

Časopis Centra za empirijska istraživanja religije



Religija
&
Tolerancija

RELIGIJA I TOLERANCIJA

Časopis Centra za empirijska istraživanja religije

Pokrenut kao zbornik 2002.

Kao časopis izlazi od 2004.

CEIR, Novi Sad
Filozofski fakultet, Dr Zorana Đinđića 2
Telefon/fax: +381 21 459 522
<http://www.ceir.co.rs>

Glavni i odgovorni urednik:

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

Tehnički urednik: Vladimir Danović Zotov

Članovi uredništva:

prof. dr Dragoljub B. Đorđević (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: Marko Banović, Prozor iz manastira SPC Ostrog,
Crna Gora

Časopis ima naučnu orijentaciju. Izlazi dva puta godišnje.

Tiraž: 500 primeraka

Štampa: Čigoja štampa, Beograd

Objavljivanje ovog časopisa omogućili su:

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

UDC 316

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

RELIGION AND TOLERANCE

Journal of the Center for Empirical Research on Religion

Number 20

Novi Sad, Vol. XI, N° 20, July – December, 2013.

RELIGION AND TOLERANCE

The Journal of the Center for Empirical Research on Religion

Launched as an anthology in the year 2002.

Issued as a journal from the year 2004.

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

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

Deputy editor: Vladimir Danović 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 (University of Niš);
Milan Vukomanović (University of Belgrade);
Aleksandar Prnjat (ALFA University, 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

Cover Photography: Marko Banović: A window of the monastery
of the Serbian Orthodox Church Ostrog, Montenegro

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, Belgrad

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

SADRŽAJ

ISTRAŽIVANJA

Зорица Кубурић, Ана Зотова , РЕЛИГИЈА И МЕНТАЛНО ЗДРАВЉЕ	185
Дејан Ђуричић , СОЦИОЛОШКИ ИНДИКАТОРИ ВЕРСКЕ ДОГМАТИКЕ У ИСТРАЖИВАЊУ РЕЛИГИОЗНОСТИ ГРАЂАНА СРБИЈЕ ИЗ 2010. ГОДИНЕ	215
Aleksandar S. Santrač , PHILOSOPHY OF HUMAN RIGHTS	241
Laslo Galus , NASTANAK I INTEGRITET KANONA NOVOG ZAVETA: FILOLOŠKO-ISTORIJSKA ANALIZA	253
Јелена Вукоичић , ФЕНОМЕН РЕЛИГИЈСКОГ ФУНДАМЕНТАЛИЗМА	277
Радмило В. Кошутић , АЛЕВИЗАМ КАО ФЕНОМЕН У ОКВИРУ ШИ'ИТСКОГ ИСЛАМА	301
Ана Милосављевић , СТО ГОДИНА АЛБАНСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ	321
Звездан Раичевић , ЛИЦЕ И НАЛИЧЈЕ МИЛАНСКОГ ЕДИКТА	331

PREDAVANJA

Академик др Владета Јеротић , МИЛАНСКИ ЕДИКТ ИЗАЗОВ СВАКОМ ЧОВЕКУ, ХРИШЋАНИНУ И ХРИШЋАНСТВУ НАРОЧИТО	347
---	-----

INTERVJUI

Кристина Пантелић , ИНТЕРВЈУ СА ПРИПАДНИКОМ ДУХОВНОГ ПОКРЕТА ХАРЕ КРИШНА	353
Милица Бараћ , РАЗГОВОР СА СВЕШТЕНИКОМ СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ У СОМБОРУ, БРАНИСЛАВОМ ШИЈАЧИЋЕМ	357

PRIKAZI I OSVRTI

Милена Жикић , БИТИ ЖЕНА! СЛУЖИТИ ИЛИ ГОСПОДАРИТИ? РОБОВАТИ ИЛИ РАТОВАТИ?	363
Немања Д. Милиновић , РЕЛИГИЈЕ У СРБИЈИ И РЕЛИГИЈЕ У СВЕТУ	371

PISMA ČITALACA

Jasmina F. Mehmedović , NAVIGARE NECESSE EST, VIVERE NON EST NECESSE	377
Tara Rukeci , МИЛАНСКИ ЕДИКТ – КОЈЕ ВРЕДНОСТИ АФИРМИШЕМО?	387

CONTENT

RESEARCH

Zorica Kuburić, Ana Zotova , RELIGION AND MENTAL HEALTH	185
Dejan Đuričić , SOCIOLOGICAL INDICATORS OF RELIGIOUS DOGMATISM IN 2010 RESEARCH ON RELIGIOSITY AMONG SERBIAN CITIZENS	215
Aleksandar S. Santrač , PHILOSOPHY OF HUMAN RIGHTS	241
Laslo Galus , ORIGIN AND CANON OF THE NEW TESTAMENT: PHILOLOGICAL AND HISTORICAL ANALYSIS	253
Jelena Vukočić , THE PHENOMENON OF RELIGIOUS FUNDAMENTALISM	277
Radmilo V. Košutić , ALEVISM LIKE PHENOMENON IN THE SHIA ISLAM	301
Ana Milosavljević , ONE HUNDRED YEARS OF ALBANIAN ORTHODOX CHURCH	321
Zvezdan Raičević , BOTH SIDES OF THE EDICT OF MILAN	331

LECTURES

Academician dr Vladeta Jerotić , THE EDICT OF MILAN CHALLENGE TO EACH MAN, CRISTIAN AND ESPECIALLY CHRISTIANITY	347
--	-----

INTERVIEWS

Kristina Pantelić , INTERVIEW WITH A MEMBER OF THE SPIRITUAL MOVEMENT HARE KRISHNA	353
Milica Barać , A DIALOGUE WITH A PRIEST OF THE SERBIAN ORTHODOX CHURCH IN SOMBOR, BRANISLAV ŠIJAČIĆ.....	357

VIEWS AND REVIEWS

Milena Žikić , BEING A WOMAN! TO BE A SERVANT OR A MASTER? TO SLAVE OR TO FIGHT?	363
Nemanja D. Milinović , RELIGIONS IN SERBIA AND RELIGIONS IN THE WORLD	371

LETTERS FROM READERS

Jasmina F. Mehmedović , NAVIGARE NECESSE EST, VIVERE NON EST NECESS	377
Tara Rukeci , EDICT OF MILAN - WHAT VALUES DO WE AFFIRM?	387

Зорица Кубурић,
Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет
Zorica_Kuburic@ceir.co.rs

УДК: 316.644:2(497.11)"1998/2013";
613.86

Оригинални научни рад
Примљен: 23.09.2013.

Ана Зотова,
Универзитет у Београду
Филозофски факултет
anarزتова@gmail.com

РЕЛИГИЈА И МЕНТАЛНО ЗДРАВЉЕ

Резиме

Предмет овог истраживања је анализа односа између религиозности и психичког здравља верника православне и протестантских цркава, у односу на оштру популацију и популацију психијатријских пацијената у Србији. Основни циљ истраживања је био да се испитају ефекти религиозности на ментално здравље и разлика између различитих типова религиозности и верске припадности (цркве и секте). Ово компаративно истраживање рађено је у Београду и Новом Саду, од 1998. до 2013. године. Узорак се састоји од 621 испитаника. Према резултатима истраживања, сазнајемо да су разлике између здравих и болесних испитаника значајне на свим, док су између група верника присутне само на неким варијаблама. Питања на која се у раду настоји одговорити, су: Које су то варијабле у систему човековој менталној здравља под утицајем религије, да ли је религија јача или ујрожава? Како друштво одређује критеријуме вредновања другој и друшачијеј и како се то одражава на слику о себи? Ова и још бројна друга питања, која су постављана током рада, ошварају моћност практичне примене резултата овог истраживања.

Кључне речи: религиозност, ментално здравље, православни, адвентисти, пенекосталици, баптисти

Увод

Значај религије у друштву све више расте. То препознајемо на различите начине, а пре свега по броју верских објеката у нашој непосредној средини – и тамо где су рушени, и тамо где их раније није било. Више наших пријатеља, а можда и ми сами, поново слави славе. Неки нови, млади, трагају за религијским вредностима, одлазе у Цркве и верске заједнице. Неки одлазе у манастире, други у нове верске покрете, одушевљавају се религијам других култура (Smith and Faris, 2002; Кубурић и Кубурић-Боровић, 2009; Кубурић и Гавриловић, 2012; Благојевић, 2013).

У исто време слушамо (раније више него сад), када је реч о Србији, како се у медијима спомињу секте и указује на опасност која вреба појединце и њихове породице. Верска напетост расте између великих религијских традиција, хришћанства и ислама. Антисемитизам је такође све уочљивији. У таквом тренду појачаног неповерења према религијском другом, јављају се позиви на толеранцију, упознавање других у циљу међусобног живота у плуралистичком друштву, које се више не може избећи (Мое, 2008; Кубурић, 2010; Кубурић, 2013).

У потрази за смислом, многи долазе до религије као система који управо стоји чврсто на темељима или давно откривене религије, или пак на давно успостављеној традицији. Како год, процес секуларизације, који је у ранијим генерацијама запретио заборав религије, преокренуо је свој смер у процес десекуларизације. Социолози трагају за новим теоријама религије, јер су старе, засноване на Марксовој критици религије као опијуму за народ, изгубиле на важности (Шушњић, 1998; Хамилтон, 2003).

У образовном систему државних школа уведена је конфесионална верска настава и деца су (негде обавезна, а негде имају избор), изложена верском утицају знатно више него што је то било раније (Кубурић и Мое, 2006); Кубурић и Зукловић, 2010).

Психотерапеути нису сасвим сигурни по ком вредносном систему да одмеравају верску проблематику у својим настојањима да одговоре потребама појединаца, породица и друштва које је у транзицији (Кецмановић, 2001).

У овом раду даћемо приказ емпиријског истраживања, мотивисаног жељом да сазнамо како религија утиче на ментално здравље, упоређујући одговоре испитаника опште популације, верника доминантне религије и мањинских конфесионалних заједница, као и психијатријске пацијенте.

Шта је религија у контексту религиозности појединачних личности?

Религија је веома сложена појава, која се највише анализира и посматра, пре свега, кроз теоријску призму њених учења, која се мање или више усвајају путем социјализације у породици, цркви и друштву уопште. Међутим, Вилијам Џемс (1990) сматра да су теорије које се рађају из религије, будући да су тако разнолике, секундарне. Стање вере може садржавати само минимум интелектуалног. Суштина религијског искуства налази се у осећањима и понашању. Дакле, сазнање које уводи појединца у подручје *светої*, темељи се на вери, која је посве индивидуална појава. Мера индивидуалне религиозности је лично искуство верника са својим Богом, које се одражава на живот појединца. Верска институција представља организовани облик верског живота, који се у одређеном времену и простору конкретизује до верске заједнице и међуљудских односа.

Да ли живот појединца, посебно његово ментално здравље, зависе од конкретног верског учења? Има ли бољих и лошијих верских организација, и која од њих делује повољно на психичко здравље? Да бисмо добили исправне одговоре, свакако није довољно хипотезирање. Емпиријска истраживања и служе да би се отклониле сумње, док одређивање појмова омогућава исправну комуникацију и међусобно разумевање.

У покушају дефинисања религије, још 1912. године, Ј. Леуба је у „Психолошкој студији религије“ навео 48 различитих дефиниција религије, и њима додао још неколико својих (Gill, 1969). Од тог времена, различити аутори дају свој допринос властитом варијантом дефинисања религије. Тако Ђуро Шушњић (1998) каже да свако на неки начин зна шта је религија, али овде се захтева појмовно знање. И поред тога што је против дефинисања, сматра да је на почетку истраживања боље имати некакву, него никакву дефиницију религије, али је не треба узимати сувише озбиљно. Он даје преглед различитих дефиниција, проверава их и критикује, и на крају поставља своју дефиницију, која не садржи вредносни став. Религијом се може сматрати свако „веровање у апсолутну и мистичну моћ“, као битно и заједничко својство свих религија (Шушњић, 1998:81). Религија је посебан начин живота, који се описује у њеном учењу, доживљава у посебној врсти искустава, остварује у њеним обредима, изражава у њеним симболима, огледа у врховним вредностима, прописује у нормама, оживотворује у заједницама верника, учвршћује у установама, отелотворује у светим личностима, осећа на светим местима и у свето време (Шушњић, 1998:50).

Религиозност се јавља као индивидуални аспект религијског феномена, који се може дефинисати као субјективни систем ставова и као систем унутрашњих, трајних диспозиција, који укључује веровања, знања, осећања и понашања. Религиозност је обузетост човека идејом да постоји Бог. Веровање у Биће моћније од човека је почетни импулс формирања погледа на свет, који даје објашњења за сва човекова битна питања. Систем знања о Богу и човеку, о прошлости и будућности, о животу, смрти и спасењу, саткана су у верском учењу, које се преноси с генерације на генерацију, и на ново разумева и тумачи. Религијска осећања, зависно од типа усвојене религије, могу бити позитивна, негативна или флукутирајућа, зависно од осећања кривице и одговорности пред Богом, као и осећања љубави и захвалности. Религиозност прожима личност и видљива је у понашању верника у верским обредима и ритуалима, као и у свакодневном стилу живота (Кубурић, 1997; Кубурић, 1999).

Религијско мишљење квалитативно је различито, у различитим фазама развоја личности. Постоје фазе дечије религиозности и фазе религиозности одраслих. Од инфантилне до зреле религиозности, развој личности се одвија у садејству с многим факторима. Овде можемо говорити о нормалним развојним фазама, које иду с годинама и сазревањем, али и о фазама ре-

лигиозности које су независне од узраста, већ од религијског искуства (Кубурић, 2013).

Заједничко свим религијама јесте да се састоје из два дела. Нелагодност, као осећај да с нама у нашем природном стању нешто није у реду и разрешење, као осећај да смо спашени од заблуда, тиме што смо успоставили правилан додир с вишим силама. Појединац, уколико пати због својих заблуда и осуђује их, утолико их је свесно и надишао. Пример таквог искуства налазимо у књизи пророка Исаије, када је видео славу Божју и рекао: „Јаох мени! Погибох, јер сам човек нечистијех усана, и живим усред народа нечистијех усана, јер цара Господа над војскама видех својим очима“ (Исаија 6,5). Сусрет с Богом има за последицу свест о себи и нелагоду. У случају пророка Исаије, спасење је дошло од Бога: „И дотаче се уста мојијех и рече: ево, ово се дотаче уста твојих, и безаконје твоје узе се, и грех твој очисти се“ (Исаија 6,7).

У другој развојној фази, човек се поистовећује с бољим делом себе и постаје свестан да је тај његов виши део, сличан и повезан са божанским бићем, којем је налик. Та блискост с божанским бићем изазива сигурност и радост која, као стечено расположење, освежава животне силе, даје снагу да се издржи, испуњава жаром или значењем, те зачараношћу или узвишеношћу. Циљ религије у крајњој анализи јесте живот, обухватнији, богатији, задовољнији, а љубав према животу религиозни је нагон, који повезује човека са извором живота.

Већ овим сазнањем јасно је дата претпоставка да религија има снажан утицај на личност, тиме што је, с једне стране, доводи до дна антрополошке разочараности, а с друге до еуфорије божанског бића у себи. Чини се да религија омогућава упознавање граница људских могућности, као и њихово превазилажење. У сваком случају, религијско искуство има снажан утицај на личност, а његови ефекти нису безначајни за ментално здравље.

Дефинисање личности је, као и дефинисање религије, веома тежак и скоро неостварљив задатак. Гордон Олпорт је, још 1937. године, анализирао до тада прикупљене дефиниције личности (већ их је било 48) и дошао до закључка да су сви аутори, на неки начин у праву и да није могуће та, разнолика одређења, свести на заједнички именитељ. „Индивидуа, ма шта она још друго била, јесте једна унутрашња, доследна и јединствена организација телесних и менталних процеса“ (Олпорт, 1969:18). Иако је сâм Олпорт изражавао песимизам у погледу могућности да се појмовно одреди личност, у већини студија о личности прихваћена је његова дефиниција (Хрњица, 1994), која гласи: „Личност је динамичка организација оних психофизичких система унутар индивидуе, која одређује њено карактеристично понашање и њен карактеристичан начин мишљења“ (Олпорт, 1969: 44).

Личност као целину, која функционише на јединствен начин, у интеракцији са свим што постоји око ње, тешко је објаснити деловима и проце-

сом. Наиме, постоје две реалности – унутрашња и спољашња. Живот је преплитање, ткање, додиривање унутрашњег и спољашњег света, сваки пут на нов и непоновљив начин. Производ сусретања јесте искуство које можемо назвати личност. Она животом сама себе остварује, на темељима генетске игре. Богатство генетског потенцијала и законе функционисања вероватно је омогућио и одредио сâм Бог, кога, наравно, не можемо ни дефинисати ни докучити, тек само претпоставити као Личност универзума, небеску интелигенцију, апсолутну истину и интегративну моћ свега што постоји.

Разумевање здраве личности такође је варијало у контексту времена и простора. Како у тој разноврсности индивидуалитета одредити границу здравог? Свака личност је различита, али болесна личност се разликује од осталих неуспехом да своју различитост уклопи у складно јединство система који се зове живот у заједници са самим собом и значајним другима. Питање није да ли је религиозност сама по себи здрава или патолошка, већ како разграничити здраву религиозност од патолошке. Религија се у својој историјској појавности доста огрешила о појединце, а главни метод злоупотребе налази се у страху, који је, уместо да га редукује, умела да појачава (Делимо, 1986).

Амфилохије, митрополит црногорско-приморски (1994) дефинише религиозност као потрагу за спасом од бесмисла. То је чежња за вертикалом, која даје значај и равнотежу хоризонтале постојања, а све то, у суштини, представља потрагу за здрављем. Он сматра да није свака религиозност здрава (зато ни ефекти религиозности на људски живот и понашање нису увек исти), јер постоје две врсте религиозности. Здрава религиозност омогућава остваривање саме људске природе и пружа сазнање шта је човек и шта је оно што њему даје прави смисао, чиме се и како тај смисао остварује. Насупрот ове, смерне религиозности, која даје радост животу, постоји и магијска религиозност, која поседује чежњу за пуноћом постојања, за кореном, за здрављем, за познањем истине ствари; међутим, њени домети, претпоставке и начини остваривања те чежње, уместо да воде постизању циља, одводе и удаљују од њега, помрачујући често и људски живот, помажући болести. Разлог је вероватно у поимању самог Бога. Магија хоће, без много труда, да допре до остварења циља, до знања и здравља душе и тела. Њен однос према божанском је механички и утилитаристички. Она подстиче или на слепо и самубилачко жртвовање, или на механичко манипулисање Богом, негује слепи страх или безочну дрскост. Битна разлика између здраве и лажне религиозности јесте у томе што прва заснива своју сигурност на поверењу, што је чини здравом. „Природа је здрава, она је добра, дата за човјеково добро и напредак, таква је људска природа. Свако људско биће је радост и богатство свих постојећих свијетова. Нема бића које би било без смисла, без достојанства и улоге у свесветију. Када је тако, онда нема разлога ни за једно људско биће да се сматра безвредним, ништавним. Нема бића које не-

ма неки свој дâр, којим се одликује у односу на друга бића и којим надопуњује друга бића, ако не нечим другим, а оно самим својим постојањем“ (Амфилохије, 1994: 17).

*Да ли су здрава религиозност и здрава личност
у међусобној корелацији?*

Обимно дело о религији и здрављу, објављено 2001. године, на преко 700 страница (Koenig, McCullough and Larson, 2001), представља значајно достигнуће у историји медицине јер је, по први пут, на једном месту дат критички осврт и приказ емпиријских истраживања, која подупиру постојање ефеката религијске укључености. У књизи је претежно анализирана западна религијска традиција. Анализа резултата преко 1.200 студија и 400 истраживања током дведесетог века, показује како позитивне, тако и негативне „ефекте“ религије на здравље током животне доби, од детињства и адолесценције, до зреле доби и старости. У поглављу о менталном здрављу и религији (Koenig, McCullough and Larson, 2001: 97–228), наводе се позитивни ефекти: осећање добробити, среће и задовољства животом, нада и оптимизам, смисао живота, више самопоштовање, већа социјална подршка и мања усамљеност, нижа стопа појављивања депресије и бржи излазак из ње, нижа стопа суицида, мање анксиозности, мање психотичних тенденција, злоупотребе алкохола и дроге, деликвентног и криминалног понашања и већа брачна стабилност и задовољство. Од негативних ефеката, наводи се да се превелика посвећеност религијској пракси или религијским социјалним активностима, одражава на занемаривање вољених особа и породичног живота. Особа посвећена религији, било у молитви, проучавању или верским активностима, може занемарити своју супругу, децу и друге обавезе живота, где и посао трпи. Посвећеност цркви, волонтерским активностима, уместо излазак у сусрет потребама чланова породице, утиче на несрећни породични живот, који повећава стрес за све њене чланове. Такође, ригидна интерпретација религијских списа, попут извлачења из контекста и оправдавање насиља, води до менталног и физичког злостављања брачног друга и деце.

Гари Колинс (Collins 1988:117), у књизи „Christian Counseling“, наводи Диркемов (Durkheim S. 1887, Suicide, reprint, Glencoe, Ill.: Free Press, 1951) закључак да су религиозни људи мање склони суициду него они који нису религиозни. Разлог, по Диркему је зато, што религија интегрише људе у групу. Мање усамљени и изоловани, ови људи су мање склони депресији и покушају суицида. Цркве и друге социјалне институције могу постати терапијске заједнице, у којима се људи осећају добродошли и прихваћени. И друга истраживања показују да је религија важан фактор, који одређује субјективно осећање задовољства животом (Кецмановић, 2001). Љу-

ди који редовно одлазе у цркву осећају се срећнијим од оних који не одлазе (Ален, 1990:123). Национална студија о младима и религији (Smith and Faris, 2002) показује да млади који су религиозни, имају више позитивних ставова према животу него њихови, мање религиозни, вршњаци. Редовно одлажење у верску заједницу и активно припадање повезано је са високим самопоштовањем и позитивним ставовима према себи.

Јован Марић (1995) пише да следећи фактори утичу на евалуацију ризика од суицида: стресна ситуација, недавни развод, одвајање, губитак посла и губитак љубави. Међутим, пацијенти који имају обавезе према породици и који веома озбиљно брину о тим својим обавезама, имају мањи ризик него особе које се не сматрају обавезним да помажу другима. Али, ризик се повећава када особа почне да мисли да шкоди најближима, и да им је тешко. На питање како религија утиче на суицидално понашање, можемо одговорити индиректно, указујући на верска учења о вредности и светости живота. Шеста заповест из Декалога гласи: „Не убиј“ (2. Мој. 20:13). Ако се сетимо Христове заповести о љубави према себи и ближњима: „Љуби ближњега својега као самога себе“ (Матеј 22: 39), можемо разумети да је у функцији заштите живота. У суштини, верска учења су усмерена контроли агресивног и сексуалног нагона. И не смо верска учења, већ и одлажење у цркву, такође нуди социјалну подршку и има здрав утицај на живот. Религиозни и социјално активни имали су знатно већу предност од оних који су били изоловани, или им је недостајала вера.

Истраживање на узорку верника и опште популације код нас (Кубурић 1995; 2008; Кубурић 2013), показује однос између варијабли психичког здравља – психопатологије и свих осталих варијабли слике о себи, породичних варијабли и варијабли религиозности. На основу резултата, сазнајемо да је психичко здравље у високој корелацији са варијаблама психолошког селфа, пре свега емоционалном зрелашћу, позитивном сликом тела и контролом импулса, као и варијаблама адаптационог селфа, толеранцијом на осујећења и способношћу прилагођавања. За психичко здравље веома су значајни социјални, као и породични односи, и све породичне варијабле, осим религијског васпитања. Коефицијент корелације од 0,17 између поверења у Бога и психичког здравља, указује на благу повезаност између ових варијабли. Међутим, више пажње треба посветити варијабли „начин спасења“, која једина од религијских варијабли има значајнију корелацију са варијаблом психопатологија ($r = 0,34$). Наиме, веровање у Божју безусловну љубав и оправдање вером, у позитивној је корелацији са психичким здрављем. Закључак је да, између верског опредељења родитеља и психичког здравља деце, нема повезаности. Учестали верски обреди у породици нису директно у вези са психичким здрављем деце, али индиректно могу допринети да деца одрастају у здраве личности, ако на тим породичним свечаностима развијају поверење у Бога и његову љубав, а не страх и осећање кри-

вице, ако доприносе когнитивном разумевању света и живота и ако не створе сувише велики јаз између реалног – могућег и идеалног.

Из наведених истраживања и мишљења стручњака, можемо закључити да је религиозност и активна укљученост у верски живот, у функцији менталног здравља, али да се претеривање претвара у супротност. Међутим, чување здравља није одлика само верника, и социјална подршка није само карактеристика верских заједница. Зато, у овом раду желимо да своју пажњу усмеримо компаративној анализи различитих социјалних група.

Које су то варијабле у систему човековог менталног здравља под утицајем религије, да ли га религија јача или угрожава? Како друштво одређује критеријуме вредновања другог и другачијег и како се то одражава на слику о себи? Ова и још бројна друга питања, која су се постављала током рада, отварају могућност практичне примене резултата овог истраживања.

ЕМПИРИЈСКО ИСТРАЖИВАЊЕ

Предмет и циљ истраживања

Предмет овог истраживања је анализа односа између религиозности и менталног здравља верника православне и протестантских цркава, у односу на општу популацију и популацију психијатријских пацијената у Србији. Основни циљ је да се испитају ефекти религиозности на ментално здравље и испита да ли постоји разлика између различитих типова религиозности и верске припадности (цркве и секте).

Концептуални оквир истраживања садржи неколико група истраживачких циљева. Први циљ је био да утврдимо да ли постоје међусобне разлике између верника конфесионалних заједница (како се према закону из 2006. године називају верске заједнице које нису традиционалне), и малих верских заједница (које су у нашем друштву често означавани као секте). У ту сврху, упоредили смо резултате верника Хришћанске адвентистичке цркве и верника пентекостне и баптистичке цркве. Други циљ је био да утврдимо да ли постоје разлике између верника конфесионалних заједница и припадника доминантне верске заједнице, тј. Српске православне цркве. Да би реализовали овај циљ упоредили смо резултате које су добили студенти православне теологије са резултатима студената протестантске теологије у Београду. Трећи циљ у овом истраживању био је да проверимо да ли постоје разлике између верника и опште популације. Овај циљ реализован је на тај начин што су упоређени студенти теологије са студентима опште популације. Ту смо пошли од претпоставке да најјачи верски идентитет имају они који су се определили

да од религије и у религији живе. Циљ нам је био да упоредимо студенте православне и протестантске теологије, хришћана на различите начине, у односу на општу популацију студената.

У истраживању смо пошли од нулте хипотезе, претпоставке да између испитиваних верских група нема статистички значајних разлика. Горе наведени циљеви представљају прве три хипотезе, а ради провере самог теста (који је намењен психодијагностици) и четврте хипотезе (о статистички значајним разликама између психијатријских пацијената и опште популације), упоредили смо резултате пацијената са осталим делом узорка.

Методологија

Истраживање је урађено по концепцијама трансверзалне студије, у којој је примењен компаративни метод. Урађено је тестирање испитаника, које је омогућило квантитативну обраду података, прикупљање општих података о испитаницима, као и изјава о значају религије у њиховом животу. Искази испитаника о религији, омогућили су и квантитативну анализу одговора, која нам помаже у бољем разумевању духовности различитих типова црквеног организовања.

Ситуација испитивања била је неселективна. Сви присутни, било у цркви, школи или болници, могли су да раде тест на добровољној основи – ако то желе. Испитаницима је још речено да испитивање има научно-истраживачки карактер и да ће свако, ко то жели, само за себе моћи да сазна психолошки интерпретиране резултате, у индивидуалном разговору. Сви испитаници су добили број телефона на који могу позвати и били охрабрени да искористе ту прилику (ово је и искористила једна трећина испитаника).

Инструментни испитивања и варијабле

Зависне варијабле у овом истраживању су скале ММПИ-201. Као независне варијабле, схваћени су сви они фактори који су посредно или непосредно могли допринети разликама на зависним варијаблама: пол, узраст, брачно стање, занимање, материјално стање, број чланова породице, да ли живи у комплетној породици или дефицитарној, верска припадност цркви, секти или атеиста, крштење – да ли је крштен или не (ако јесте, да ли је крштен као дете или као одрасла особа), дужина верског стажа, начин прихватања веровања – у породици или је сâм прихватио неко учење, које се разликује од породичног.

Тест ММПИ (Minnesota Multiphasic Personality Inventory developed by S. R. Hathanjay, clinical psychiatrist, and J. C. McKinley, a neuropsychiatrist, at the University of Minnesota), настао 1940. године (први пут публикован

1943), по својој конструкцији је мултидимензионалан инвентар личности, састављен од 566 тврдњи, које се генерално могу разврстати на 26 тема: од општег здравља, неуролошких поремећаја, преко брачних и породичних проблема, до политичких, сексуалних и професионалних склоности (Lemke and Wiersma, 1976; Биро и Бергер, 1981; Berger, 1984).

Оригинална скала од 566 ставки се врло ретко користи у пракси. Резултати испитивања показују да стабилност ставки и релијабилност читавог упитника нагло опада после отприлике 180 ставки, што указује да се просечне људске способности за континуирани „тестовни напор“ крећу око ове цифре (Биро и Бергер, 1981: 38). Зато су модификације потребне, а и скраћивања. То ће бити изазов пред младим истраживачима да изврше нове модификације. Миклош Биро и Јосип Бергер направили су скраћену и модификовану верзију ММПИ-201 и то је тест који смо користили у овом истраживању (Биро и Бергер, 1981; Биро и Бергер 1986).

Тест је веома подобан као показатељ реакције на стрес. Наша прва замисао, на почетку овог истраживања, била је да испитамо да ли су верници отпорнији на стрес у односу на општу секуларизовану популацију. У клиничкој пракси, тест се користи у дијагностичке сврхе, за селекцију пацијената и евалуацију тока и ефеката терапијског третмана. Сваки појединац је индивидуална конкретност, личност са свим својим развојним капацитетима, доживљајима и понашањем. Тешко је уопштити, генерализовати и поставити границе здравог и болесног, и у научном настојању извући опште појаве. То су ограничења и изазови пред којима стоји ово истраживање.

ММПИ је инструмент који се темељи на самопроцени и принципу димензије мерења. Инструмент је неутралан када је у питању разумевање саме природе лудила – да ли је то болест (као квар у организму услед физичко-хемијских или биолошких поремећаја) или конфликт (производ сукоба унутар појединца, између биолошких и социјалних потреба, када надвлада једна или друга сила, услед попуштања менталне структуре и процеса), или, пак, девијација (као атипичан стил живота, као „неконструктивни индивидуализам“) (Биро и Бергер, 1981). Ипак, ММПИ најбоље осликава девијацију, која је као стил живота у опозицији према породици, друштву и култури.

ММПИ је конципиран као регистратор патологије. О психијатријским поремећајима могуће је размишљати као о квалитативним или квантитативним разликама између нормалности и психопатологије. Зависно од ког концепта полазимо, можемо истраживати психопатологију као одступање од нормалног. Дистрибуција сирових скорова и њихов однос са Т-скоровима (Т-скор 50 представља аритметичку средину, а Т-скорови 70 и 30 две СД (стандардне девијације) од АС (аритметичке средине)). Могуће је размишљати о постојању квалитативних разлика између нормалности и психопатологије.

тологије, односно категоријалности, а не димензионалности дистрибуције психијатријских поремећаја.

Тест има 11 скала, од којих су три контролне – тзв. скале „валидности“ и служе провери подобности и спремности испитаника за овакву врсту испитивања, односно степену поверења које можемо имати у добијени резултат. То су Л – скала, Ф – скала и К – скала.

Л скала или скала лагања је варијанта упитника који је коришћен и у ранијим истраживањима моралног понашања, а у овом оцењује степен до којег би испитаник могао доћи у искушење да фалсификује своје одговоре, бирајући увек онај који га ставља у друштвено прихватљивије светло. Може да послужи и као индикатор неких специфичних карактеристика личности – ригидност, наивност... (Биро и Бергер, 1986). Наиме, према речима Бергера (1984: 338), највиши скор на овој скали добиће неко ко је савршено безгрешан, дакле светац, чистунац, витез без мане и, наравно, лажљивац. Међутим, постоји једна граница, емпиријски одређена бројем поена, чије прекорачење повлачи етикетирање или поништавање теста. Врло висок скор указује на то да је морализаторско заштитно понашање толико јако и обухватно, да је на ММРП-ју немогуће одредити поуздани профил патолошких (негативних) тенденција. Неки аутори предлажу горњу границу код Т-скора 70. За ово истраживање скала Л је веома важна, можда и кључна баш због повезаности између религиозности и моралности, потребе да се људском безгрешношћу одговори на Божију светост. Код религиозних особа присутне су две тенденције: једни, попут фарисеја, скривају властиту грешност јавном побожношћу; други се, пак, због властите грешности, не усуђују да подигну главу пред својим Богом (Лука 18:10–13). Верска охолост – лицемерство, исто тако је присутно међу верницима као и осећање грешности. Ова скала нам може помоћи у препознавању ове две тенденције.

Ф скала је скала чудних одговора, или атипичног понашања. Висок скор може бити различитог порекла. Најчешћи случај повишења Ф скорa је код непажљивих испитаника: одговарају „напамет“, не читају питања, не разумеју их (услед недовољне писмености, образованости), или постоји тенденција ка симулацији, односно конфузно мишљење и бизаран начин одговарања, које срећемо код психоза. Високо Ф повлачи повишење већине осталих скала, и у корелацији је са клиничким скалама.

К скала, или скала осећања моћи (супериорност или инфериорност), третира се као одраз потискивања, односно одбране од експресије патологије. Неки пацијенти систематски претерују у приказивању свога стања, док се други понашају супротно и умањују тежину поремећаја. У тој игри додавања – одузимања приликом самоописивања, задатак ове скале је да коригује пристрасност. За разлику од Л скале, изворишта високог скорa на К скали налазе се претежно у подручју подсвести. Високо К значи и добру кон-

тролу, те очуване механизме одбране, док низак скор на овој скали указује на потребу испитаника да испољи своју патологију, односно склоност самокритици, али и свесно „форсирање“ патолошке слике о себи (када иде уз високо Ф). Већина аутора предлаже Т-скор 70 као горњу границу толеранције за ову скалу.

Хс скала. Хипохондрија, претерана забринутост за телесне функције. Она је повишена код особа које су неоправдано забринуте за своје здравље. За хипохондра је карактеристично да је незрео у прилажењу проблему одраслих. За разлику од хистерика, хипохондар је магловитији и разноврснији у набрајању и описивању својих тегоба, а секундарна добит није тако евидентна у њиховом случају. Ови пацијенти најчешће имају дугу историју преувеличавања својих тегоба и тражења симпатије.

Д скала мери дубину клинички условљеног комплекса симптома, који чини депресивни синдром. Високо Д може одражавати једину или главну патолошку формацију испитаника, али је знатно чешће пратећи елемент других психопатолошких карактеристика, као нпр. карактеристике ниске емоционалне енергије, са осећањем бескорисности и неспособности да се прихвати нормални оптимизам у односу на будућност. Особа која на фрустрације реагује депресијом нема самопоуздања, интровертирана је и престано забринута за некога или нешто (Биро и Бергер, 1986). Депресивне карактеристике су упадљиво наглашене: потиштеност, пад емоционалне и животне енергије, низак ниво интенционалности и спонтаности, склоност самооптуживању, осећање бесперспективности, беспомоћности и безвредности. Анксиозност је упадљива и манифестује се на разне начине (између осталог, и у соматској форми). Особе овога типа перфекционисти су и педантни. Изражени су симптоми који означавају поремећаје виталних функција: либида, апетита, сна. Постоји доказана херeditарна склоност ка реаговању овог типа (Биро и Бергер, 1981). Брижни су родитељи и супрузи, веома вредни, критични према другима, али и према себи. Имају компулзивне потребе за одржавањем реда. Иако се врло предано одају послу и прихватају одговорности, ова претерана преданост их брзо исцрпљује и повећава осећај инсуфицијенције.

Ху скала. Скала хистерије показује склоност конверзивном начину реаговања. Особе са високом Ху склоне су епизодним нападима слабости, несвестицама, али и специјалним случајевима главобоље, повраћања. Незрелесу и склоне егзибиционизму. Због превртљивости испитаника, склоности за улепшавањем слике о себи и шароликости могућих симптома код ових пацијената, ова скала је најнепозданија.

Пд скала. Скала психопатске девијације, неспособност социјалног прилагођавања и непоштовање друштвених норми. Најчешће импулсивни и афективно лабилни, реагују асоцијалним или антисоцијалним поступцима.

Па скала. Скала параноидности је базирана на карактеристичним одговорима субјеката који су манифестовали сумњичавост, преосетљивост и илузије прогањања, са или без експанзивног егоизма. Извесна доза хиперсензитивности и претераног опреза у социјалној комуникацији среће се и код многих неуротичара, па и нормалних особа, али је високи скор на овој скали, по правилу, знак патолошке склоности ка параноидним интерпретацијама реалности.

Пт скала. Висок скор на овој скали најчешће постижу пацијенти са дијагнозом анксиозне, фобичне или опсесивно-компулзивне неурозе. Карактеристике: низак ниво спонтаности и интенционалности, пад виталне енергије и ефикасности.

Сц скала. Бизарно и конфузно мишљење. Шизофрени пацијенти имају субјективни доживљај реалности, коју обрађују у складу са сопственом, аутистичком логиком. То узрокује неразумевање њиховог понашања и расположења од стране посматрача, и њихову квалификацију као бизарног.

Ма скала. Хиперактивна, екстровертна, социјабилна личност. Убрзаних асоцијација и еуфоричног расположења, често води главну реч у друштву, а својом веселошћу и склоношћу ка хумору, изазива симпатије околине. Склона прецењивању својих способности и предузимању многобројних пројеката и симултаних активности. Уочљива је хипервигилност пажње, наглашена сексуална активност и унутрашњи немир. Хиперактивна особа је весела и са великим ентузијазмом предузима читав низ различитих послова, које обично није у стању да доврши. Проблеми: психомоторни немир, неспособност концентрације, причљивост, пренаглашена моторика и гестикулативност. Нека питања скале само су наглашавање нормалних одговора, што често проузрокује повећани скор на овој скали код нормалних испитаника. Овај профил јавља се код изразито екстровертних личности, особа које показују изузетну предузимљивост, који су склони да „вуку“ своју околину и сараднике у било каквој активности.

Уџисци са шестирања

Коментари верника на тест ММРП-201 и поједина питања у њему, могу нам послужити за боље разумевање – како испитаника, тако и самог теста. Већ на самом почетку, верници су нам указали на разлику која постоји у стилу живота пре и после обраћења. Наравно, они који су доживели конверзију, питали су да ли да пишу о „старом“ или „новом“ животу. Други коментари су се односили на то, у односу на кога себе да процењују? Један ниво је однос човек-човек, а други ниво разумевања теста када се гледа релација човек-Бог.

Примењени статистички инструменти

„У циљу објективног проучавања главних извора варијансе у ММПИ, већина истраживача служила се факторском анализом. Резултати су опет шаролики, а зависе од тога да ли се факторска анализа радила на нивоу ставки или на нивоу скале, као и од специфичности узорка на коме је рађена“ (Биро и Бергер, 1981:46).

После обављених тестирања, подаци су оцењени, унесени у табеле и обрађени помоћу компјутерског програма SPSS. Статистичка обрада резултата послужила је основном циљу истраживања – да се утврде разлике између група испитаника. Најједноставнији случај разликовања испитаника је када се анализирају разлике између аритметичких средина две групе испитаника, на основу једне манифестне или латентне варијабле. Као први и јасан увид, и могућност графичког приказивања резултата, израчунате су аритметичке средине и стандардне девијације за све групе и значајност разлика на варијаблама теста ММПИ-201. Анализа варијансе потврдила је присутне разлике у мултидимензионалном простору истраживаних варијабли. За израчунавање повезаности међу варијаблама, користили смо коефицијент линеарне корелације. Пошто је предмет овог истраживања мултиваријантан, било је потребно утврдити мањи број темељних варијабли, које објашњавају такву међусобну повезаност, па смо користили факторску анализу, и то методу главних компоненти. Од метода за мултиваријантну анализу података, урађена је каноничка дискриминативна анализа. Она је омогућила утврђивање линија максималног раздвајања испитиваних група, као и стварне структуре њихових разлика, тј. латентног садржаја димензија које их максимално раздвајају.

Узорак

Укупан број испитаника у овом истраживању је 621. Формиран је од различитих група, које су релевантне за ово истраживање. Циљна група били су нам верници протестантских цркава, који сачињавају половину узорка. Други сегмент истраживања односио се на студенте који студирају на државним факултетима (Филозофском, Електротехничком и Пољопривредном факултету, укупно $N = 134$) и студенте теологије (Православне теологије на Богословском факултету у Београду $N = 80$ и Протестантске теологије у Београду $N = 88$; – укупно $N = 302$ студента).

Карактеристике узорка

У овом истраживању испитан је 621 испитаник и то 312 (50,2%) мушкараца и 309 (49,8%) жена. Највећи број испитаника тестове је радио на

факултетима и у црквама, њих 527 (85%), али због могућности компарације испитаника различитих група на инструменту који има клиничке скале, испитали смо и 94 психијатријска пацијента. Њих нисмо питали за верску припадност, као ни студенте у општој популацији.

Према самопроцени, 127 (20,5%) су атеисти, док је 494 (79,5%) верника. Уобичајено је да чланови породице припадају истој религији, па највећи број наших испитаника (62,8%) дели веру својих родитеља. Међутим, 37,2% изјављује да је сâм у својој вери, што због атеизма родитеља, што због прихватања протестантског типа религиозности. Ови проценти се не односе на општу популацију, већ само на узорак који је састављен од скоро подједнаког броја испитаника по групама, јер у овом истраживању нисмо испитивали социолошку структуру становништва, већ психолошке ефекте религиозности на психичко здравље верника. Процент протестаната у општој популацији креће се око 1% (Кубурић, 1997).

Узорак у нашем истраживању састоји се од скоро подједнаког броја пет различитих слојева становништва (општа популација – студенти световних факултета; верници – студенти теолошких факултета православне и протестантске теологије; верници – адвентисти; верници – еванђеоских цркава; пацијенти психијатријских установа). Пошто нисмо вршили селекцију испитаника, узорак представља уједно и социјалну структуру припадника испитиваних група. Тако је у узорку верника присутно знатно више женских особа, исто и у психијатријским установама помоћ знатно више траже особе женског пола. Међутим, ситуација на теолошким факултетима је сасвим обрнута. Дупло више има младића који студирају теологију, него девојака. Тако је у комплетном узорку постигнута равнотежа у полној структури.

На узорку наших испитаника, можемо потврдити претпоставку да стрес и нагомилано животно искуство доводе до тога да жене реагују неуротски, пасивно, повлачењем и болешћу, док мушкарци реагују активно, а када је агресивност превелика, и деструктивно и психопатски. Можда се и овде може препознати природа женске „скривене сексуалности“ (Тошевски, 1994), али и природа женског бића уопште. Спутана енергија споља – да се испољи и надјача, усмерена је у унутрашњост женског бића – да се развија и богата у себи самој. Ако не успе у креативности, лепоти, рађању и љубави, жена реагује унутрашњом патњом, која њу више но друге разара, емитујући потребу за спасењем. Зато су хришћанске цркве пуне жена, које траже милостивог Бога.

Иако су жене бројнија популација у хришћанским црквама, оне су незадовољније својом црквом од мушкараца (Кубурић, 1996). Да ли је то последица емотивне нестабилности, превеликих очекивања или реално лошијег понашања према жени у институцији брака и у цркви, то је питање на које треба још одговарати, путем научних истраживања.

Број чланова породице у комплетном узорку је следећи:

Број чл.	процент
1	9,1%
2	11,6%
3	25,6%
4	36,4%
5	11,7%
6	3,8%
7	1,0%
8	0,3%
9	0,3%
10	0,2%

У комплетној породици живи 420 (68,6%) испитаника, док 201 (32,4%) живи без једног од родитеља.

Највећи број испитаника сматра да живи просечно, као и други људи које познаје 466 (75%). Изнад просека, са добрим материјалним положајем налази се 87 (14%) испитаника, док је 68 (11%) испитаника испод просечног материјалног статуса.

Карактеристике подузорка психијатријски пацијената $N = 94$

Више од половине психијатријских пацијената који су тражили психолошку помоћ у току 1998. године на Институту за неуропсихијатријске болести „Лаза Лазаревић“ и радили тест ММРП-201. је старости између 18. и 28. година. Ако погледамо дистрибуцију по полу, запазићемо да се мушкарци и жене разликују у томе, што највећи број мушкараца тражи психолошку помоћ у својој 18. години. Број се постепено смањује до 28. године. Четрдесете су поново кризни период, у коме се један број мушкараца обраћа или враћа психијатрији. Код жена су 18, 23, 28, 40. и 50. године које су највише заступљене у популацији психијатријских пацијената. Осим тога, број жена које траже психијатријску помоћ је већи од броја мушкараца, што је случај и у другим истраживањима (Кубурић, 2009).

У нашем узорку, психијатријских пацијената има 61,3% жена и 38,7% мушкараца. У браку живи 28% пацијената, док је 72% без брачног друга. У комплетној породици живи 61,3% пацијената, док је 38,7% у дефицитарној породици. Број чланова породице у којима живе пацијенти највише је 4 (35%), затим 3 (24%), 2 (14%), 1 (13%), 5 (8%), 6 (2%), 7 (2%), 8 и више (1%). Иначе, према дијагнозама, присутна је доминација депресивних карактеристика у популацији психијатријских пацијената.

РЕЗУЛТАТИ ИСТРАЖИВАЊА

Међуоднос психолошких димензија са интеркорелационе матрице, показује да постоји велики број статистички значајних, високих и умерено високих корелација. Из тог великог броја варијабли, било је потребно утврдити мањи број темељних варијабли или фактора који објашњавају такву међусобну повезаност, што смо урадили путем факторске анализе, и то методом главних компоненти. Од 11 независних варијабли, факторском анализом издвојиле су се три главне компоненте или три фактора, који објашњавају 76% заједничке варијансе целог система.

Карактеристични коренови и објашњени делови манифестних варијабли варијансе

Компоненте	Ламбда	Процент	Кумулативно
1	5.409	49.173	49.173
2	1.577	14.339	63.512
3	1.372	12.473	75.985
Главне компоненте – факторска матрица			
Варијабле	1	2	3
Л	-.379	.668	-.236
Ф	.824	6.779E-02	.252
К	-.473	.733	-.125
ХС	.733	.345	-.381
Д	.896	-.160	-.246
ХУ	.774	.201	-.385
ПД	.643	.178	.444
ПА	.814	-.219	.230
ПТ	.818	.119	-.264
СЦ	.823	.292	.213
МА	1.327E-02	.474	.720

Издвајање својствене вредности најзначајнијих латентних варијабли вршили смо по Гутман-Кајзеровом принципу. На основу добијених података, факторском анализом се може закључити да прва главна компонента представља генерално психопатологију, која се огледа у самооптуживању, самосажалењу и пасивно-агресивном понашању. Први фактор који објашњава 49% укупне варијансе, окупља скоро све клиничке скале, са веома високим засићењем од 0,896 за скалу депресије, затим Ф (0,824); Сц (0,823);

Пт (0,818); Па (0,814); Ху (0,774); Хс (0,733) и најнижим засићењем за Пд, од 0,643.

Друга главна компонента (фактор 2) највише је засићена варијаблама за које одређују приступ тесту, приказивање себе (које има две тенденције: тенденцију ка прикривању патологије или ка отвореном признавању присуства симптома који значе тражење помоћи). Овај фактор окупља скалу Л (са засићењем од 0,668) и скалу К (0,733).

Трећа главна компонента највише је засићена Ма скалом (0,720), која представља активност у стресу, емоционалну зрелост или незрелост, и хиперактивност.

Дакле, на основу факторске анализе зависних варијабли у овом истраживању, можемо закључити да се варијабле групишу у три битна фактора: клиничке скале, приступ тесту и спремност да се психичка енергија конструктивно употреби.

Разлике између верника, оишћие популације и психијатријских пацијената

Циљ овог дела истраживања био је да се установи да ли постоји статистички значајна разлика између испитаника опште популације и верника, као и психијатријских пацијената у систему испитиваних варијабли. Ако постоје статистички значајне разлике, желимо да установимо које варијабле највише доприносе да се узорци испитаника значајно међусобно разликују. Постављени циљ реализован је обрадом података помоћу каноничке дискриминативне анализе.

Психијатријски пацијенти у односу на оишћу популацију

Прво што сматрамо да је потребно изнети од добијених резултата су разлике између здравих и болесних испитаника, или, боље речено, оних који су тестирани на факултетима и у црквама и оних у психијатријским болницама. Тест ММРІ је и намењен у дијагностичке сврхе, те ће наше одређење према резултатима бити најбоље када упоредимо вредности резултата на тесту ММРІ-201 пацијената са вредностима резултата испитаника из опште популације, а онда у нашем истраживању тражимо место верника, који своју религиозност исказују тако што студирају теологију или су верници мале верске заједнице, у коју одлазе редовно (најмање једном седмично) и спремни су да искажу свој верски идентитет, који у друштву није био нарочито на цени.

Овом, дискриминативном анализом, издвојена је само једна дискриминативна функција, статистички значајна за дискриминацију група испитаника у истраживаном дискриминативном простору.

Дискриминативна анализа за ошћину популацију и психијатријске пацијенте

Коефицијент каноничке корелације	.525
Вилкс Ламбда	.724
Chi-square	197.898
Број степени слободе	11
Ниво значајности	.000
Стандардизовани коефицијент дискриминационе функције	
Л	-.061
Ф	.089
К	.206
Хс	.386
Д	.551
Ху	.184
Пд	-.029
Па	.489
Пг	-.104
Сц	-.340
Ма	-.034
Корелације између дискриминативне функције и изворних варијабли	
Д	.879
Ху	.779
Хс	.739
Па	.693
Пг	.603
Ф	.540
Сц	.470
К	-.425
Пд	.360
Л	-.265
Ма	-.113
Центроиди	
Општа популација	-.234
Психијатријски пацијенти	1.432

Аритметичке средине (М) и Стандардне девијације (СД) на варијаблама теста ММРІ-201, на узорку из опште популације (Н = 527) и узорку психијатријских пацијената (Н = 94)

Варијабле	Општа популација		Психијатријски пацијенти	
	М	СД	М	СД
Л	5,65	2,49	4,51	2,49
Ф	5,07	3,22	8,42	5,32
К	13,19	4,20	10,14	4,08
Хс	12,57	3,86	18,44	7,59
Д	12,56	5,73	21,86	8,14
Ху	13,78	4,08	19,63	5,69
Пд	16,23	3,85	18,69	4,55
Па	7,04	3,83	12,01	5,65
Пт	24,08	4,69	29,16	5,94
Сц	26,20	5,17	30,62	6,87
Ма	15,50	2,94	14,92	3,01

Ако нацртамо профил према приказаним резултатима, добро се види да се они, за наш узорак опште популације, на ММРІ савршено уклапају у Т-скор 50, са незнатним повишењем на Пд и Ма скали, које можемо тумачити тако, да је религиозност која доминира у узорку, против конформизма, већине и покорности. Аритметичке средине психијатријских пацијената нешто су испод Т скорa 70, што указује да је психопатологија за две стандардне девијације удаљена од дистрибуције опште популације. Једино је присутан пад Ма скорa и ту се сусрећу наше две дистрибуције. У нашем узорку присутнији су екстровертирани појединци, који су склони предузимљивости и активности. Наиме, хришћани и јесу склони да „вуку“ своје ближње на пут спасења. У узорку психијатријских пацијената, доминирају депресивни елементи и приметна је смањена психичка енергија.

Разлике између студенаџа теологије и студенаџа световних факултета

Циљ овог дела истраживања био је да се установи да ли постоји статистички значајна разлика између испитаника опште популације и студената теологије у систему испитиваних варијабли. Ако постоје статистички значајне разлике, желимо да установимо које варијабле највише доприносе да се узорци испитаника значајно међусобно разликују. Постављени циљ реализован је обрадом података помоћу каноничке дискриминативне анализе.

Овом дискриминативном анализом, издвојена је само једна дискриминативна функција, статистички значајна за дискриминацију група испитаника у истраживаном дискриминативном простору.

Дискриминативна анализа за теологе и световне студенте

Коефицијент каноничке корелације	.406
Вилкс Ламбда	.835
Chi-square	20.837
Број степени слободе	11
Ниво значајности	.035
Стандардизовани коефицијент дискриминационе функције	
Л	-.087
Ф	-.715
К	.215
Хс	-.623
Д	.825
Ху	-.136
Пд	.635
Па	-.108
Пт	.502
Сц	.063
Ма	-.138
Корелације између дискриминативне функције и изворних варијабли	
Пт	.562
Д	.487
Пд	.434
Сц	.286
Па	.200
Ху	.153
Ма	-.099
Ф	-.064
Л	-.027
Хс	-.015
К	-.006
Центроиди	
теолози	.507
световни студенти	-.384

Студенти теологије имају повишен скор на контролним скалама, што указује на могућу неспремност самих испитаника да испоље сопствене негативне карактеристике, као и извесним степеном ригидности. Са аспекта религије флексибилност, компромис и попуштање греху нису позитивне особине, те се ово може протумачити као квалитет религиозности. За вернике је карактеристична наглашена потреба да не чине грех, што је блиско перфекционизму, али и већа осетљивост на учињени грех, када под утицајем рада савести, потискивањем чине подношљивим властити живот.

На скали Пд разлика је значајна на нивоу 0,01 и указује на већи ниво непоштовања људских ауторитета код религиозних. Ако ове резултате упоредимо са резултатима претходних истраживања (Кубурић и Кубурић, 2006), у којима је код религиозних особа наглашенија моралност и емпатичност, можемо их протумачити тако, да је у условима непопуларности религије, секуларизованог друштва, религиозност била карактеристика особа склоних индивидуализму, те се непоштовање друштвених норми односи на прихватање религије као властитог вредносног система, а то се може разумети као смањена способност социјалног прилагођавања.

У цркви као институцији, присутна су многобројна правила понашања, нарочито код адвентиста, и представљају појачан надзор над понашањем. Тако је већ присутна емпатичност у корелацији с моралним понашањем, појачана контекстом закона и надзора у верској заједници. Хетерономна моралност, коју можемо означити као верским легализмом, погодна је као оквир који чува вернике од експериментисања у социјалном прилагођавању и ствара ригидне личности у функцији сигурности. Чување од „греха“ који се скоро увек догађа у међуљудским односима, упућује на социјалну изолацију, која може бити потпуна – монаштво, или групна – различите мале верске заједнице, секте и култови, који постају довољни сами себи, у потрази за спасењем од греха (Вернет, 1997; Коларић, 1987; Ђорђевић, 1990; Hill, 1987).

За узорак студената теологије можемо рећи да су ефикасни, продуктивни и активни, што указује повишење на Ма скали, за коју се зна да има тенденцију повишења код тзв. нормалних профила (инсистирање на сопственом здрављу и нормалности), а са друге стране оцртава чланове узорка као екстравертне, предузимљиве и амбициозне личности.

Разлике између студената православне и протестантске теологије

Аритметичке средине и стандардне девијације на варијаблама ММ-PI-201 за студенте православне (N = 80) и протестантске теологије (N = 88).

Варијабле	Православна теологија		Протестантска теологија	
	М	СД	М	СД
Л	5,07	2,53	5,94	2,41
Ф	5,37	2,88	5,04	2,93
К	12,80	4,49	13,75	4,50
Хс	12,76	3,65	12,56	3,71
Д	13,90	4,99	11,40	5,16
Ху	14,21	3,47	13,14	3,63
Пд	16,80	3,52	16,70	3,87
Па	7,49	3,73	7,27	3,58
Пт	25,59	4,45	24,49	4,39
Сц	27,31	4,83	26,68	4,59
Ма	15,94	2,93	15,57	2,99

Анализа варијансе за студенте православне и протестантске теологије показује да разлика постоји једино на варијаблама Л (0,05) и Д (0,01), што указује на повишење на скали Л код студената протестантске теологије и већи ниво депресивности код студената православне теологије. Повећана потреба да себе скривају и да о себи дају лепшу слику може бити проузрокована појачаним неуротицизмом или пак, моралношћу. И једна и друга карактеристика пронађена је у ранијим истраживањима (Кубурић, 2013).

Дискусија резултата истраживања

Интерпретације ММПИ кретале су се од анализе појединачних скала, преко комбинације најизраженијих, до секвенцијалног и типолошког приступа. Анализа профила, базирана на међуодносу појединих скала и на два (евентуално трима) најповишенијим скалама, показује да је најраспрострањенији принцип интерпретације ММПИ који захтева изузетно клиничко искуство (Биро и Бергер, 1981). У овом истраживању, нисмо се бавили појединачним профилима и њиховом анализом, већ групама испитаника и њиховим међусобним разликама. Статистички значајна разлика, на појединим скалама, указује на тенденције које су присутне и карактеристичне за групе које упоређујемо.

Поједине тврдње у упитнику, могу нам послужити за боље разумевање разлика између религиозних и нерелигиозних испитаника. Тако, тврдња под редним бројем 91, гласи: „Ја тачно знам ко је одговоран за већину мојих потешкоћа“. У разумевању верника, обично се односи на кушача људског и Божјег непријатеља. Неколико пута се у току тестирања поставило питање да ли се ове тврдње односе само на људе. Наиме, то да неко покушава да утиче на његов живот, мисли, понашање, може да се односи на Бога, или пак на његовог непријатеља. Верник је свестан значаја тих бића за властити живот, и њима придаје већи значај него утицајима који врше људи. Веровање у Бога чини, с једне стране, особу шире свести и другачијег доживљавања реалности. Не можемо све што је религиозно, протумачити као патолошко. Као и све у животу, и религиозност може бити здрава, али и болесна, зависно од појединца и његове способности да веровање стави у функцију здравог начина живота, или пак да веровање постане фактор који га одвлачи од здравог начина живота. О разлици између визије и халуцинације, лепо је писао Владета Јеротић (1997).

Тврдња 147 гласи: „Претерано сам пио алкохолна пића.“ Коментар једног верника је био: „Јесам пио алкохол, живео сам таквим животом. Али ја више не пијем, сваки нормалан човек не пије претерано“. Има непрецизних питања, која могу да буду двоструко протумачена: „Радио сам све и свашта, али не радим сада, мој живот се потпуно променио.“ Овакав коментар указује на позитиван допринос религије слободи личности од порока, и усмеравања на здрав стил живота.

О значају граница које религија поставља, говори један верник, који примећује: „Кад бих ја посумњао у закон, мени би се све остало срушило“. Сигурност заснована на правилима која поставља свемоћни Бог. У жељи да помогне другим људима да изађу из властитога хаоса, веома се труди на научном доказивању постојања Бога. Његова је идеја да прво треба радити на когнитивном усвајању знања о Богу, па ће та убеђења деловати на емотивну сигурност. Наиме, кад човек поверује у Бога, следећи корак јесте упознавање Бога, ко је и какав је у односу на човека. Неминовно долази страх од властите грешности и недостојности. Шта Бог очекује и тражи? Усмеравање себе у правцу Божјих захтева, пут је моралности. И већ овде, отвара се проблем психичког стања особе која је доживела религијско искуство. Питање је: Колика је оптимална мера религиозности, која омогућава сазревање личности до аутономне моралности, без психопатолошких последица?

Постоји тип религиозности која је усмерена оптуживању себе и поништавању животне радости и елана који води у активност и радост остваривања, као да подржава психопатологију. Повлачење од живота, жеља да се престане с рађањима, до нестанка и пасивности, више је деструктивно, него конструктивно понашање, против живота, против активности, против сексуалности, против везивања. Повлачење у своју индивидуалност, без кому-

никације са спољашњим светом, такође у религијском искуству може представљати највиши облик религиозности, који је испуњење и радост сусрета снажних личности у вери. Но, тумачење је увек у контексту самог живота појединца и његовог окружења.

Хришћански верници нагињу активном животу, који осваја друге људе. Мисионарске активности, музика, молитва, све је то у функцији придобијања људи за вечни живот. Прићи другој особи више није невоспитано понашање, већ императив придобијања душа за Христа. Због осећања пролазности живота и важности задатка спасавања људи, ниво функционисања се подиже, не из унутрашње потребе која извире из патологије појединца, већ из задатка који ангажује све потенцијале.

Према истраживању Јелене Влајковић (1998), за успешнији и мање ризичан ток кризе, од великог је значаја социјална подршка, коју особа у кризи прима од своје непосредне околине. Унутрашњи лоикус контроле и временска оријентација ка будућности, такође су у вези са успешнијим током кризе. Скоро све религије нуде заједницу верника, која има могућност да, као проширена породица, понуди социјалну подршку сваком вернику. Функција интеграције верника, путем заједничког веровања и учествовања у обредима, омогућава сигурност и заштиту, нуди наду у будућност, која превазилази оквире овоземаљског живота. Зато спонтано осећају да је у цркви могуће пронаћи мир и смисао живота, посебно адолесценти, када и сами доживљавају немире у себи, услед процеса сазревања и преузимања улога одраслих. Они радо приступају верској заједници која понуди стабилан вредносни систем и границе које нуде сигурност.

ЗАКЉУЧАК

Према резултатима истраживања, сазнајемо да су разлике између здравих и болесних испитаника значајне на свим варијаблама, док су разлике између група верника незнатно присутне само на неким варијаблама. На основу факторске анализе зависних варијабли у овом истраживању, издвајају се три битна фактора: клиничке скале, приступ тесту и спремност да се психичка енергија конструктивно употреби. Према резултатима дискриминативне анализе, потврђене су полазне хипотезе да не постоје статистички значајне разлике између припадника православне и протестантске вероисповести у Србији на клиничким скалама. Такође није значајна разлика између верника и опште популације по питању менталног здравља. Разлике су присутне на скалама које мере приступ тесту и спремност да се о себи говори на отворен начин, и на трећем фактору, који представља спремност да се психичка енергија конструктивно употреби.

У тумачењу резултата, предност дајемо идеји да се религиозни испитаници, у свом менталном функционисању организују тако што се ослања-

ју на верска учења, која формирају вредносни систем и морално понашање. За православне вернике, као доминантну верску заједницу традиционалног типа, значајни су верски обреди и заједништво, које даје врсту сигурности и осећај припадности. Верске норме такође су значајан ослонац менталном здрављу, будући да дају сигурност и ослонац у менталном функционисању и препознавању граница.

Религија као рационализација патње и Црква као терапијска заједница, омогућавају кагарзу кроз обреде, уз когнитивни механизам разумевања спасења. Суочени с властитим страхом и неизвесношћу пред животом, упитани о смислу живота и зачуђени пред богатством неостварених могућности које нестају за трен, интелигентни и когнитивно и емоционално, млади људи траже систем, довољно моћан да обезбеди сигурност и редукује анксиозност. Као психологија, и теологија нуди могућност бољег разумевања себе, путем сазнања, и могућност активног помагања другима. Систем верске институције, утемељен на традиционалним вредностима и организован по провереном моделу, који интегрише све аспекте сазнања и деловања, од верског учења, до ритуала и мистичног искуства.

Смисао живота који нуди религија, једна је од њених основних функција. Виктор Франкл (1981; 1982; 1985), у својој логотерапији, препознаје значај религије у лечењу менталних болести. Владета Јеротић пише (1997) да хришћански индивидуациони пут није никакав пут који води блаженом стању човека без конфликта, без страха, без сумње; тај пут није никаква небеска хармонија на Земљи, без доживљаја кривице и без кривице. Али, тај пут је осмишљен пут, на коме се сваки нови страх или нова кривица, доживљавају као позив Божији на даље усавршавање према „мери и пуноћи реста Христовог“.

Међутим, та прва фаза у религији, која изазива осећање грешности код верника, има функцију изазивања потребе за избором оријентације и правца кретања, рада на себи и својој личности, свом спасењу од греха. У процесу обраћења, при сусрету с Богом, човек се осећа сићушним. То осећање бола мотивише човека да тражи помоћ од Бога, опроштење и спасење, које свака теологија омогућава на различите начине. Обреди крштења и прања ногу, у хришћанству на симболички начин скидају кривицу с човека и враћају самопоштовање, које се прима путем повезивања са чистим и моћним, у симболу белих хаљина. Оправдање вером моћно је средство у теологији, које има психотерапеутске ефекте.

Православна теологија, према резултатима овог истраживања, као да негује неку тугу. Осећање кривице, присутно у свести верника, упућује на стил живота прожет патњом. Свечи су обично били мученици, који су кроз патњу дошли до светости. Патња се, као искуство прочишћења, понекад и призива, и живи се с њом. Међутим, у протестантској теологији, постоји потреба да се патња избегне, да се симболички доживи у обредима и ослобо-

ди од ње путем рада, реда и одговорности, што значи организованог стила живота, који се постиже интернализацијом верских норми у процесу индивидуализације.

Хришћанска нада заснива се на трпљењу зла и активним показивањем добра. Наравно, више у теорији него у пракси. Међутим, на нивоу психичког функционисања, можемо приметити да су код хришћанских верника наглашене карактеристике личности изоштрене савести и сниженог прага осећања грешности. У исто време присутно је самопрецењивање, верници мисле о себи да су моралнији од других људи, и непријатељство које се манифестује у самооптуживању и већем незадовољству према „свом телу“ у коме препознају агресивне и сексуалне нагоне. Распетост између „моћи и хтети“ коју Апостол Павле исказује речима: „Ја несрећни човек! Ко ће ме избавити од тела смрти ове?... Јер хтети имам у себи, али учинити добро не налазим.“ (Римљанима 7, 24.18 П)

Спасење – вера и/или дела, оријентација ка моделу Бога, распетог и васкрслог Христа, даје могућност трагања за властитом равнотежом и мером у верском животу. Претеривање у било ком правцу, симптом је психопатологије. Парадокс и јесте у томе да тек онда, када се човек преда спасењу вером и одустане од добрих дела, добра дела постају фактор спасења, јер награда нема места у моралу. Хришћанство пуна два миленијума омогућава задовољавање духовних потреба човека и нуди меру развоја личности која иде од развијања поверења у себе, другог човека и Бога, до самоостварења у индивидуационом процесу, који омогућава аутономну моралност и одговорност према животу. Хришћански перфекционизам у исто време буди оптимизам, али и омогућава депресију, која је повезана с неразумевањем, разочарењем или неуспехом у хришћанском животу.

Литература

- Allen B. (1990) *Personality, Social and Biological Perspectives on Personal Adjustment*, Brooks/Cole Publishing Company, A Division of Wadsworth, Inc.
- Allport G. (1953) *The Individual and his Religion*, New York: The Macmillan Company.
- Амфилохије, митрополит црногорско-приморски (1994) Улога религије у опстајању људске заједнице, у: *Религија и душевни животи човека*, Зборник радова, Београд.
- Бергер Ј. (1984) *Психодијагностика*, Друго измењено и допуњено издање, Нолит, Београд.
- Биро М. и Бергер Ј. (1981) *Практикум за примену и интерпретацију MMPI*, Београд: Савез друштва психолога Србије.
- Благојевић М. (2013) Савремена религиозност студената и десекуларизација српског друштва, у: Благојевић, М., Јабланов Максимовић, Ј. Бајовић, Т. (ед). *Постсекуларни обрт: религијске, моралне и друштвено-политичке вредности студената у Србији*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију (Центар за религијске студије), Фондација Конрад Аденауер и Центар за европске студије.
- Collins G. (1988) *Christian Counseling, A Comprehensive Guide*, Word Publishing, Dallas, London, Vancouver, Melbourne.
- Делимо Ж. (1986) *Грех и страв, Стварање осећања кривице на Зајугу од XV до XVIII века*, I и II, Књижевна заједница Новог Сада, Дневник.
- Ђорђевић Д. (1990) *О религији и атеизму*, Прилози социологији религије, Градина – Ниш и Стручна књига – Београд.
- Frankl V. (1981) *Nečujan varaj za smislom*, Naprijed, Zagreb.
- Frankl V. (1982) *Zašto se niste ubili*, Zagreb: Oko tri ujutro.
- Frankl V. (1985) *Bog podsvijesti*, Psihoterapija i religija, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
- Gill J. (1969) The Psychology of Religious Development, u: *Clinical Psychiatry and Religion*, International Psychiatry Clinics, Vol. 5, No.4. pp. 5–18.
- Хамилтон, М (2006) *Социологија религије*, Београд: Клио.
- Hill M. (1987) Sect, u: Eliade M. (ed.) *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan, New York, London.
- Хрњица С. (1982) *Зрелости личности*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд.
- James W. (1990) *Raznolikosti religioznog iskustva, Studija ljudske prirode*, Zagreb: Naprijed.
- Јеротић В. (1997а) *Хришћанство и психолошки проблеми човека*, Богословски факултет Српске Православне Цркве, Београд.
- Јеротић В. (1997б) *Мистичка станања: визије и болести*, Друго издање, Горњи Милановац: Лио и Ваљево: Интелекта.
- Кецмановић, Д. (2001) Да ли је одређење душевног поремећаја вредносно неутрално?, *Психијатрија данас*, Вол. 33. 3–4:239–257.
- Koenig, H., McCullough, M. and Larson, D. (2001) *Handbook of Religion and Health*, Oxford University Press.
- Kolaric J. (1976) *Kršćanin na drugi način*, Veritas, Zagreb.

- Коларић Ј. (1987) *Неки аспекти интерпретације Библије код малих вјерских заједница*, Марксистичке теме, 3–4. Ниш, стр. 93–106.
- Кубурић З. (1996) Религија и полне разлике, *Социолошки преглед*, Vol XXX, No. 4, 1996. pp. 429–455.
- Кубурић З. (1997) Однос између емпатије и религиозности, У: Јоксимовић, Гашић-Павишић и Миочиновић (ед), (1997) *Васпитање и алируизам*, Зборник института за педагошка истраживања, Београд. 1997. pp. 291–307.
- Kuburić, Z. (1999). Hrišćanstvo i psihičko zdravlje vernika. U: Z. Kuburić i M. Vukomanović (ed.). *Hrišćanstvo, društvo, politika*. Niš: JUNIR godišnjak – godina VI, 75–88.
- Кубурић З. (2009) *Порогица и психичко здравље геце*, Београд: Чигоја штампа.
- Kuburić, Z. i Kuburić-Borović, M. (2009). Revitalization of Religion in the Balkans. U: Danijela Gavrilovic (Ed). *Revitalization of Religion – Theoretical and comparative aproaches*. Niš: YSSSR, 2009, 45/56.
- Kuburić, Z. (2010). *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca*. Novi Sad: Centar za empirijska istraživanja religije.
- Kuburić, Z. (2013). *The Self-image of adolescents in the Protestant Family*, Mellen Press.
- Zorica Kuburić i Ana Kuburić (2006). Differences between Secular and Spiritual Identity, *Sociology*, Vol. XLVIII, No. 1, January–March, 19–37.
- Kuburić, Z. and Moe, C. (ed.) (2006). *Religion and Pluralism in Education*, Comparative Approaches in the Western Balkans. Novi Sad: CERi in cooperation with the Kotor Network
- Кубурић, З. и Зуковић, С. (2010). *Верска настава у школи*. Нови Сад: Центар за емпијска истраживања религије и Савез педагошких друштава Војводине.
- Кубурић З. и Гавриловић, Д. (2012). Веровање и припаданње у савременој Србији, *Религија и толеранција* 19. 201–213.
- Lemke, E. and Wiersma, W. (1969) *Principles of Psychological Measurement*, Houghton Mifflin Compan, Boston.
- Марић Ј. (1995) *Клиничка психологија*, шесто прерађено и допуњено издање, Београд.
- Мое, С. (2008) *Images of the Religious Other*. Novi Sad: CEIR.
- Олпорт Г. (1969) *Склоп и развој личности*, Култура, Београд.
- Свето писмо старог и новог завета*, Британско и инострано библијско друштво, Београд.
- Smith, C. and Faris, R. (2002) *Religion and the Life Attitudes and Self-images of American Adolescents*, a research Report of the National Study of Youth and Religion, Number 2. University of North Carolina at Chapel Hill.
- Тошевски, Ј. (1994) *Планета жена*, о дејству и еволуцији сексуалности жене и мушкарца. Папирус.
- Шушњић Ђ. (1998) *Религија*, Чигоја штампа, Боград.
- Вернет Ж. (1997) *Секције*, Плато & XX век, Београд.
- Влајковић Ј. (1998) *Животне кризе и њихово превазилажење*, Плато, Београд
- Weber M. (1989) *Protestantska etika i duh kapitalizma*, 2. izdanje, „Veselin Masleša“ и „Svjetlost“, Sarajevo.

Zorica Kuburic

University of Novi Sad
Faculty of Philosophy
Zorica_Kuburic@ceir.co.rs

Ana Zotova

Associate research at CEIR (The Center for Empirical Researches)
Faculty of Philosophy, Novi Sad
Serbia
anarzotova@gmail.com

RELIGION AND MENTAL HEALTH

Abstract

The topic of this research is the analysis of the relation between religiosity and mental health of believers of the Orthodox and Protestant churches in comparison to the general population and the population of psychiatric patients in Serbia. The main goal of the research was to examine effects that religiosity had on mental health, as well as to examine whether there was a difference between different types of religiosity and religious affiliation (churches and sects). This comparative research was conducted in Belgrade and Novi Sad between 1998 and 2013. The sample was comprised of 621 respondents. According to results, there are differences between healthy and ill respondents that are significant on all variables, while differences between different groups of believers can be observed only on some variables. Questions that this paper seeks to answer are: Which variables related to mental health are influenced by religion, and does religion improve or imperil mental health? In what way does the society establish criteria for evaluating the other and the different and in how does this reflect on self-image? These and numerous other questions asked during the work open the possibility of practical application of this research.

Keywords: *Religiosity, Mental health, Orthodox, Adventists, Pentecostals, Baptists*

Дејан Ђуричић
Православни Богословски факултет
„Свети Василије Острошки“ Фоча
djuricicdejan@yahoo.com

УДК: 316.644:2(497.11)"2010";
316.74:2
Прегледни рад
Примљен: 04.09.2013.

СОЦИОЛОШКИ ИНДИКАТОРИ ВЕРСКЕ ДОГМАТИКЕ У ИСТРАЖИВАЊУ РЕЛИГИОЗНОСТИ ГРАЂАНА СРБИЈЕ ИЗ 2010. ГОДИНЕ

Резиме

Улога религије у посткомунистичком друштву Србије је веома интензивна. Новосаздане амбијенталне околности захтевале су пошребу за реванелизацијом, па би се почетиак деведесетих година из њих разлоја могао тумачити као процес ревитализације православља и афирмације његове друштвене улоге. Иако је већина оних који сматрају да је религија истински носилац културној и националној идентитетској српској народа, без чије улоге он не би могао да одоли историјским искушењима модерне цивилизацијске епохе, ипак има и оних који сматрају да религијски систем има преодминантну улогу, и који захтевају његову маргинализацију, зарад веће секуларизације. С тим у вези Хришћански Културни Центар из Београда, уз финансијску подршку центара за Европске студије из Брисела и Фондације Конрад Аденауер из Берлина је сировео емпиријско истраживање друштвене релевантности религије у Србији. У раду ћемо се посебно осврнути на индикаторе верске догматике, који насупрот индикаторима верске самоидентификације показују алармантну ситуацију на пољу познавања догматских питања власитије вере од којих су најважнија питања о Боју, васкрсењу, рају и паклу итд.

Кључне речи: *религиозност, индикатори/димензије религиозности, конфесионална самоидентификација, верска догматика, догмати.*

Крај осамдесетих и почетак деведесетих година носио је са собом политичке промене, али и промене на плану преосмишљавања односа са религијским заједницама. Српска Православна Црква, као верни чувар народног, културног и духовног идентитета добија све већу улогу у друштвеном животу. Суштинским променама у друштву је погодовала дуготрајна економска и општа друштвена криза југословенског социјалистичког друштва, али и духовни вакум који се створио за време милитантног атеизма. Ревитализација религије означавала је промене, не само на спољашњем социјално-друштвеном плану него и унутар самих конфесионалних заједница ко-

је су морале надирућем броју верника да пруже одговоре на нека егзистенцијална и догматска питања. У том периоду све је већи број оних који су од декларисаних атеиста, постајали верници. Таква „перестројка“ захтевала је снажан интелектуални и духовни блок унутар самих верских заједница, које су морале на адекватан начин да консолидују новосаздану верску структуру.¹ Тај посао захтевао је огромне напоре и шта више, рад на њему продужава се до данашњег дана будући да је религијска слика према последњим социолошким истраживањима показала да је заинтересованост грађана Србије за религиозност на завидном нивоу. С тим у вези јако је битно истраживање о религиозности у Србији 2010. године које је спровео Хришћански културни центар у сарадњи са Центром за европске студије и Фондацијом Конрад Аденауер. У уводној речи ове публикације изложени су циљеви емпиријског истраживања, односно да се „утврди типологија верника у Србији, њихови мотиви религиозности, однос према религији и религиозним установама, њихова перцепција вере (религије), као и друштвена улога Црква и верских заједница.“² Истраживање је вршено у периоду од јула до де-

1 Мора се имати у виду врло важна чињеница, а то је да су се верске заједнице, конкретно Српска Православна Црква (даље у тексту СПЦ) сусреле са готово у потпуности новом друштвено-правном ситуацијом. Наиме, после више деценијског латентног прогона, и маргинализовања СПЦ се нашала очи у очи са новом реалношћу која је захтевала њен ефикасан одговор. Будући да је после закона из социјалистичке Југославије (закон из 1953. г. и 1977. г.) којима је регулисан правни положај верских заједница, на делу био одређени вакуум све до 1993. године када је донешен Закон о верским заједницама, па опет слична слика, све до 20. априла 2006. године када је коначно урађен Закон о црквама и верским заједницама, који је квалитативно уредио односе између државе и Цркве. Овде треба напоменути и то да су до 1945. године средње верске школе биле у саставу државног система образовања, па самим тим и под стручно-педагошким и административним старањем и надзором надлежног државног органа. Од 1945. године средње верске школе су искључене из јавног система образовања, а њихово оснивање, финансирање, организација, програм, кадрови су у потпуности прешли у надлештво црква и верских заједница. Доктор Милан Радуловић, некадашњи министар у Влади Републике Србије 2004–2007. године у својој књизи *Обнова Српског државно-црквеног права* изводи закључак да је прогон средњих верских школа из јавног система образовања проузроковао низ негативних последица које до данашњег дана нису отклоњене. / Радуловић, М., *Обнова српског државно-црквеног права*. Фондација Конрад Аденауер, Хришћански културни Центар: Београд, 2009. стр. 47; Што се тиче високог теолошког образовања у Србији оно се одвијало у сличним условима као и средњошколско школовање. Православни Богословски факултет који је учествовао у оснивању Београдског универзитета 1905. године био је искључен са тог Универзитета 1952. године, па је од тада па све до 2004. године био финансиран искључиво од Цркве. Због великих материјалних тешкоћа и губитака у којима је била Црква број студената који је уписивао и завршавао високе школе је био доста мањи од стварне потребе. Због оваквог третмана државних власти према Српској Православној Цркви створен је дефицит високообразованог теолошког кадра, који се показао тек када је верска настава поново враћена у школе. Више о овом проблему видети у: Радуловић, Милан. *op. cit.*, стр. 46–76.

2 Радић, Т; Павић, Центнер В. Увод у студију. // *Религиозност у Србији 2010. [Истраживање религиозности грађана Србије и њиховог става према процесу европских интеграција]*. /ed. Андријана Младеновић. Хришћански културни центар, Центар за европске студије, Фондација Конрад Аденауер: Београд, 2011. стр. 6

цембра 2010. године на репрезентативном узорку за територију Републике Србије без Косова и Метохије са 1219. испитаника.³ Групе су у допунском узорку планиране са по 60 испитаника за католичку, исламску и јудаистичку вероисповест, и 120 за протестантску. Квоте у додатном узорку су одређене према полу и старости, али и према присутности појединих вероисповести у основном узорку.⁴ Допунски узорак изведен је методом личног контакта и препоруке⁵ за разлику од репрезентативног узорка који је обављен путем методе систематског корака и последњег рођендана са три враћања на адресу. Додатни узорак имао је 285 испитаника исламске, јудаистичке, католичке и протестантске вероисповести, што укупно чини 1054 испитаника.⁶ Ово истраживање дотицало се не само питања о ставовима верника према друштвеним проблемима и изазовима, него и на питања односа према Европској унији, евроинтеграцијама, европским вредностима, али, и питања о односу према екуменском покрету и интеррелигијском дијалогу. Ми ћемо се пак, у овом раду базирати само на ставове конвенционалних верника о питањима која се тичу догматског садржаја њихове вере.

Актуелна историјска улога традиционалних цркава и верских заједница, одређена је двојаким токовима: са једне стране, постојећом религијском структуром⁷ која сведочи о (не) религиозности народа у Републици Србији и општим историјским и друштвеним циљевима које би једно модерно демократско друштво требало да следи. По мишљењу социолога др. Мирка Благојевића досадашња социолошка и јавно мњењска истраживања у Србији: „нису показала само снажан конфесионални, проправославни консензус, декларисану религиозност и веру у Бога, него и идејни синкретизам, аморфност религиозне свести, селективност веровања у догматске поставке хришћанства и проблем адекватног практичног религиозног понашања, односно црквености и то у самој верничкој популацији.“⁸ У раду ћемо посебно истраживати проблем селективности веровања у догматске поставке хришћанства, и шта та селективност може да проузрокује. Исти социолог такође скреће пажњу на методолошке проблеме код извођења синтетичких закључака о религијској ситуацији на одређеном конфесионалном про-

3 Радић Т., Павић, Центнер В., *op. cit.*, стр. 10.

4 *Ibid.*, стр. 11.

5 Snowball method.

6 Кубурић, З., Гавриловић, Д. *Веровање и иррипација у савременој Србији*. // Религија и толеранција. (18) 2012. стр. 206.

7 И према попису становништва из 2002. године, 95% грађана је изјавило да осећа припадност некој од цркава и верских заједница, као атеисти се изјаснило 0,53% становника, а око 4,5% се није изјаснило или није јасно исказало своју религијску опредељеност. - Радуловић, М. *op. cit.*, стр. 60.

8 Благојевић, М. *Религијско-конфесионална идентификација и вера у Боја грађана Србије*. // Филозофија и друштво. XXIII (1), 2012., стр. 44–45; а такође у: Благојевић, М., *Актуелна религиозност грађана Србије*. // Религиозност у Србији 2010. *op. cit.*, стр. 45.

стору.⁹ Поред проблема операционализације основних појмова истраживања, ту је и време истраживања са свим специфичностима друштвено историјских околности и културних образаца у којима конфесије, и друштвене групе егзистирају. Такође, социолози се слажу са чињеницом да је религиозност исувише неједнозначна духовна појава да би се могла обухватити бројкама и проценама и да статистика у социолошким проучавањима има само помоћну улогу, јер се од ње полази али никада не завршава истраживање религије.¹⁰ Тако, Вилем Џејмс по многима један од оснивача области психологија религије, у свом делу Варијетети религиозног искуства, врши класификацију религиозности и на једну страну поставља институционализовану религиозност која се бави стварима које се тичу теологије, церемонија и организације верника, а на другу страну ставља личну религиозност а која се тиче самог појединца, његове савести, свесности, беспомоћности и некомплетности.¹¹ Ова врста религиозности је повезана са личним, мистичним искуствима и независна је од друштва.¹² Што се тиче религиозности која се појављује на територији Србије, према анализама података она може указати на одређене трендове. Ти засебни трендови религиозности према З. Кубурић и Д. Гавриловић су следећи:

1. Доминација религиозности у транзицијском периоду је важан фактор хомогенизације и интеграције.
2. Ставови о религији код грађана постају јаснији.
3. Број верника расте у већини типова религиозности.
4. Смањује се број псеудоверника, неверника који се понашају као верници.
5. Број оних који практикују лични религиозност, не припадају ни једној верској заједници остаје исти, релативно је низак.
6. Број атеиста са „научним погледом на свет“ опада у корист оних који заузимају теистички и пантеистички поглед на свет.¹³

Због немогућности прецизног одређивања феномена религијског искуства, социолози и психолози религије прибегавају посредном дефинисању, при том користећи помоћне индикаторе или различите димензије религиозности. У приступу овом проблему Чарлс Глок и Родни Старк се ослањају углавном на петодимензионално истраживање. Када је 1969. године би-

9 Благојевић, М., *Стихистички показатељи религиозности и ревијализација православља: стварности или мити.* // Теренска истраживања- поетика сусрета. Институт САНУ: Београд, 2012., стр. 53

10 Благојевић, М., Везаност за православље у оквиру статистике: Социолошко мерење црквености. // Теме. XXXIV (1). 2010., стр. 134

11 Станојковић, Н., Петровић, Н. *Погледи на религију у теоријама психолога прве половине XX века.* // Религија и толеранција. (14). 2010., стр. 272–273.

12 Станојковић, Н., Петровић, Н. *op. cit.*, стр. 273.

13 Кубурић, З., Гавриловић, Д. *Веровање и припадање у савременој Србији.* // Религија и толеранција. (18) 2012. стр. 203.

ло извршено значајније социолошко истраживање религиозности у Риму, поред ових пет димензија религиозности укључене су још две: степен припадности религијској скупини и првобитна мотивација испуњавања верске праксе.¹⁴

У склопу истраживања црквене религиозности, у контексту развијања вишедимензионалног приступа религији и религиозности развиле су се две интелектуалне традиције. Једна је религијско припадање објашњавала као социјално колективну а друга као појединачно субјективну појаву. При изучавању субјективног приступа требали би имати у виду Алпертов концепт религиозне оријентације, (настао средином 50-их година XX века) сагласно коме се религиозност дели на интринзичку и екстринзичку. Главни мотив код интринзичке религиозности се налази у самој религиозности. Религиозност је интернализована без икаквих резерви.¹⁵ Све остале активности и потребе имају мањи значај и укомпоноване су са религијским принципима. Екстринзична религиозност је више инструментална, она која „служи“, базирана на мотивима заштите, прихватања од социјалне групе и у функцији је остваривања неких других потреба као што су сигурност, бољи социјални статус итд.¹⁶ Према Алпорту интринзичка религиозност јесте религиозност која се живи, а екстринзична религиозност јесте религиозност која се користи.¹⁷ Алпортов рад је био значајан за емпиријске радове који су уследили, поготово напори за рашчишћавањем психолошких и религијских корелата предрасуда, нетолеранције и етноцентризма.¹⁸

Да би једно емпиријско истраживање било што квалитетније, потребно је у то истраживање уврстити мноштво индикатора, не би ли се створила уравнотеженија и прецизнија слика религијске ситуације на одређеном професионалном простору.¹⁹ То изискује и сам феномен религиозности и немогућност његовог прецизнијег научног одређивања. Због тога социолози прибегавају његовом посредном дефинисању и служе се помоћним индикаторима или димензијама религиозности.²⁰ Већина аутора је сагласна, да је ради добијања тачније и целовитије слике феномена религиозности у истраживањима важно користити и квалитативне (као што су интервјуи, анализа садржаја докумената као што су дневници и аутобиографије религиозних људи) и квантитативне (нпр. упитници и тестови) методе. Наравно треба имати у виду и то да „религиозност сама по својој природи укључује димен-

14 Jukić, J. *Budućnost religije. Sveto u vremenu svjetovnosti*. Split, 1991. str. 21.

15 Душанић, С. *Психолошка исцраживања религиозности*. Бања Лука, 2007., стр. 16.

16 Душанић, С. *op. cit.*, стр., 16.

17 Нав. према: Душанић, С. *op. cit.*, стр., 16.

18 Marinović-Jerolimov, D. *Višedimenzionalni pristup u istraživanju religioznosti: smjernice za istraživanja u Hrvatskoj*. // Društvena istraživanja. 6 (20) 1995., str. 840.

19 Благојевић, М., *op. cit.*, стр. 135.

20 Tadić, S. *Religiozno iskustvo - neistraživana i/ili neistraživa dimenzija religije i religioznosti*. // Društvena istraživanja. 3 (35) 1998. str. 360.

зије које се не могу умјетно створити за саму сврху проучавања, те да неки други њезини видови надилазе оквире природнознанствених могућности. Према томе, психологијским методама не могу се расвијетлити сви аспекти религиозности²¹. У социолошкој науци је, дакле, извршен прелаз са једнодимензионалних на вишедимензионална истраживања. Руски социолог, модерног доба Сергеј Лебедев све индикаторе/димензије је поделио на три групе. У прву групу спадају индикатори који се тичу самоидентификације испитаника, у шта спадају религијска и конфесионална самоидентификација, друга група су индикатори верске догматике, односно показатељи веровања у основне догматске поставке, или пак, у сујеверна веровања, у реинкарнацију, астрологију и друге системе идеја. Трећу групу индикатора чини све оно што се односи на свеукупну религијску праксу, и начин живота верника који припадају одређеној религијско-културној традицији.²² Ту спада на пример интезитет одласка у цркву, практиковање исповести, причешћа, одлазак на ходочашћа итд. Међутим, раније је преовладавао нешто другачији став у вези са моделитетима религиозности тако да су амерички социолози М. Б. Кинг, и Р. А. Хант, помоћу факторске анализе одредили чак једанаест начина или индикатора на које се може бити религиозан. Међу њима, најважнији су признавање вере, побожност, укључење у цркву, похађање обреда, религиозно понашање, организацијска делатност.²³ Предност ове типологије није само што комбинује најбољи увид из већине претходних покушаја да се измери религиозност, него што одређује низ нових мера за сваку димензију посебно.²⁴ Међутим, највећи допринос за емпиријско истраживање феномена религије и религиозности дали су Чарлс Глок и Родни Старк, које смо горе већ поменули а који су први увели у употребу пет главних индикатора религиозности, помоћу којих истраживање нуди најбољу могућност интерпретације, а задовољава и са концептуалног и статистичког гледишта. Прва димензија у овом методолошком концепту јесте димензија јачине верског уверења испитаника, друга је димензија религиозног искуства, трећа димензија религијске праксе, четврта димензија религијске спознаје односно религијског знања, где се утврђује колико људи заправо знају о садржају своје религије и пета димензија представља свеобухватну димензију последица на морални живот људи, односно индикатор утицаја верског уверења на свакидашњи човеков живот.²⁵ Ове димензије религиозности су

21 Pivčević, T. *Konstrukcija upitnika religioznosti za pripadnike katoličke vjeroispovesti i provjera nekih njegovih mjernih karakteristika*. Diplomski rad. Zagreb, 2005. str. 4.

22 Више о овоме погледати код: Благојевић, М., *Судицијски показатељи религиозности и ревидијализација православља: сиварности или мисти*. *op. cit.*, стр. 53–58

23 Tadić, S. *op. cit.*, str. 361.

24 Jukić, J. *op. cit.*, str. 22.

25 Нав. према: Сремац, С. *Психолошки аспекти религијског искуства и његово утицаје на конверзије*. Религија и толеранција. (9) 2008., стр. 73.

релативно независне аутономне једна од друге.²⁶ Изучавање сваког засебног индикатора/димензије захтева мултитеоријски и вишедимензионални приступ. То значи да је уз вишедимензионални приступ овом слојевитом феномену потребно и интердисциплинарно истраживање.²⁷ Према Мариновић-Јеролимов Д., истраживања појединих димензија религиозности припадају истраживањима са аспекта структуре појаве, те их треба посматрати као један, незаобилазан начин гледања на појаву помоћу кога сазнајемо више и о појединим димензијама и о њиховом међусобном односу, али да се целовит увид добија тек када га повежемо са другим теоријским приступима и полазиштима.²⁸ Она указује и на то да доминантност поједине димензије религиозности указује на тип верника, уз наравно читавање још неких детерминанти као што су тип личности, социокултурни контекст итд.²⁹

На овом месту сасвим је коректно скренути пажњу на још неке јако битне чиниоце при истраживању емпиријски добијених податка. Наиме, применом метода емпиријске социологије откривају се само оне реакције испитаних верника које су у неком облику пре већ стандардизоване у упитницима и анкетама и које у њима имају свој специфичан облик и намену. Ово значи да је у начину обликовања и избору метода већ садржана имплицитна дефиниција онога што мора бити држано као вера, стога погрешан одговор у анкети не представља знак одсутности вере, као што ни тачан одговор не осигурава аутентичност у вери.³⁰ Истичемо чињеницу, коју многи социолози узимају као правило, да емпиријско истраживање религиозности тек донекле може да покаже слику религиозности и то првенствено како га оно види. Сама религиозност је много дубља појава, која је подручје душевног, неистраживог, а понекад и неизрецивог да би могли бити приказана бројкама, статистикама и оквирена у неке схеме.

За професорку Зорицу Кубурић оваква истраживања показују да се у пракси могу пронаћи модели „веровање без припадања“, „веровање и припадање“ али и „припадање без веровања“.³¹ Она даље констатује да су номинални верници управо они који највише збуњују у процени реалног стања на терену.³² На примеру Западне Европе можемо закључити да је истакнутије „веровање без припадања“ у том смислу да су људи престали да при-

26 Tadić, S. op. cit., str. 362.

27 Ibid., стр. 362.

28 Marinović-Jerolimov, D. *Višedimenzionalni pristup u istraživanju religioznosti: smjernice za istraživanja u Hrvatskoj. // Društvena istraživanja*. 6 (20) 1995., str. 838.

29 Marinović-Jerolimov, D. loc. cit., str. 838.

30 Tadić, S. op. cit. str. 371.

31 Кубурић, З. *Слика о Боју у сивавовима ојшине популације на Балкану. // Религија и толеранција*. (11) 2009. стр. 26.

32 Ibidem.

падају својим религијским институцијама у било ком смислу, али да ипак нису напустили многе од својих дубоко усађених религијских аспирација.³³

Пре него што пређемо на приказ индикатора верске догматике рећи ћемо неколико речи о индикаторима верске идентификације, као потребним уводом у питања стања религиозности на основу димензије верске догматике.

Емпиријско истраживање Хришћанског културног центра из 2010. године говори о следећим индикаторима верске идентификације (табела бр. 1)³⁴ који су у суштини показали да је становништво Србије врло конвенционално религиозно. Према истраживањима која су обављена почетком осамдесетих година прошлог века тада је тек једна четвртина испитаника била религиозна,³⁵ а према овом из 2010. године религиозних има више од три четвртине. То су заиста охрабрујући подаци. Такође, треба приметити да су по питању религиозности полови у овом истраживању готово изједначени што није био случај у истраживању из осамдесетих. Тако је данас од свих жена у узорку њих 78,7% религиозно, а од мушкараца њих 77,8% је религиозних.³⁶ Затим, у свим старосним категоријама испитаника декларисана религиозност је већинска појава, а разлике међу старосним категоријама нису велике, као што је то био случај у испитивању др. Драгољуба Ђорђевића из осамдесетих година где је код испитаника са и преко 55 година религиозних било само 47%.

Табела бр. 1. Општа религијска самодекларација испитаника у Србији у 2010. години (у%).

Религиозна особа	77,9
Амбивалентна према религији или са нејасним ставом према религији	3,9
Нерелигиозна особа	10,7
Убеђени атеиста	3,1

Ако резултате истраживања из 2010. године упоредимо са резултатима који су рађени на територији Војводине током 2002. и 2009. године, уочићемо да је број религиозних особа, према најновијем истраживању доста порастао. То оставља утисак да је процес ревитализације религије још увек веома интензиван, да је на развојном путу, и да би уз активније деловање верских заједница тај процес био увећаван и у нашем периоду.

³³ ibidem.

³⁴ vide infra.

³⁵ Благојевић, М., Актуелна религиозност грађана Србије. Религиозност у Србији 2010. оп. cit., стр. 64.

³⁶ Благојевић, М., loc. cit.

Табела бр. 2. Однос према религији – навођење података из 2002. и 2009. године.³⁷

Став према религији	2002. година	2009. година
Верујући, догматски	15%	17%
Верујући, обредни	17%	22%
Верујући, критички	22%	24%
Индивидуални	7%	7%
Амбивалентни	6%	5%
Неверујући, дволични	19%	13%
Неверујући, толерантни	11%	7%
Индиферентни	3%	4%
Противници религије	1%	2%

Из овог приказа (табела бр. 2.) видимо да промене које су се догодиле у периоду од 2002. до 2009. године показују да се повећао број верника и то у свим типовима религиозности. Зорица Кубурић још истиче да су ставови грађана постали јаснији, и да се у 2009. године смањио број неверујућих који се понашају као верници, а који су на графикону названи „дволични“.³⁸ Она такође прави димензију односа према религији и говори да се на једном крају налазе они који верују и припадају некој верској заједници; у средини су они који верују али не припадају као прелазни облик дистанцирања од институције, а задржавања односа поверења према Богу, и на другом крају димензија односа према религији се креће од толерантног односа, иако сами нису верујући, преко незаинтересованости, до агресивних противника сваке религије.³⁹ Она даље извлачи закључак да се однос према религији најбоље може пратити путем, скале која не би била црно-бела, већ која би се простирала у нијансама сложених односа који имају и своју унутрашњу динамику.⁴⁰ Посматрајући добијене резултате, природно нам се намеће питање, да ли нешто интензивнија религиозност на нашим просторима предста-

37 Табела приказана у неизмењеном облику, онако како стоји у научном раду др. Зорице Кубурић. / Кубурић З., *Варијететни религијске вере на Балкану*. //Религија и толеранција. / vol. 9. [15]. 2011., стр. 20.

38 Кубурић, З., *op. cit.*, стр. 20.

39 *Ibid.*, стр. 20–21

40 *Ibid.*

вља израз повећаног интересовања за моралним и црквеним питањима, или је она атрактивна само у оној мери у којој представља стуб социјалног идентитета по којима се један народ разликује од другог. Према социјално-психолошком приступу настанак религиозности има више извора. Неки од њих настанак религиозности налазе у социјалном учењу и утицајима, односно у социјализацији индивидуе. Када је у питању социјализација овде свакако најзначајнију улогу има породица али и верско образовање. Прат констатује да је за даљи верски живот особе од суштинске важности да дете буде укључено у верску заједницу и да је упознато са основим симболима и учењима. Постоје аутори као што су С. Фројд и К. Маркс према којима је религиозност последица одређених проблема, ускраћености, компензације. Такође, религиозност може да се посматра и као последица тежње према различитим облицима личне и социјалне интеграције. Под овим најчешће треба подразумевати потребу за смислом, прихватањем и интеграцијом нашег идентитета, самоактуелизацијом итд. Људска потреба за објашњењем смисла живота такође се доводи у везу са религиозношћу. Када имамо у виду читаво ово мноштво научних хипотеза о настанку религиозности, требали би да се позабавимо питањем који од ових облика би могао најбоље и најрелевантније објаснити актуелну религиозност у Србији? Да ли можда сви ови типови? Или ниједан, него је на делу чежња људског духа за оним вишим, небеским и непролазним? Можда је изнова пробуђено интересовање за религиозношћу, нешто ипак што је својствено српском народу, нешто што је у његовој бити, а што није могло да добије свој печат у времену милитантног атеизма?

Табела бр. 3. Веровање у постојање Бога према исцртавању Хришћанског културног центра из 2010. године.⁴¹

Модалитети	F	%
Верујем да Бог постоји	1011	67,3
Сумњам, можда постоји а можда не постоји	75	5,0
Нека врста духа или животна сила постоји, не знам да ли је то Бог	307	20,4
Не мислим да постоји Бог, дух или животна сила	76	5,1
Нисам о томе размишљао/ла	26	1,7
Не знам	7	0,5
Укупно	1502	100

⁴¹ Табеле су урађене према приказу резултата истраживања Хришћанског културног центра [2010]. / Религиозност у Србији у 2010. оп. cit., стр. 207.

Табела бр. 3 нам показује да је веровање у Бога на прилично високом нивоу (чак 67%), међутим висок је проценат и оних који тврде да постоји „нека животна сила или дух“ (20,4%), али који не знају да ли је то Бог.⁴² Ово чињеница представља забрињавајући податак знајући да су емпиријским истраживањем обухваћене групе од интереса које у себе укључују следеће вероисповести: православну, јудаистичку, исламску и римокатоличку које имају јасно искристалисано учење о Богу.⁴³ За учење Православне Цр-

42 Професори Дмитрије Фурман и Кимо Каријанен тврде да је разлог због оваквог схватања о томе ко је Бог због тога што је прихватање хришћанске догматике у комплету-сложено, а да је неупоредиво лакше веровати у неког „уопштеног“ Бога, који како професори наводе, можда није уопште ни створио свет. Своје виђење потврђују табелама у којем су изражене представе о Богу од 1991. до 2005. године, које су рађене у Русији, а које показују шареноликост схватања и представа Бога.; Кааријанен, К; Фурман, Д. Е., *Религиозност в России на рубеже XX - XXI столетий*. // Обществение науки и современность. бр. 2., 2007. URL: <http://ecsocman.hse.ru/data/2010/12/01/1214824169/Furman.pdf>. [04. 08. 2013].

Треба погледати такође и податке који се налазе код Наталије Зорке, а који прате период од 1991. до 2009. године и који говоре о томе како грађани Русије доживљавају веру у Бога.

Зоркая, Н., *Православие в безрелигиозном обществе*. // Вестник общественного мнения. / бр. 2 (100) апрель–июнь 2009. , стр. 72; Она такође примећује да је називати себе православним у претходних две деценије постало опште прихваћена норма за већину, али да за значајнији део Руса та идентификација није повезана са религиозном вером, или је повезана веома слабо. Зоркая, Н., *op. cit.*, стр. 72.

Научни сарадник социјално-политичких истраживања РАН Института и кандидат социолошких наука Јулија Синелина сматра да се у оваквим истраживањима део испитаника односи првенствено према православној култури, а не према православној вери, означавајући на тај начин своју културну самоидентификацију.

Синелина, Ю., *Динамика процесса воцерковления православных*. URL: http://ecsocman.hse.ru/data/505/828/1219/010_Sinelina_89-97.pdf. стр. 90. [04. 08. 2013].

43 Истраживања која су спроведена у Русији почетком 90-их година прошлог века и лонгитудална истраживања религиозности грађана Русије која су настала у руској-финској сарадњи током 90-их година и у првој деценији XXI века су показала да су и тамо нека базична православна веровања често мањинска и у самој верничкој популацији. Ово представља веома забрињавајући податак, и даје повода многим руским социолозима који на основу искуствене евиденције често долазе до закључка да „у Русији није на делу никаква ренесанса православља, већ формална религиозност коју карактерише идејна аморфност, еклектична свест која или није строго конфесионално одређена као почетком 90-их или је иако конфесионално профилисана ипак, недогматска, отворена, неструктурирана, као нека врста духовне ентропије“ - Благојевић, М., *Стихийстички йоказатељи религиозности и ревиализација йавославља: сйварности или мий*. *op. cit.*, стр. 52; Такође многи сматрају да се религиозна еклектика у савременој Русији изражава у широком спектру појаве нових, окултно-магичних веровања, помешаних са ортодоксним, православним веровањима. Овакви закључци су потпуно логични будући да је на бројним испитивањима уочен високи проценат веровања у астрологију, у магију, телекинезу и у веровања из далекоисточних религија. Што се тиче српског конфесионалног подручја, нишки социолог религије др. Драгољуб Ђорђевић сматра да је код Срба на делу дисолуција религијска свести: они не верују у битне саставнице учења православног хришћанства само се вероисповедно препознају и декларативно су религиозни. Стога он са правом поставља круцијална питања да ли ће и када код Срба доћи „есхатолошко“ и „ритуално“ преумљење? Мирко Благојевић подвлачи да се на крају долази до генералног закључка да је све израженије непознавање властите вере што се види и по све ве-

кве која има установљен догмат о Светој Тројници, односно о Богу, овако висок проценат оних који су се изразили као „верници у неку животну силу“⁴⁴ представља дилему да ли је катихетска и мисионарска порука Цркве, а у тој констелацији и верска настава довољно пажње посветила разјашњавању елементарних догматских и верских истина, као што је учење о Богу. Учење Православне Цркве о Богу као о личности, односно о заједници три личности има и егзистенцијалне последице будући да човек који је по икони и подобiju Божијем створен, и сам представља личност која себе остварује у заједници са другим личностима. Допринос великих Кападокијских отаца из IV века огледа се и у томе што су они у савремену терминологију увели појам личности који је до тада био непознат у облику у коме је данас присутан. Самим тим неправилно учење о Богу, или недовољно схваћено, одражава се и на еклисиологију, али и на антропологију као што смо сада напоменули. Овде би се за кратко требали осврнути и на Истраживање веровања у Божије постојање које су објавили Институт за истраживање религије и Одељење за социологију Бејлор универзитета 2006. године, на основу кога су по добијеним резултатима испитаници подељени у четири типа верника:

Тип А: Ауторитарни Бог. Верници који верују у ауторитарног Бога склони су да мисле да је Бог веома укључен у њихов свакодневни живот, и да им помаже за доношење одлука. Такође, склони су веровању да је Бог љут и да кажњава оне који нису добри.

Тип Б: Помажући Бог. Верници који верују да је Бог веома активан у нашем свакодневном животу, али је за њих Бог позитивна моћ која не кажњава појединце него их штити.

Тип Ц: Критички Бог. Верници који доживљавају Бога као веома трансцендентног, који као да нема контакт са светом. Али без обзира на то они „осећају“ да је Бог незадовољан, посматрајући свет и стање ствари.

Тип Д: Дистанцирани Бог. По мишљењу ове групе Бог није активан у свету али није ни нарочито љут. Ова врста верује у Бога као у космичку силу која је успоставила законе, покренула природу али која више није присутна у свету нити прати наше активности и догађаје.⁴⁵

Овај оквир приказивања типова верника веома је важан управо из разлога што представа о Богу, више него било који други аспект религиозности утиче на разумевање верских поука, начина спасења, и на формирање

ћем религијском синкретизму, односно спајању религијских веровања из различитих религијских традиција. - Благојевић, М., *Религијско-конфесионална идентификација и вера у Бога грађана Србије*. // Филозофија и друштво. / XXIII (1), 2012., стр. 43.

44 Још алармантнији је податак из 2008. године када се надполовична већина испитаника (56,7%) изјаснила да је Бог-дух, или животна сила, а мање од петине испитаника (18,3%) је рекло да је Бог личност.

45 Опширније о овом истраживању, и класификацији погледати у: Кубурић, З. *Слика о Богу у славовима ошине иојулације на Балкану*. // Религија и толеранција. (11) 2009., стр. 27–30.

субјективног верског живота. Сличну типологију можемо пренети и на простор Балкана, конкретније Србију где верници на различите начине доживљавају појам Бога, те у складу са тим имају и различито формирану представу о догматским истинама. Из овога се јављају различите контрадикторности у субјективном поимању верског живота и религиозности као такве.

Табела бр. 4. Прецизнија религијска самодекларација исписаника у Србији 2010. године (у %).⁴⁶

Модалитети	F	%
Уверени верник и прихвата сва учења своје вере	496	33,2
Религиозан/ на, али не прихвата све што његова/ њена вера учи	242	16,2
Традиционални верник, учествује у обредима и поштује обичаје али није активан у сопственој заједници	18	34,7
Размишља о томе, али није сигуран да ли верује или не	58	3,9
Равнодушан према религији	35	2,3
Није религиозан, али нема ништа против религије	110	7,4
Није религиозан и противник је религије	33	2,2
Укупно	1492	100,00

Табела бр. 4 изражава прецизнију религијску самодекларацију и овде већ уочавамо мноштво варијабли које нам показују плуралност доживљавања властите вере. Тако разликујемо оне који су уверени верници и који прихватају сва учења своје вере 33,2%, оне који су религиозни али који не прихватају све што учи њихова вера 16,2%, и оне који су традиционални верници, који учествују у обредима и обичајима, али који нису активни у сопственој заједници 34,7%. Ово је параметар који показује висок проценат оних који поштују формалне и обредне стране своје вере, али који нису активни у литургијском животу. Другим речима, на манифестационом нивоу се јавља непоклапање између самодекларисаности, религијске идентификације и актуелне везаности за религију. Иако је 67,3% оних који верују да Бог постоји, убеђених верника који прихватају сва учења своје вере је 33,2% што је за половину мање. На ово треба обратити посебну пажњу. Која су то учења која су неприхватљива са становишта православног верника, и одакле потиче ова селективност према садржајима вероучитељних истина?

⁴⁶ Религиозност у Србији 2010., *op. cit.*, стр. 208.

Сет горепомнутих индикатора верске самоидентификације нам показује да је измерена религиозност висока и да тежи да се изједначи са личном религиозношћу и конфесионалношћу. Али када пређемо на индикаторе верске догматике уочавамо да је та религиозност значајно нижа у односу на самоидентификовану религиозност. Индикатори верске догматике који су овим радом обухваћени су: веровање у живот после смрти, веровање у рај и пакао, и веровање у Васкрсење, према којима наилазимо на бројне недоумице и контрадикторности. Према др. Мирку Благојевићу међу самодекларисаним православним испитаницима уочавамо два тока религијског живота а то је: појава недогматске вере поред догматске, и други дисолуција догматског садржаја вере, односно неверовање у целовитост вероучитељног језгра хришћанства, већ се неке догме преферирају а неке не.⁴⁷ У појаву недогматске вере можемо сврстати она веровања која се директно косе са хришћанским догматима као што су веровање у магију, веровање у телекинезу и веровање у реинкарнацију. Међутим, носиоци оваквих веровања се такође убрајају у православне, односно хришћанске вернике. Из тих разлога Мирко Благојевић за српске православне вернике истиче формулацију „традиционално припадање без веровања“⁴⁸ желећи да истакне да су Срби на почетку XXI века религиозни на начин традиционалног припадања, односно да врши све обреде што спада под традиционалистички домен, али да у суштини ту нема праве вере. Александра Павићевић са Етнографског института САНУ иде и корак даље и говори: „да ни тзв. „традиционалну“ религиозност српског становништва није нужно и увек одликовала превелика црквеност, односно, редовност учествовања у литургијском животу, као ни познавање хришћанских догми.“⁴⁹ Социолог Мирко Благојевић још сматра да је генерално посматрано, вера у догматско језгро религије (хришћанства) у искуственим истраживањима заступљенија него учешће испитаника у обредима и ритуалима одређене хришћанске традиције. Али он такође констатује и факт да религијска веровања није лако адекватно измерити пошто се на први поглед не види јесу ли декларисана веровања израз конформизма испитаника или се ради о личном веровању, осећају и доживљају. Стога, предлаже да је упутно ову димензију религиозности довести у везу са другим димензијама, а пре свега са димензијом религиозног искуства или последицом

47 Благојевић, М., *Религијско-конфесионална идентификација и вера у Боја праћана Србије*. // Филозофија и друштво. / XXIII (1), 2012., стр. 49–50; а такође погледати у: Благојевић, М., *Актуелна религиозност праћана Србије*. // Религиозност у Србији 2010. оп. cit., стр. 57.

48 Мирко Благојевић. *Стихийистички показатељи религиозности и ревијализација православља: стварности или мити*. оп. cit., стр. 68.

49 Павићевић, А., Да ли су антрополози дужни да буду не (религиозни). // *Теме*. XXXIII (4), 2009., стр. 1418.

димензијом религиозности.⁵⁰ Сада ћемо прећи на индикаторе верске догматике, односно на интелектуалну димензију или димензију религијског знања према Глоковој класификацији. Начела ове димензије се односе на очекивања „да ће религиозна особа бити информисана и упозната са основним начелима своје вере и њеним светим списима“.⁵¹ Под овом димензијом Глок подразумева различите врсте питања као што су о пореклу и историји vlastите религије, о другим религијама, о чињеницама везаним за своју религију, затим питања која се односе на степен интелектуалне софистицираности, односно критичности приликом читања Светог Писма или друге религијске литературе.⁵² Димензија религијског знања је мало истраживана, а један од разлога је био тај што је сматрано да религијско знање нема пуно везе са религиозношћу. Према тумачењима, знање могу поседовати и атеисти, што није сигуран показатељ религиозности/припадности својој вери. Међутим, сасвим је јасно да аутентичне религиозности не може бити без поседовања одређених информација о својој вери. Ово се поготово односи на неке основне догматске истине, непознавање којих се одражава на читаву религиозност у свим њеним манифестационим пројавама.

Табела бр. 5. Колики проценат православних верника верује у животи после смрти.⁵³

Модалитети	F	%
Да	500	53,1
Не	318	33,8
Нема одговора	20	2,1
Не знам	103	10,9
Укупно	941	100

Из табеле бр. 5 видимо да је 33,8% процената православних верника исказало да не верује у живот после смрти, а да их је још 10,9% рекло да не зна одговор на ово питање, иако је православна традиција и духовност дубоко пронизана светоотачким учењем о животу после смрти.⁵⁴ Сва молитво-

50 Опширније о овоме погледати у: Благојевић, М., *Религијско-конфесионална идентификација и вера у Бога грађана Србије*. оп. cit., стр. 41–44.

51 Pivčević, Т. оп. cit., стр. 10.

52 Pivčević, Т. оп. cit., стр. 10.

53 Религиозност у Србији 2010. оп. cit., стр. 210.

54 У руском истраживању религиозности међу православнима из 2008. године на ово питање је такође дат већински негативан одговор. Из овог истраживања је такође утврђено да за већину православних у њиховој вери није најважније спасење душе, пут ка вечном животу или победа над смрћу, него задобијање моралних и нравствених норми у обичном животу. Опширније о овом истраживању погледати код: Зоркая, Н. loc. cit., стр. 73.

словља у Православној цркви, сви обреди и свете тајне јесу усмерени ка задобијању Царства Небеског и спасењу човекове душе. С тим у вези, веома је битно да верник зна за шта се моли, коме се моли и шта је сврха његове молитве. Уколико православни верник не верује у догматско учење своје цркве, у живот после смрти, онда то за са собом може да повуче озбиљне последице, како на нивоу саме онтологије, тако и на нивоу самог човековог спасења, односно сотириологије.

Табела бр. 6. Процентни припадника православне вероисповести који верује у рај и њакао.⁵⁵

Модалитети	F	%
Да	491	52,4
Не	315	33,6
Нема одговора	28	3,0
Не знам	103	11,0
Укупно	937	100

Табела бр. 7. Колико процената припадника православне вероисповести верује у Васкрсење.⁵⁶

Модалитети	F	%
Да	511	54,6
Не	300	32,1
Нема одговора	20	2,1
Не знам	105	11,2
Укупно	936	100

Вера у васкрсење представља један од основних догмата православне Цркве. Христовим васкрсењем који је уставши из мртвих постао првина преминулих,⁵⁷ је побеђена смрт и дат је залог људима да и они могу живети вечно у заједници са Богом. У васкршњим тропарима који представљају сажетак нашег веровања, током пасхалне седмице певају се овакви стихови: „Васкрсе Исус из гроба као што и прорече, и дарова нам живот вечни, и ве-

⁵⁵ Религиозност у Србији 2010. оп. cit., стр. 210.

⁵⁶ Религиозност у Србији 2010. оп. cit., стр. 211.

⁵⁷ Овајлоћени Бој. (Православни литургијски катихизис). Светигора: Цетиње, 2002., стр. 339.

лику милост⁵⁸, а такође и тропар који певамо током четрдесет дана васкршњег празника: „Христос васкрсе из мртвих, смрћу смрт уништи и свима у гробовима, живот дарова.“⁵⁹ Вера у Христово васкрсење јесте камен темељац читавог православног света. Апостол Павле нам говори: „А ако Христос није устао, онда је празна проповијед наша, па празна и вјера ваша“.⁶⁰ Целокупно православно богословље извире из истине да је Христос устао из мртвих и пружио људима могућност да и сами постану богови по благодати, по речима светог Атанасија Великог. Свети Јован Златоусти у својој чувеној васкршњој беседи поручује: „Васкрсе Христос, и ад се стропошта! Васкрсе Христос, и падоше демони. Васкрсе Христос, и радују се анђели! Васкрсе Христос, и живот живује! Васкрсе Христос, и ниједног мртвог у гробу! Јер Христос, уставши из мртвих, постаде првина преминулих. Њему слава и власт кроза све векове. Амин!“⁶¹ Васкрсење, је дакле централна тачка свих догађаја у православном свету. Тај нови живот, који нам је Христос подарио својом крстоваскрсном жртвом, могућ је само у заједници божанског и човечанског, небеског и земаљског који оприсутњен имамо у светој Литургији. Стога, веома је забрињавајући податак да су се чак 32,1% православних верника изјаснили да не верују у Христово васкрсење, а самим тим ни у васкрсење мртвих приликом Другог Христовог доласка. Додуше, у анкети није прецизирано на које се тачно васкрсење мисли, али будући да је реч Васкрсење написано великим словом вероватно се овде ради о празнику Васкрсу, односно о Христовом Васкрсењу из мртвих. Имајући ово у виду др. Давор Џалто с правом поставља питање колико они који себе сматрају верницима, или чак формално припадају православној цркви, у стварности знају у шта верују и да ли је та вера заиста хришћанска и православна?⁶² Ово питање би и ми морали поставити, ако узмемо у обзир горе наведе податке.

Уколико желимо да будемо научно коректни и објективни морамо признати чињеницу коју је др. Мирко Благојевић истакао у својим радовима, да је међу декларисаним православним верницима изражена појава дисолуције догматског садржаја вере, односно да верници не верују у целовитост идејног језгра хришћанства већ неке догме преферирају, а неке не. У чему се састоји таква диференцијација, и на основу чега се врши селекција онога у шта ћемо несумњиво верати, и чега ћемо се држати, и онога што сматрамо да је супсидијарно, те да није релевантно у питањима наше вере. Из истраживања смо увидели да је веровање у Христово васкрсење, тек је-

58 Ibid., стр. 342.

59 Ibidem.

60 1. Кор. 15, 14.

61 Свети Јован Златоусти. *Васкршње слово*. URL: http://www.spc.rs/sr/sveti_jovan_zlatousti_vaskrsnje_slovo [23. 07. 2013].

62 Џалто, Д., *Mala herba cito crescit. (Крајњак осврћи на истраживање религиозности грађана Србије и њихов став према Европској унији)*, у: Религиозност у Србији 2010. оп. cit., стр. 37.

два изнад половино а да 32,1% православних верника уопште не верује у Васкрсење. Шта је подлога оваквом неразумевању основних хришћанских истина? Да ли је духовна изолованост и гетоизованост у претходних педесет година оставила тако дубок траг на данашње вернике, који властиту веру доживљавају искључиво на интелектуалан и рационалан начин, не желећи дубље да се упуштају у упознавање истинског смисла, поруке и над-светског бића цркве које никада не може бити исцрпљено само разумом и обухваћено уским стегама властите емпирије. Или је у питању нешто што се може назвати верским формализмом а што представља велики проблем у свакој великој религији. О верском формализму и ономе што њега карактерише Ратко Кубурић пише овако: „Нажалост, данас тога формализма има све више и више. Формално или интересно прихватање или укључивање у верски и духовни живот обично се догађа после великих промена или пропадања неке идеологије. У том случају вера постаје помодарство и у њу се улази без обраћења, без доживљавања Бога, без духовних процеса који су нужни. Датој вери приступа се као што се приступа некој политичкој партији. О дубљем доживљају верског искуства дотична особа или група скоро да ништа не зна.“⁶³ У даљем тексту он закључује да су такве особе или групе: „искључиве, ригидне, затворене, нетолерантне и неспремне за дијалог“.⁶⁴ Такође, потребно је одгонетнути веома битну дилему, да ли је декларисана религиозност која је веома висока, израз само религиозног и друштвеног конформизма, да ли она показује право стање ствари, или је она конкретна и непобитна чињеница? Уколико је религиозност конкретна чињеница, те имамо веома религиозни проценат становништва који додуше можда није у потпуности учрковљен, онда је питање о (не) знању основних начела властите вере итекао значајно. Једно од могућих последица непознавања властите вере, јесте и одсуство критичког духа и стварање атмосфере у којој свако може да обликује свој поглед на религиозност, уносећи у њу примесе из различитих, често нехришћанских извора. Из тог разлога не треба да чуди велики ступањ прихватања алтернативне, псеудо – религиозности каква је на пример Њу Ејџ, или поштовање сујеверја, хороскопа, магије итд. За тренутак ћемо се осврнути на мишљења оних социолога, као што су професори Д. Фурман⁶⁵ и К. Каријанен⁶⁶ који сматрају да појам „традиционални православни верник“ нема „реалан“ садржај, а да само хришћанско веровање има

63 Кубурић, Р. *Методје којима се користе мас-медији у формирању ставова јавној мњења према верској толеранцији*. //Религијска имажинација и савремени медији [Медијизација религије и/или религизација медија]. Нови Сад, 2010., стр. 82.

64 Кубурић, Р. loc. cit., стр. 82.

65 Димитрије Јефимовић Фурман - доктор историје, главни научни сарадник Европског Института РАН

66 Кимо Каријанен - професор Хелсиншког универзитета и директор Института Лутеранске цркве у Финској.

површан, имагинаран и формалан карактер.⁶⁷ Они истичу да је пре упитању идеолошки и површински него конфесионални садржај самоидентификована са религиозношћу.⁶⁸ Овакви закључци социолога религије требали би да нас пробуде из друштвене и црквене индиферентности, духовне апатије, те да увидимо своје погрешке и поново преосмислимо начин прилажења ка конкретном човеку XXI века са свим његовим проблемима и надањима. Не смемо дозволити да независни посматрач са стране оцењује православно веровање и духовност, приписујући му имагинарни и не реални садржај. Уколико је у очима човека западног света традиционални православно верник само површан, а његова вера само формална, онда би било добро поставити питање и у вези учешћа православне цркве у екуменском и интеррелигијском дијалогу. Како верник који не познаје догматске основе властите вере може градити мостове које ће спајати његову веру са другим религијама, и како његово сведочанство може бити схваћено на прави начин, а у тој мери и прихваћено од стране других који своје црквене обичаје, норме и прописе, познају и поштују. Изучавајући православно религијски феномен у Русији, неки научници долазе до закључка да се православље у друштвеној свести јавља пре свега у свом идеолошком аспекту, при чему је та свест слабо повезана са личном религиозном вером, што се често тумачи и као последица секуларизације у савременом руском друштву.⁶⁹ Имајући ово у виду, долазимо до логичке премисе да је сличан проблем изражен и на руском конфесионалном подручју, односно да је питање у вези са димензијом религиозности православне вере, и њеним разумевањем и тамо итекако истакнуто. То нас отприлике може довести до новог закључка да се готово читав православно свет налази у приближно истим проблемима, и пред идејно сличним изазовима. Проблем неразумевања питања вере, проблем декларативног изјашњавања као православно, проблем потпуне индиферентности за питања која су за религиозно биће од суштинског значаја, завређују све већу пажњу данас када глобализацијски систем тежи да унифицира све културне и друштвене моделе, па међу њима и религијске. Шта је битно знати? Православна Црква има јасно изграђено учење о еклисиологији у којој централно место поред епископа, свештенства има и народ Божији, који јесте царско свештенство.⁷⁰ Улога народа или лаика у Цркви је од првих векова постојања хришћанства имала кључни значај будући да се без народа није могла вршити света Литургија, најсветија Тајна у православној свету. Улога народа је била не само да конституише Цркву, односно Тело Христово,

67 Благојевић, М., *Синтактички показатељи религиозности и ревијализација православља: стварности или мит?* op. cit., стр. 59.

68 Каарианен, К.; Фурман, Д. Е., op. cit., стр. 84

69 Ibidem. стр. 84

70 „А ви сте род избрани, царско свештенство, народ свети, народ задобијен, да објавите врлине Онога који вас дозва из таме на чудесну свјетлост своју“ (1. Петр. 2, 9).

него је активно повезана и са избором носилаца свештене благодати и прејемника апостолске власти будући да је својим амин, својом потврдом, она давала значај и пуноважност чину рукоположења. Уколико смо свесни тако значајне улоге верног народа у Цркви онда нас мора заинтересовати питање, на који начин ће тренутни верници који не познају елементарна знања своје вере, који немају готово никакав практично-литургијски живот, о духовном нема често потребе ни говорити, успети да препознају истинске носиоце благодати Христове, и да својим амин и својим аксиос потврде њихову достојност и спремност на вршење узвишене духовне и моралне дужности? Овде, дакле доводимо у везу димензију религијског знања са димензијом религијског живота, у којој тај религијски живот има, најпосреднију, најесенцијалнију улогу у конституисању овоземаљског бића Цркве. Извршили смо једно повезивање религијског знања са процесом у којем се црква изграђује, и у коме бира нове носиоце апостолског прејемства и Божије благодати. Из угла те корелације, јасно нам је колику улогу игра верско сазнање, верска свест али и интелектуално упориште за заједницу цркве коју чине и епископи, и свештеници, и народ, који једни без других не могу. Бројни социолози религије и религиолози су свесни чињенице да се друштвена клима знатно изменила крајем 80-их и почетком 90-их година. Тада се духовно клатно сасвим померило у правцу стимулисања верског живота, духовности и цркве, дакле од декларисаног атеизма, ка декларисаној вери и религиозности. Такође, већина социолога долази до истог закључка када се сударе са емпиријским евиденцијама и индикаторима који сведоче о (не)религиозности становништа на територији Србије, и истичу да је неопходно још више радити и излазити у сусрет човеку који жели да чује аутентичну религиозну реч, духовну истину. Бројни од њих чак сведоче да су стекли утисак да су „испитаници често препуштени сами себи, барем средње и старије генерације, и да се обавештавају на основу онога на шта случајно наиђу“.⁷¹ Професори Д. Фурман и К. Каријанен сматрају да у данашњем друштву оно у шта ћемо веровати постаје лично и приватно дело сваког човека, јер је у савременом информационом и мобилном друштву спољашни утицај на понашање човека готово немогућ.⁷² Они даље објашњавају да одавде произилази појачавање плурализма у религиозној сфери, да се јавља индивидуализација религиозних представа, и „еклектизација“ - сједињење у једној свести елемената различитих религизних система, јер данас нико не може забранити хришћанину да чита например Куран, нити је ко у могућности да препречи пут туђим елементима хришћанске религиозне идеје да улазе у свест људи, нити у њихове традиционалне представе.⁷³ Овакву појаву они

71 Радић, Т., *Прејлед исцраживања „Религиозности у Србији 2010“*, у: Религиозност у Србији 2010. оп. cit., стр. 32.

72 Кааријанен, К.; Фурман, Д. Е., оп. cit., стр. 92.

73 Ibid., стр. 92.

називају „конфесионалном ентропијом“.⁷⁴ У XXI веку који карактерише све интезивнији покушај цркава да дођу до дијалога, те се услед тога воде различите конференције, скупови, семинари и други пројекти на којима православно воде живу и активну улогу, препознајемо потребу за катихизацијом и мисионарењем (сведочењем православне вере), унутар саме помесне Цркве да би уопште били у могућности да разликујемо који су то страни елементи, ко је то онај Други у нашем дијалогу, а ко смо ми и у чему је њихова разлика од нас самих. Пре учешћа у интеррелигијским скуповима и екуменском покрету ми би морали да озбиљно преиспитамо расположивост својих „снага“ и да себи поставимо конкретно питање: како ћемо сведочити православно веру, Друго, и Другима, било да су то припадници различитих хришћанских деноминација или пак, неке од аврамовских религија, и како ћемо конструктивно (а не формално) водити тај дијалог када већина нашег становништва не поседује елементарна духовна и догматска знања. Ако не желимо да признамо да је дијалог повластица само „црквене елите“, интелектуално и духовно најузвишенијег дела цркве, који је уједно и најмањи по броју, онда морамо озбиљно да порадимо на томе да се видици православних верника прошире у циљу побољшања знања на првом месту о властитој вери, а затим и о осталим конфесијама. Међутим, овде нису важна само питања нашег сведочења и доживљаја сопствене вере, него и правилно разумевање догматских садржаја будући да су она од егзистенцијалног значаја за конкретну личност. Један од највећих православних мислилаца данас, митрополит пергамски Јован Зизијулас указује на превасходан значај догматике, будући да она у основи има доживљајни, искуствени карактер, а не представља систем интелектуалног расуђивања и рационалних судова. Он објашњава да се догматика, увек бави животним темама, које су од сотириолошког значаја за човека.⁷⁵ Самим тим, не познавање догматских истина, одражава се директно на наше биће, односно на наше спасење. Митрополит Зизијулас наглашава да се догматика бави свим оним што се дотиче темељних и онтолошких питања, а не просто питања побољшања живота или услова за живот.⁷⁶ Из тих разлога он упозорава да уколико одређени догмат није прихваћен тада се целокупни наш однос према Богу и свету мења на опасан начин, и уколико је одређени догмат прихваћен тада се наш однос према Богу и свету преображава на начин који је спасоносан и за нас и за свет.⁷⁷ Према томе у догматици увек требамо да трагамо за сотириолошким значајем догмата, а не да их износимо и да их доживљавамо само као сувопарне и рационалне форме. Ово је поготово битно будући да смо у истраживању навели да је број оних који прихватају сва учења своје вере тек 33,2% од укупно

74 Ibid., стр. 92

75 Зизијулас, Ј., *Домајске шеме*. Беседа: Нови Сад, 2001., стр. 9.

76 Зизијулас, Ј., *op. cit.*, стр. 9.

77 Ibidem.

67% декларисаних верника и да је веома висок проценат оних (чак 32,1%) који не верују у основни догмат хришћанске вере, а то је догмат о Васкрсењу. И овде дакле правимо црту између интелектуалне димензије религиозности са догматима, извлачећи из тога закључак да знање, и свест о својој вери, морају на основу догмата Цркве бити кристално јасни и разумљиви, јер се само на тај начин по речима митрополита Јована наш однос према стварности есхатолошкој и физичкој, преображава на начин који је спасоносан и за нас и за цео свет.

Уместо закључка

Императив Цркве у извесном наредном периоду али и читавом XXI веку морао би да буде буђење воље за стицањем догматских знања власти те вере. То значи да би реевангелизација подразумевала и веће уцрковљење. Ово је у директној повезаности са духовном обновом нашег народа, о потреби које говоре искуснији пастири Православне Цркве. Само тако учвршћени, и укрепљени благодаћу Духа Светога, верни народ или лаици, моћи ће да на достојанствен и репрезентативан начин сведоче православну веру свима око себе, и да на тај начин шире Христову поруку о благој висти. Уколико не успеју да пруже сопствени адекватан пример, и уколико немају искристалисане ставове као и критичку моћ расуђивања, православним верницима прети експлицитна опасност не само од умереног прозелитизма, него и од губљења властитог идентитета будући да живимо у једном мултиконфесионалном и мултиетничком друштву. Поред тога глобализацијски систем, са свим предностима које носи са собом, крије у себи и латентну опасност за све веће монотеистичке религије, залазећи у њихово учење и убацујући у њега клице мноштва информација псеудо карактера које често у потпуности изграђују профил данашњег верника. Потреба да се информације селекују, да се направи суштинска разлика између онога што је „на спасење“ и што помаже у вери, и онога лажног, што има само привидни облик духовног, али што је у суштини прожето егоцентричним намерама и хтењима, данас је итекако значајна. Разбирати ко су прави учитељи, а ко лажни пророци и вукови у јагњећој кожи, немогуће је без критичког сагледавања стварности око нас. Интелектуална димензија религиозности се у том светлу, показује као веома битна, која судбински може да одреди човеков пут, и утиче на његов животни избор. Уколико пођемо од принципа да познавање правила и норми сопствене вере, води ка изградњи моралнијег система вредности, који у себе укључује и толерантност као хришћански позив на милосрђе према свима, на љубав не само према ближњима него и према својим непријатељима, онда је сасвим излишно говорити о толеранцији и људским правима ван православне поруке о љубави према својим непријатељима. Православни светоназор на пример, никада не може да укључује у себе веру без дела,

и љубав без самопожртвовања. Размишљајући и у таквом контексту, морамо велики значај придати интелектуалном и духовном утемељењу у својој вери. Поред свега осталог, православни верник, који има изграђен хришћански систем вредности, а који је заснован на Светом Писму и Светом Предању, који је спреман на жртву за другог, који је упознат са догматским истинама своје вере, али и других религија, може да буде битан и конструктиван фактор и у очувању друштвеног добра.

Списак литературе:

- Благојевић, М., *Актуелна религиозност грађана Србије*. // Религиозност у Србији 2010. [Истраживање религиозности грађана Србије и њиховог става према процесу европских интеграција]. /ed. Андријана Младеновић. Хришћански културни центар, Центар за европске студије, Фондација Конрад Аденауер: Београд, 2011.
- Благојевић, М., *Везаност за православље у оквиру сивајистике: Социолошко мерење црквености*. // Теме. XXXIV (1), 2010.
- Благојевић, М., *О социолошким критеријумима религиозности*. [Колико има православних верника данас]. // Филозофија и друштво. XX (1), 2009.
- Благојевић, М. *Религијско-конфесионална идентификација и вера у Боја грађана Србије*. // Филозофија и друштво. XXIII (1), 2012.
- Благојевић, М., *Сивајистички показатељи религиозности и ревијализација православља: стварности или мити*. // Теренска истраживања- поетика сусрета. Институт САНУ: Београд, 2012.
- Душанић, С. *Психолошка истраживања религиозности*. Бања Лука, 2007.,
- Зоркаја, Н., *Православие в безрелигиозном обществе*. // Вестник общественного мнения. / бр. 2 (100) апрель–июнь 2009.
- Зизјулас, Ј., *Домајске теме*. Беседа: Нови Сад, 2001.
- Јукић, Ј. *Budućnost religije*. Sveto u vremenu svjetovnosti. Split, 1991.
- Каариајнен, К; Фурман, Д. Е., *Религиозност в России на рубеже XX – XXI столетий*. // Обществение науки и современность. бр. 2., 2007. URL: <http://ecsocman.hse.ru/data/2010/12/01/1214824169/Furman.pdf>. [04. 08. 2013].
- Кубурић З., *Варијететни религијске вере на Балкану*. //Религија и толеранција. / vol. 9. [15] 2011.
- Кубурић, З., Гавриловић, Д. *Веровање и припадање у савременој Србији*. // Религија и толеранција. (18) 2012.
- Кубурић, З. *Слика о Боју у сивавима ошине популације на Балкану*. // Религија и толеранција. (11) 2009.
- Кубурић, Р. *Методе којима се користе мас-медији у формирању сивава јавној мњења према верској толеранцији*. //Религијска имагинација и савремени медији [Медијизација религије и/или религизација медија]. Нови Сад, 2010.
- Marinović-Jerolimov, D. *Višedimenzionalni pristup u istraživanju religioznosti: smjernice za istraživanja u Hrvatskoj*. // Društvena istraživanja. 6 (20) 1995.
- Оваплоћени Бог. (Православни литургијски катихизис). Светигора: Цетиње, 2002.

- Павићевић, А., *Да ли су антирелигиозци дужни да буду не (религиозни)*. // *Теме* / XXXI-II (4), 2009.
- Pivčević, T. *Konstrukcija upitnika religioznosti za pripadnike katoličke vjeroispovesti i provjera nekih njegovih mjernih karakteristika*. Diplomski rad. Zagreb, 2005.
- Радић, Т., *Прејлед исцраживања „Религиозности у Србији 2010“*. // *Религиозност у Србији 2010*. [Истраживање религиозности грађана Србије и њиховог става према процесу европских интеграција]. /ed. Андријана Младеновић. Хришћански културни центар, Центар за европске студије, Фондација Конрад Аденауер: Београд, 2011.
- Радић, Т; Павић, Центнер В. *Увод у статистику*. // *Религиозност у Србији 2010*. [Истраживање религиозности грађана Србије и њиховог става према процесу европских интеграција]. /ed. Андријана Младеновић. Хришћански културни центар, Центар за европске студије, Фондација Конрад Аденауер: Београд, 2011.
- Радуловић, М., *Обнова српској државно-црквеној љрава*. Фондација Конрад Аденауер, Хришћански културни Центар: Београд, 2009.
- Религиозност у Србији 2010. [Истраживање религиозности грађана Србије и њиховог става према процесу европских интеграција]. /ed. Андријана Младеновић. Хришћански културни центар, Центар за европске студије, Фондација Конрад Аденауер: Београд, 2011.
- Свети Јован Златоусти. *Васкршње слово*. URL: http://www.spc.rs/sr/sveti_jovan_zlatousti_vaskrsnje_slovo [23. 07. 2013].
- Синелина, Ј., *Динамика процеса воццерковления љравославных*. URL: http://ecsocman.hse.ru/data/505/828/1219/010_Sinelina_89-97.pdf. стр. 90. [04. 08. 2013].
- Сремац, С. *Психолошки аспекти релијјској искуства и љишање конверзије*. // *Религија и толеранција*. (9) 2008.
- Станојковић, Н., Петровић, Н. *Појлеги на релијјју у љтеоријама љсихолоја љрве љоловине ХХ века*. // *Религија и толеранција*. (14). 2010.
- Tadić, S. *Religiozno iskustvo-neistraživana i/ili neistraživa dimenzija religije i religioznosti*. // *Društvena istraživanja*. 3 (35) 1998.
- Цалто, Д., *Mala herba cito crescit*. (Кратак осврт на истраживање религиозности грађана Србије и њихов став према Европској унији). // *Религиозност у Србији 2010*. [Истраживање религиозности грађана Србије и њиховог става према процесу европских интеграција]. /ed. Андријана Младеновић. Хришћански културни центар, Центар за европске студије, Фондација Конрад Аденауер: Београд, 2011.

Dejan Đuričić

Faculty of Orthodox Theology
„St Vasilije Ostroški“ Foča
djuricicdejan@yahoo.com

SOCIOLOGICAL INDICATORS OF RELIGIOUS DOGMATISM IN 2010 RESEARCH ON RELIGIOSITY AMONG SERBIAN CITIZENS

Summary

A role of religion in the post-communistic society of Serbia is quite intense. New ambient circumstances brought up a need for re-evangelization, and for that reason the beginning of the nineties can be interpreted as a process of revitalization of the Orthodox faith and an affirmation of its social role. Although the largest number believe that religion is a true carrier of cultural and national identity of the Serbian people, and that without its role, the Serbian people could not withstand challenges of the epoch of the modern civilization, there are still those who think that the religious system has a predominant role and who demand its marginalization for the sake of stronger secularization. In relation to this, the Belgrade Cultural Center, with financial support from the Konrad Adenauer Foundation from Berlin, conducted an empirical research of the social relevance of religion in Serbia. In this paper, we will give a special attention to indicators of religious dogmatism, which, contrary to indicators of religious self-identification, indicate an alarming situation in the area of understanding dogmatic questions of one's own faith; among those, the most important questions are questions related to God, Resurrection, Heaven and Hell, etc.

Keywords: *Religiosity, Indicators/Dimensions of religiosity, confessional self-identification, Religious dogmatism, Dogmatists.*

Aleksandar S. Santrač¹, DPhil, PhD
University of the Southern Caribbean,
Trinidad, WI
alex.santrac@gmail.com

UDK: 172.12 ; 342.7
Original scientific paper
Received: 22.05.2013.

PHILOSOPHY OF HUMAN RIGHTS

Abstract

This article deals with a philosophical and partly theological basis of human rights. Human rights are certain moral guarantees that have a long historical heritage. There are basically two different approaches to philosophical foundations of the notion of human rights: either they are inherently present as objective moral obligations of the natural law which should be respected by the state, or they are subjectively and arbitrarily imposed by the state who determines the legal obligations in the society. Both approaches have been criticized or justified, and the main criticism comes from Marxists who claim that traditional definitions of human rights should be rejected as the „safe distance“ play is always presupposed. Genuine Christian world-view defines human rights on the basis of universal concept of human dignity and sacredness of every individual that transcends 'safe distance' approach and avoids any kind of segregation and distrustful approach of any formal religion or the state. This calls for sincere conversion to Christ whose openness to all human beings represents the only sure way of respect of human rights.

Key words: *human rights, natural law, moral civil obligations, safe distance play, dignity of human beings, conversion through openness, sacredness of others*

1. Introduction

Human rights are certain moral guarantees that have a long historical heritage. The Stanford Encyclopaedia of Philosophy offers one of the plausible and comprehensive definitions of human rights:

They [human rights] are international norms that help to protect all people everywhere from severe political, legal, and social abuses. Examples of human rights are the right to freedom of religion, the right to a fair trial when charged with a crime, the right not to be tortured, and the right to engage in political activity. *These rights exist in morality and in law at the national and international levels* (SEP, „Human Rights“, italics mine).

¹ Professor of Religion, Ethics and Philosophy, Extraordinary Associate Adjunct Professor of Dogmatics, North-West University, South Africa, USC, Port of Spain, PO Box 175, Trinidad, WI, tel: +18687871095

The main objective of this article is to examine the philosophical basis and content of the notion of human rights. In the first part of this research, human rights will be presented as an indispensable legal and moral issue in contemporary society. Part two proceeds with historical-philosophical underpinnings of the idea of human rights. Some notable philosophers will be briefly analyzed. In the following section, the article will assess the most basic philosophical systematic views of the concept of human rights, including criticisms and justifications. Theological-philosophical debate will be included as well. Finally, this article will draw some important practical implications for contemporary society, internationally, and the Caribbean regions specifically.

This article will address some of the issues presented in the United Nations Declaration of Human Rights within the project of Millennium Development Goals (MDG) (see Appendix I). Basically, values of human dignity will be taken into consideration. I will also intermittently address almost all of the itemized human rights presented in Paragraph V of the declaration (Appendix I).

2. *Human rights and the contemporary society*

In contemporary society, human rights are regarded as multifaceted norms of respect for human beings that have numerous aspects. James W. Nickel, Professor of Philosophy and Law from the School of Law at Miami University, properly recognized that human rights, in modern society, *exist as moral and/or legal rights*. A human right can exist as (1) a shared norm of actual human moralities, (2) a justified moral norm supported by strong reasons, (3) a legal right at the national level (here it might be referred to as a „civil“ or „constitutional“ right), or (4) a legal right within international law. A human rights advocate might wish to see human rights exist in all four ways (Nickel, 2010: par. 6).

Therefore, in modern society, when one speaks about human rights, he/she does not define some norms only as the *rights* in the strictest sense of the term or a general sense of *morality*, but also about certain *legal responsibilities* and *obligations*. Modern society is structured in such a way that the classical philosophical and ethical definitions and descriptions of human rights become law-binding – part of the fixed legal structure of the society. Consequently, every violation of human rights (liberty rights, equality rights, social rights, different group rights and so on), is a severe damage to the legal organization of contemporary society.

On the other hand, however:

Many people have sought to find a way to support the idea that human rights have roots that are deeper and less subject to human decisions than legal enactment. *One version of this idea is that people are born with rights, that human rights are somehow innate or inherent in human beings*. One way that a normative status could be

inherent in humans is by being God-given. The U. S. Declaration of Independence (1776) claims that people are „endowed by their Creator“ with natural rights to „life, liberty, and the pursuit of happiness.“ On this view, God, the supreme lawmaker, enacted some basic human rights (Nickel, 2010: chapter 2, par. 2, italics mine).

In regard to these two levels of the understanding of human rights, namely legal and moral/natural, this article recognizes the tension between the two general and classical philosophical theories of human rights. Lawyers, social and political theoreticians and some philosophers claim that human rights are closely related and properly understood only within the legal order of society. According to this school of thought, society *structures* any model of human rights. However, some scholars argue that human rights are inherent values; and, if the argument is pushed further, they are divinely created values (e. g. Christian world-view).

This debate, however, is not original at all. It is based on historical philosophical thinking. Regarding this ideological tension about human rights, we have to go to the history of the philosophical systems of thought, and concisely present two basic opposing views.

3. History of philosophy and human rights

At the mature period of classical Greek philosophy (V-IV century BC), Socrates, Plato and Aristotle claimed that all human rights are based on the concept of natural law. Both Socrates' and Aristotelian concept of virtue and Plato's concept of justice are based on inherent or innate values (Kenny, 2010: 206–11). The theory of natural law was very popular in medieval times, especially in the thought of the 'prince of scholasticism', Thomas Aquinas. Most of the scholars of Aquinas agree that he gives prominence not to the biblical standards of morality or the biblical concept of the law, but to the Aristotelian concept of *virtue based on natural law*, as a foundation for morality (Davies, 1992: 244–9; Kenny, 2010: 458). Morality of human rights is always based on natural law. This idea has become one of the foundational philosophical, theological and ethical models in Roman Catholic theology and philosophy (reference).

The Age of Enlightenment brought some reinterpretations of the theory of human rights based on natural law. Thomas Hobbes, in his work *De Cive* (1651), argued that „*homo homini lupus est*“ (a human being is a wolf to another fellow being). The meaning is that the natural state of man is one of enmity toward other fellow human beings. The only way human rights or liberty could be respected is to convey the natural right to the sovereign of the state or the commonwealth who will guarantee the wellbeing, liberty and security of society. The theory becomes very popular today as some governments struggle to make a balance between personal *liberty* and *security* of the individual. This seems like an application of

the principle expanded in Machiavelli's *Prince*, namely that in politics *realism* is much more plausible than *idealism*. Regrettably, this application calls for an indispensable reinterpretation of the theory of virtues and excellence of character.

Hugo Grotius, the lawyer, expressed the idea that even international law must be based on the natural rights of human beings. He claimed that „even the will of an omnipotent being cannot change or abrogate“ natural law, which “would maintain its objective validity even if we should assume the impossible, that there is no God or that he does not care for human affairs“ (*De iure belli ac pacis* (1625), Prolegomeni XI). Grotius was appalled with the religious wars of his time and for this reason, partially rejected the idea that divine law has to be a substratum of natural law (Kenny, 2010: 712). This is the immature concept of distinction between *natural* law as the basis of human rights and *divinely created order* as the foundation for human rights. Natural law, therefore, has become the rationale and the justification for the theory of human rights.

On the other hand, there are some extreme modern experiments of abrogation of human rights based on natural or divine law. According to this theory, the law of the state (or legal structure) legitimizes and determines the principle of human rights (e. g. Soviet Union before the fall of the Berlin Wall or perhaps experiments with issuing some new laws of threat of privacy or detention in the Western world). In all these experiments, the state or the legal structure *subjectively and arbitrarily* determines the limits, values and applications of certain human rights, on the account of some emergent social, political or even economic crises. Though contemporary society cannot survive without the legalization of natural human rights, this position represents the extreme version of this philosophy. Any extreme, furthermore, abolishes the original postulates of the theory and becomes a new theoretical concept.

It is evident, therefore, that in the history of philosophy/human thought, two models of human rights always prevailed. Either human rights are based on natural law based on the objective natural order that may be or may not be created by God, and is only *acknowledged and respected* by the state, or these rights are determined, *legitimized, defined and applied* by the legal structural order, *subjectively and arbitrarily* imposed by the state.

There are, of course, some recent post-classical or post-modern theories of human rights which deny the philosophical belief of foundationalism, and are very suspicious toward any foundational description of rationale for human rights. These theories express the general „fear of foundations“ (see Mittleman, 2009: 923). Consequently, Lewis S. Feuer in his article, „Natural Rights“ in the *Journal of Human Rights* claims:

Much contemporary philosophizing has regarded the affirmation of human rights as an experiment in *either linguistic nonsense or propaganda*. Efforts to state human rights have been described in such

terms as to make them *trivial or absurd* (Feuer, 2002: 339, italics mine).

The space here, however, does not allow me to go deeper into this discussion.

4. Criticisms and justifications of theories of human rights

One of the basic critiques of *natural* human rights expanded in the French *Declaration des droits de l'Homme et du Citoyen* (Declaration of rights of humans and citizens 1789), elaborated more in the Declaration of Human Rights, and based on the historical-philosophical notion of objective natural law, comes from Karl Marx in his work, *On the Jewish Question*:

Above all, we note the fact that the so-called rights of man, the *droits de l'homme* as distinct from the *droits du citoyen*, are nothing but the rights of a *member of civil society – i. e., the rights of egoistic man, of man separated from other men and from the community* (Karl Marx, 1843, italics mine).

Marx, therefore, recognized that,

Liberty is the right to do everything that harms no one else. The limits within which anyone can act *without harming* someone else are defined by law... the right of man to liberty is based not on the association of man with man, but on the separation of man from man (Marx, 1843).

The purpose of human rights should be *not a separation*, but *communion* with others. The essential element of every declaration of human rights is the respect for others on the basis of *belonging* to the same human family.

Slovenian socialist/post-modern philosopher, Slavoj Žižek, in his article „Against Human Rights“ (2005), claims that according to the declaration of human rights:

... liberal attitudes towards the other are characterized both by respect for otherness, openness to it, and an obsessive fear of harassment. *In short, the other is welcomed insofar as its presence is not intrusive, insofar as it is not really the other.* Tolerance thus coincides with its opposite. My duty to be tolerant towards the other effectively means that I should not get too close to him or her, not intrude into his space – in short, that I should respect his intolerance towards my over-proximity. This is increasingly emerging as the central human right of advanced capitalist society: the right not to be 'harassed', that is, to be

kept at a *safe distance from others* and universal human rights are effectively the right of white, male property-owners to exchange freely on the market, exploit workers and women, and exert political domination (Zizek, 2005: 120, italics mine).

Zizek, in the spirit of post-modern revolutionary critique of the modern concepts of human rights, indeed has a very important point here. *Natural* human rights were interpreted within the economic and political structure of the West. What is noticeable here is that the theory of human rights can be based on the *alleged* natural state of order, which is, in fact, defined by the ruling class or those in power. Speaking in modern/post-modern scientific terms, those who dominate the society determine the *reference frame* or the *reference point* of an observation. The problem remains: Who defines the natural order? Whose reference frame we should use in defining human rights? The same principle is applicable in the history of slavery, when, even Christians and spiritual leaders of the Church held slaves for economic purposes, claiming that the slave trade belongs to the natural order created by God himself. The defense of human rights is then always a combat against the „excess of power“. Western dominated definition of human rights based on natural law has come to its historical crisis. Even the theory of natural rights can be exploited for the various purposes by those who have authority.

On the other hand, it is also very difficult to justify the theory of human rights based on state power, even if the rationale is the most critical emergency situation or threat (communism or contemporary police state(s)). Sacrifice of human rights is *always* critical.

Apparently, the time has come to raise the question: What theory of human rights could transcend the problem of „the rights of egoistic man, of man separated from other men and from the community“ (Marx), or a 'safe distance' theory (Zizek)? Certainly, both communist experiments and contemporary political experiments in the West substantially failed in this regard. Their reference points have an alternative. This is the reason why so many philosophers and thinkers today wish to go back to the original rationale for natural human rights; that is, primitive Christian ethics.

5. *Human rights and Christian world-view*

So far, some of the theoretical and practical problems of the theory of natural objective human rights, and the theory of human rights subjectively defined and determined by the state have been discussed. What about the final initiative to base a theory of human rights on the original teachings of the founder of Christianity, Jesus Christ? Is this question relevant only for the church-going persons? What is the relevance of the theory of human rights based on the Christian or at least theistic world-view in modern society?

It is widely known that the Declaration of Independence of the United States (1776) does not explicitly mention the word „God“, but it has a connotation that human rights are naturally *created* by God:

We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness (Declaration of Independence, 1776).

This reminds us of the text of the French *Declaration des droits de l'Homme et du Citoyen* (1789), but it adds the notion of *divine* creation of human rights. The United States Declaration of Independence clearly states that human rights are the product of the Creator Himself. Some secularists, nevertheless, deny the theistic origin of the Constitution of the USA (1791). David W. New, for example, in his article, „Where is God in the Constitution“, has an important point when he says :

The mistake modern secularists make is obvious. They take a twentieth century concept like „secularism“ and read it back into the Constitution. They take a concept that didn't even exist in the eighteenth century and attribute it to the framers of the Constitution. Unfortunately, this is a very common mistake. The fact that the word „God“ does not appear in the Constitution means little. It is actually a rather shallow observation. The reality is „God“ is in every word of the Constitution, including the punctuation (New, 2004: conclusion).

Nevertheless, the question always remains: How should we describe the nature of 'God'? It is widely known that the makers of the constitution were deists (they believed only in Creation without God's intervention in history and human affairs). They were not Christians in the biblical sense of the word.

Consequently, the only theory that might provide the space for a *genuine* respect of human rights is the theory of natural rights based on the *Christian* world-view (or at least *theistic, not deistic* world-view). Unlike William F. Schulz, elected as a 'Humanist of the year 2000 in the United States', who says that a fundamental rationale for human rights is a „humanist rationale in all its non-sectarianism and generosity of the spirit“ (Schulz, 2000: 29), the contemporary Jewish philosopher, Alan Mittleman, concludes that no „human rights talk or, more importantly, human rights practice can be sustained in the absence of a sense of the *sacred*“ (Mittleman, 2009: 929, italics mine).

The rationale for Christian basis of human rights lies in the fact that only Christianity offers the genuine respect of the 'sacredness of the otherness' of human beings. Jesus of Nazareth never played a „safe distance“ game because the sacred interest of the other was the main objective of his sacred mission. Active

non-violent resistance to all violations of human rights is a prerequisite for the discipleship of Jesus and for general Christian respect for others as well. Martin Luther King Jr. or Nelson Mandela demonstrated this approach. All forms of racism, nationalism, abuse of women and children, economic exploitation etc. go directly against our Creator and the Redeemer whose goal is a restoration, reconciliation, respect and mutual recognition of a genuine and fulfilled existence. Violation of human rights brings disaster on the individual, nation and the world.

Christian world-view offers the theory of human rights based on the natural created order, but it goes a step further beyond deistic world-view. It does not play a game of „safe distance“. It is actively involved in the promulgation, living and application of the liberty, equality and brotherhood of all, by the power that is beyond the power of the state, rationality or mere morality, namely, the power of the changed and renewed heart by God through Christ. This, of course, calls for the sacrificial 'bearing of the Cross', since the principles of Christ's kingdom conflict with the principles of worldly kingdoms.

6. *Summary and conclusion*

Let me summarize the basic thoughts of this article and make an attempt to conclude the matter with the practical implications of the discussion here. First, I presented the need for recognition of both the legal and moral nature of the concept of human rights within contemporary society. Two basic historical and philosophical models of these rights: the *objective model* of natural law and the *subjective social model* of the enforcement of rights by the power of the state were juxtaposed. Neither model satisfies the ultimate purpose of the exercise and protection of human rights; that is, the restoration of the human being *in its holistic sense*.

Both the 'natural order' model, with its philosophical or bourgeois/deistic prejudices, and the 'power of the state' model, with its excess of power, have to be transformed and reinterpreted if one wishes to uphold the *dignity* of the human being as created in the image of God. The only safe model, therefore, is the model of divine creation and divine respect of the dignity of human beings, which is exemplary for us as well. The dignity of human beings has never been a pure secular concept. It is deeply rooted in religious sentiment as an integral part of the Calvin's sense of divinity (*sensus divinitatis*) that every human being possesses (Santrač, 2011). Recently, Pope Benedict XVI made a proposal,

...that Christian religious leaders should take a more prominent leadership role in promoting and defending universal human rights around the world. This task ought to be the defining mission for the contemporary leadership of Christian churches – both Catholic and Protestant. Defending the dignity and sacred inviolable rights of the

human person is the central mission for the Christian Church in our time (Proietti, 2009: 118).

This project does not seem far removed from MDGs. However, whether it still involves the recognition of some values of *natural order theory*, or even legalization of moral principles, is left to further discussion. One thing is certain though: Unalienable rights of every human being are based on the reality of the dignity and sacredness of humans given to them by their Creator.

As a European philosopher and a theologian, educated in Serbia, France, United Kingdom and United States, who momentarily lives in Trinidad, let me venture to draw some concluding remarks in regard to the human rights within the Caribbean setting. Apparently, the Caribbean peoples have gone through the difficult phase of its history in regard to respect of human dignity and its liberty and pursuit of happiness. However, post-slavery and post-colonial project must not discontinue half way. We need to avoid playing the „safe distance“ game, already played in history by the exploiters, having no sense of human rights or the courage to change themselves and the society, whoever they were/are.

We should avoid segregating ourselves in our limited and isolated „kibbutzim“, whether Indo-Caribbean, Afro-Caribbean, Euro-Caribbean, Hispano-Caribbean, Chinese-Caribbean and others. In so doing, we'll not look 'xenophobically' to minorities or migrants (see Apendix I, V: 25) over the fence in suspicion, fear, and ultimately, animosity. Otherwise, we will never learn what it means to „love your neighbour as thyself“ or to „do to others what you would like them do to you“. Formal religion or the power of the state is helpless in this matter. They always play a 'safe distance' game.

Only the living and cosmic Christ has the spiritual other worldly power to *restore* human dignity, revive *sensus divinitatis*, and *change* human minds and hearts. He *prompts* all of us toward *openness to others* in respect of that same dignity and sacredness in other fellow beings. This represents genuine hope for the ultimate reconciliation of individuals, families, cultures and nations in the Caribbean region or elsewhere. Despair has no place here. Edith Stein, one of the most influential female philosophers of phenomenology in the 20th century, and well-known Jewish convert to Catholicism, who became a martyr during the Holocaust, once said: „The darker it gets around us here, the more we must open our hearts to the light from above“ (1994: 31).

List of references

- Davies, Brian. 1992. *The Thought of Thomas Aquinas*. Oxford: Clarendon Press. P. 391.
- Declaration of the Independence (1776)
- Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen* (1789)
- Feues, Lewis S. 2002. Natural Rights. *Journal of Human Rights*. vol 1. No. 3 (Sept 2002). Pp. 339–343.
- Grotius, Hugo. 1625. *De iure belli ac pacis*
- Hobbes, Thomas. 1651. *De Cive*
- Kenny, Anthony. 2010. *A New History of Western Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Marx, Karl. 1843. On the Jewish Question. First published : February, 1844 in *Deutsch-Französische Jahrbücher* <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/jewish-question/> (Date of Access May 16, 2012).
- Mittleman, Alan. 2009. No Fear of Foundations: Reflections of Human Rights in Contemporary Jewish Philosophy. *The Heythrop Journal*. Pp. 923–929.
- New, David W. 2004. Where is God in the Constitution. *The Covenant News*, October 2004.
- Nickel, James. 2010. Human Rights. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010.
- Proietti, Pamela Werbach. 2009. Maritain on Human Dignity and Human Rights. *Journal of Interdisciplinary Studies*. Vol. 21 Issue 1/2. Pp. 106–122.
- Santrač, Aleksandar S. 2011. A Comparison of John Calvin and Alvin Plantinga's Concept of Sensus Divinitatis: Phenomenology of the Sense of Divinity: With Interview and Comments by Alvin Plantinga. New York: Edwin Mellen Press. P. 98.
- Schulz, William F. 2000. The Humanist Basis for Human Rights. *Humanist* (Sept/Oct 2000), vol 60, issue 5. Pp. 25–29
- Sep. 2010. *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy*. „Human Rights.“
- Stein, Edith. 1994. *An Edith Stein Daybook: To Live at the Hand of the Lord*. Springfield, IL: Templegate [1936]. New publication (1994).
- Zizek, Slavoj. 2005. Against Human Rights. *New Left Review* (34) July-Aug 2005. Pp. 115–131.

Appendix I
Resolution adopted by the General Assembly

[without reference to a Main Committee (A/55/L.2)]

55/2. United Nations Millennium Declaration

• **Freedom.** Men and women have the right to live their lives and raise their children in dignity, free from hunger and from the fear of violence, oppression or injustice. Democratic and participatory governance based on the will of the people best assures these rights.

• **Equality.** No individual and no nation must be denied the opportunity to benefit from development. The equal rights and opportunities of women and men must be assured.

• **Solidarity.** Global challenges must be managed in a way that distributes the costs and burdens fairly in accordance with basic principles of equity and social justice. Those who suffer or who benefit least deserve help from those who benefit most.

• **Tolerance.** Human beings must respect one other, in all their diversity of belief, culture and language. Differences within and between societies should be neither feared nor repressed, but cherished as a precious asset of humanity. A culture of peace and dialogue among all civilizations should be actively promoted.

• **Respect for nature.** Prudence must be shown in the management of all living species and natural resources, in accordance with the precepts of sustainable development. Only in this way can the immeasurable riches provided to us by nature be preserved and passed on to our descendants. The current unsustainable patterns of production and consumption must be changed in the interest of our future welfare and that of our descendants.

• **Shared responsibility.** Responsibility for managing worldwide economic and social development, as well as threats to international peace and security, must be shared among the nations of the world and should be exercised multilaterally. As the most universal and most representative organization in the world, the United Nations must play the central role.

V. Human rights, democracy and good governance

24. We will spare no effort to promote democracy and strengthen the rule of law, as well as respect for all internationally recognized human rights and fundamental freedoms, including the right to development.

25. We resolve therefore:

- To respect fully and uphold the Universal Declaration of Human Rights.
- To strive for the full protection and promotion in all our countries of civil, political, economic, social and cultural rights for all.

- To strengthen the capacity of all our countries to implement the principles and practices of democracy and respect for human rights, including minority rights.
- To combat all forms of violence against women and to implement the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women.
- To take measures to ensure respect for and protection of the human rights of migrants, migrant workers and their families, to eliminate the increasing acts of racism and xenophobia in many societies and to promote greater harmony and tolerance in all societies.
- To work collectively for more inclusive political processes, allowing genuine participation by all citizens in all our countries.
- To ensure the freedom of the media to perform their essential role and the right of the public to have access to information.

Aleksandar S. Santrač², DPhil, PhD
 University of the Southern Caribbean,
 Trinidad, WI
 alex.santrac@gmail.com

FILOZOFIJA LJUDSKIH PRAVA

Rezime

Ovaj članak se bavi filozofskom i delom teološkim pogledom na ljudska prava. Ljudska prava su određene moralne garancije, koje imaju dugu istorijsku pozadinu. U osnovi, postoje dva osnovna pristupa filozofskom utemeljenju ideje o ljudskim pravima: ili su ona utkana u prirodni zakon, kao objektivne moralne obaveze koje država mora poštovati, ili su pak subjektivno i arbitrarno nametnuta od strane države koja određuje legalne obaveze društva. Oba pristupa su ili opravdavana ili kritikovana, a najvažnija kritika dolazi od marksizma, koji tvrdi da tradicionalnu definiciju ljudskih prava treba odbaciti, s obzirom da je igra „sigurne distance“ uvek prisutna. Istinski hrišćanski pogled na svet definiše ljudska prava na temelju univerzalne ideje o ljudskom dostojanstvu i svetosti svake individue, što prevazilazi pristup 'sigurne distance' i izbegava svaku segregaciju ili nepoverenje prema svakoj formalnoj religiji ili državi. Ovaj pristup poziva na iskreno obraćenje Hristu, čija otvorenost svim ljudskim bićima predstavlja jedini sigurni put poštovanja ljudskih prava.

Ključne reči: *ljudska prava, prirodni zakon, moralne građanske obaveze, igra sigurne distance, dostojanstvo ljudskih bića, obraćenje kroz otvorenost i svetost drugoga*

² Professor of Religion, Ethics and Philosophy, Extraordinary Associate Adjunct Professor of Dogmatics, North-West University, South Africa, USC, Port of Spain, PO Box 175, Trinidad, WI, tel: +18687871095

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

UDK: 27-246 ; 27-274.4
Pregledni rad
Primljen: 10.11.2013.

NASTANAK I INTEGRITET KANONA NOVOG ZAVETA: FILOLOŠKO-ISTORIJSKA ANALIZA

Rezime:

Biblija „nije stigla faksom sa neba“ (Da Vinčijev kod) – ona ima svoju bogatu istoriju nastanka. U ovom radu preispituju se osnovna pitanja vezana za nastanak novozavetnog kanona, kroz analizu osnovnih istorijskih aspekata. Polazi se od filološke analize izraza „kanon“ i ispitivanja spoljašnjih i unutrašnjih razloga, koji su doveli do nastanka novozavetnog kanona. Proces kanonizacije je prikazan u koracima, a posebna pažnja se posvećuje diskusiji osnovnih kriterijuma kanoničnosti. Osnovna teza rada je: Novi zavet je i pored dinamičnog procesa razvoja više od ljudske odluke. Na kraju rada se ukazuje na implikacije postavljene teze.

Ključne reči: *Novi zavet, kanon, kanonizacija, autoritet*

U knjizi *Da Vinčijev kod*, Tibing, jedan od glavnih likova, izjavljuje: „Biblija nije stigla faksom sa neba... nije volšebno pala sa oblaka.“¹ I pored fiktivne prirode ovog kontraverznog romana, on je bez sumnje u pravu, makar po jednom pitanju: Biblija nije neka vrsta magične knjige koja je poslata sa neba u crnom kožnom povezu, sa pozlaćenim krstom na naslovnoj strani. Svaka knjiga Novog zaveta ima svoju pojedinačnu istoriju nastanka i recepcije, a crkva je prepoznala njihovu posebnost i u jednom dugom i dinamičnom procesu sabrala ih je u kolekciju, koja je nazvana Novi zavet.

Diskusija o nastanku kanona Novog zaveta ne prestaje da bude jedna od najvreljih debata u novozavetnim studijama.² I pored poprilično jasnih međaša u istoriji nastanka Novog zaveta, mnogi značajni detalji su i dalje nepoznati, što otvara mnoštvo pitanja i daje povod za razne špekulacije. Jedan od najprovokativnijih savremenih pogleda Novi zavet vidi kao rezultat crkvene politike i pritiska Rimske imperije. Ovakav pogled se ogleda i u naslovu popularne knji-

1 Den Braun, *Da Vinčijev Kod* (Novi Sad: Solaris, 2004), 207.

2 Za pregled diskusije, videti Harry Y. Gamble, „The New Testament Canon: Recent Research and the Status Quaestionis“, u *The Canon Debate*, (ur.) Lee Martin McDonald i James A. Sanders (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2002), 267-294; Katharina Greschat, „Die Entstehung des neutestamentlichen Kanons. Fragestellungen und Themen der neueren Forschung“, *VF* 51 (2006), 56-63.

ge Danganana (Dungan): *Konstantinova Biblija: politika i stvaranje Novog zaveta*.³ Ovaj rad nije još jedan u nizu mnogih kritika ovakvog savremenog pristupa nastanku Novog zaveta. Naša namera je da pitanju pridemo iz filološke i istorijske perspektive, i kroz induktivnu analizu činjenica ukažemo na integritet kanona Novog zaveta.

1. Značenje izraza „kanon“

Grčki pojam κανών je deklinirani oblik imenice κάνη (postoji i oblik κάνα), reči semitskog porekla, čije je osnovno značenje „trska“. Jevrejski izraz *qáneh*, pored trske, označavao je i ravan štap, a poznato je da je štap služio kao sredstvo poravnavanja ili merilo ravnosti (i tako ispravnosti). Izraz κανών takođe je označavao i visak, alat zidara i tesara za utvrđivanje ispravnog pravca pri radu sa kamenom ili drvetom (Lukijan, *Hist. conscr.* 5). Iz ovog doslovnog značenja su kasnije potekle sve metaforične upotrebe izraza, koje su se odomaćile u raznim sferama života.

U širem smislu, kanon je u antičkoj misli postao nepogrešivi „kriterijum“ ili „standard“, na osnovu kojeg je mogla da se utvrdi ispravnost određenog toka razmišljanja ili delovanja, a istovremeno je bio i cilj ka kome treba da se teži. Tako je Aristotel mogao da okarakterise idealnu, primernu osobu kao „kanon i merilo“ istine (κανών και μέτρον; *Eth. Nic.* 3.6). Kada je reč o književnosti, aleksandrijski gramatičari su rečju kanon označili kolekciju klasičnih spisa, koju su zbog lepote izražavanja smatrali dostojnim modelom za sleđenje (Kvintilijan, *Inst.* 10.1.54 i 59). Na području umetnosti, Polikletova statua kopljanika smatrana je kanonom, savršenim uzorom prikaza ljudskog tela kada je reč o proporcijama (Plinije, *HN* 34.8.55). U antičkoj muzici je monokord, koji kontroliše sve odnose među tonovima, nazvan κανών μουσικός (Nikomah, *Arith.* 2.27.1). Koncept kanona se, međutim, u grčkoj misli ne odnosi isključivo na estetiku, već zadire i u sferu etike. Tako se „zakon“, koji nas obavezuje, pojavljuje kao kanon kod Lukijana, koji tvrdi da je čoveku potreban „kanon i kompas“ kako bi mogao da donosi ispravne sudove u moralnoj sferi života (*Hermot.* 76). Slično ovom razmišljanju, Epikur tvrdi da je osnovni zadatak ljudskog razmišljanja da otkrije „temelj“ (κανών) na osnovu kojeg će moći da se utvrdi šta je istina, a šta laž, šta je vredno traženja i šta bi trebalo da se izbegava.⁴

Zanimljivo je zapaziti da Septuaginta nikada ne prevodi jevrejski *qáneh* sa κανών-om. Izraz se pojavljuje svega tri puta: (1) u *Jud.* 13:6 se odnosi na „kraj“

3 David L. Dungan, *Constantin's Bible: Politics and the Making of the New Testament* (Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2006). U vezi obraćenja Konstantina i njegovog uticaja na razvoj hrišćanstva, videti Milan Vukomanović, *Rano hrišćanstvo od Isusa do Hrista* (Beograd: Čigoja, 2003), 243-260.

4 Epikurej je napisao izgublenu knjigu pod naslovom *U vezi kriterijuma kanona*, za koju znamo iz npr. Ciceron, *Nat. D.* 1.16.43; Seneka, *Ep.* 89.11. Za dalje primere upotrebe izraza κανών u sekularnom grčkom kontekstu, videti H.W. Beyer, „κανών“, u *TDNT*, III, 596-602.

kreveta; (2) u Mih. 7:4 je tekstualni problem, višak u odnosu na jevrejski tekst (bez određenog značenja); (3) najznačajniju upotrebu reči susrećemo u *4Mak.* 7:21, budući da ona označava „pravilo“, „zakonitost“: „koji filozofira na osnovu svih pravila filozofije“ (τίς πρὸς ὅλον τὸν τῆς φιλοσοφίας κανόνα φιλοσοφῶν). Sličnu upotrebu susrećemo i kod Filona Aleksandrijskog („zakon“, „statut“, „pravilo“), a kod Josifa Flavija σκοπός i κανών se odnose na „model i meru“ (*Ant.* 10.49).

U Novom zavetu izraz se takođe retko pojavljuje, i to isključivo u Pavlovim poslanicama (četiri puta u dva različita konteksta). U Gal. 6:16, u zaključku poslanice, apostol izriče uslovni blagoslov nad onima koji slede određeni κανών („pravilo“): „Mir i milosrđe svima koji se drže ovog pravila (κανόνι τούτῳ) i Božijem Izraelu“ (6:16). Izraz „ovo pravilo“ se odnosi na princip izrečen u 6:15, ka čijoj formulaciji se argument poslanice postepeno gradi od samog početka („jer ni obrezanje ni neobrezanje nije ništa, nego novo stvorenje“).⁵ Budući da se ovaj tekst nalazi na samom kraju poslanice, u epilogu, izraz najverovatnije ukazuje i na sadržaj čitave poslanice.⁶

U 2Kor. 10:13-16 izraz κανών se pojavljuje tri puta u lingvistički kompleksnom tekstu.⁷ Pavle u ovom poglavlju brani svoj apostolski autoritet od napada svojih protivnika, koji su došli u Korint, u već ustaljenu zajednicu, osporili legitimitet njegovog autoriteta i sebe preporučivali na osnovu neutemeljenog hvalisanja i pisma preporuke (možda iz Jerusalima). Na taj način su nameravali da preuzmu uticaj nad crkvom koja je za njih bila „strana teritorija“, a za Pavla „domaći teren“. U ovom kontekstu κανών označava delokrug Pavlovog rada, a repeticija pojma ukazuje na njegovu centralnost u debati. Pavle u svojoj argumentaciji tvrdi da on ima kanon ili delokrug svog rada, koji je primio od Boga. U pozadini ove upotrebe reči krije se slika „Božje trske za merenje“, koja je odredila sferu apostolovog delovanja.

Iako se u Novom zavetu κανών upotrebljava samo u jednom tekstu, za označavanje normativnog „merila“ pravog hrišćanstva (Gal. 6:16), u ranoj

5 Bec (Hans Dieter Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* [Hermeneia; Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1979], 320) zapaža da je čitava poslanica prožeta idejom sleđenja „pravila“ formulisanog u 6:15. U 1:12–2:14 Pavle iznosi kako je dosledno sledio „pravilo“, dok su njegovi protivnici sledili drugačije pravilo ili su bili bez pravila (posebno 2:14). U ostatku poslanice Pavle uglavnom indirektno, ali u nekim momentima veoma određeno (5:6) daje do znanja da je potrebno živeti u skladu sa njegovim pravilom. Čitava diskusija je uokvirena uslovnim prokletstvom (1:8-9) i uslovnim blagoslovom (6:16) koji zavisi od stava prema Pavlovom κανών-u.

6 U pojedinim kasnijim grčkim kodeksima, na uticaj Gal. 6:16, pisari su dodali u Fil. 3:16 reč κανών sa grčkim izrazom „hoditi“ („hodimo na osnovu istog pravila“). Videti kritički aparat u NA28.

7 Haris (M.J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text* [NIGTC; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Milton Keynes: Paternoster, 2005], 704) pripisuje problematičnu sintaksu intenzitetu Pavlovih emocija pri vatrenoj odbrani „svoje teritorije“ od protivnika, koji su nameravali da je od njega preuzmu.

patrističkoj literaturi ovakva upotreba reči je učestala. Razlog se krije u čestim diskusijama u hrišćanskim krugovima o tome šta treba da se smatra istinskim hrišćanskim verovanjem i praksom. Našavši se u takvoj poziciji, crkva je bila prisiljena da postavlja „merila“, a reč *κανών* se pokazala kao adekvatna za označavanje onoga što je ispravno i normativno u crkvi. Na osnovu 1. Klementove poslanice (oko 96) možemo da zaključimo da je izraz bio od posebnog značaja za crkvu u Rimu još u prvom veku, a pojavljuje se i u brojnim složenicama u kasnijim spisima. Takve složenice su: kanon podređenosti ili poslušnosti (*τῷ κανόνι τῆς ὑποταγῆς*; *IKlem.* 1:3), kanon naše tradicije (*παραδόσεως ἡμῶν κανόνα*; *IKlem.* 7:2), kanon liturgije (*τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα*; *IKlem.* 41:1), kanon istine (*ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας*; Klement Aleksandrijski, *Strom.* 6.15.124) i kanon vere (*ὁ κανὼν τῆς πίστεως*; Polikrat iz Efesa citiran u Euzebiju, *Hist. eccl.* 3.32.7). Poslednji izraz („kanon vere“) je postao posebno značajan i odomaćio se u latinskom crkvenom jeziku kao *regula fidei*. Dakle, u prvim vekovima hrišćanske crkve „kanon je norma na osnovu koje se sve reguliše u Crkvi; kanonizovati znači prepoznati nešto kao deo ove norme“.⁸

Od 4. veka upotreba izraza *κανών* se proširuje na određene odluke, ljude i stvari vezane za crkvu. Tako, saborske i sinodske odluke postaju „kanonične“ za hrišćansku praksu. Prvi sabor koji je svoje odluke o doktrini i disciplini nazvao kanonima održan je u Antiohiji 341. Nekoliko godina ranije, na saboru u Nikeji (325), izraz je primenjen na zvanični spisak registrovanih sveštenika koji su nazvani *οἱ ἐν τῷ κανόνι* (*Can.* 16-17). Bajer (Beyer) zapaža da je reč poprimila i etički smisao, budući da su izrazom *κανονικός* označene „duhovne osobe, koje žive u skladu sa pravilom Crkve“, pre svega monasi koji vode život na osnovu pravila svog monaškog reda.⁹ Kod Euzebija *κανών* je lista ili katalog tekstova iz jevanđelja. NA28 edicija Grčkog Novog zaveta sadrži u svom uvodu 10 Euzebijskih kanona, tj. 10 tabela koje pokazuju koji biblijski tekstovi se pojavljuju u sva četiri, u tri, dva ili samo u jednom jevanđelju.

U svetlu ovako širokog spektra primene izraza *κανών* nije iznenađujuće da crkveni oci od sredine 4. veka ovom rečju označavaju kolekciju svetih spisa, na koju se gledalo kao na autoritativni standard hrišćanstva. Ovakva upotreba odnosila se najverovatnije kako na formalni (spisak ili kolekcija autoritativnih svetih spisa), tako i na sadržajni (mera, standard vere i prakse crkve) smisao izraza. Dakle, kanonizovani su oni spisi koji su posedovali autoritet „merila“ a samim tim bili smatrani i dostojnima da budu deo kanonične liste.¹⁰ Najranija poznata primena reči *κανών* za označavanje autoritativne liste hrišćanskih knjiga je dosta kasna: u Atanasijevom delu *Dekreti nikejskog sinoda* (oko 350) izjavljuje se da

⁸ Adolf Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 7. izd., 1931), 555.

⁹ Beyer, „*κανών*“, 602.

¹⁰ Péter Balla, *Az újszövetség íratok története: bevezetéstani alternatívák* (Budapest: Károli Egyetemi Kiadó, 2. izd., 2008), 36.

Hermasov Pastir ne pripada kanonu (μὴ ὄν ἐκ τοῦ κανόνος).¹¹ U nastavku ćemo videti da se i pored prilično kasne primene reči κανόν na kolekciju 27 novozavetnih spisa, može govoriti o procesu razvoja kanona kao o putu ka uspostavljanju kanona, ali i o „kanoničnoj svesti“ koja je prisutna kod novozavetnih autora.

2. Razlozi nastanka kanona

Osnovni motiv za sakupljanje ranih hrišćanskih spisa u kolekciju Novog zaveta bio je stvaranje „normativne osnove“ za hrišćanski pokret. Novozavetni kanon, kao opšte prihvaćeni izraz autoriteta, imao je ulogu da definiše identitet crkve, reguliše njen život i odnos prema svetu. Stoga je stvaranje kanona pre svega odgovor na unutrašnje potrebe crkve, ali su njenom nastanku značajno doprineli i spoljašnji faktori u vidu izazova sa kojima se hrišćanstvo suočilo u prvim vekovima.

2.1. Unutrašnje potrebe

Hrišćanstvo je religija usredsređena na Isusa Hrista, spasitelja i učitelja, koji je za vreme svog ovozemaljskog života govorio i delovao autoritetom bez premca.¹² Ono što je hrišćanstvo verovalo o svom učitelju, Judaizam se nije usudio da tvrdi ni o jednom velikanu svoje tradicije, čak ni o Mojsiju. Nakon vaznesenja Isusa Hrista, njegovi apostoli su počeli u svom propovedanju (kerigmi) da podučavaju sa izuzetnim autoritetom sve ono što je Isus činio i govorio (1Kor. 15:1-5). Njihov je autoritet, međutim, bio drugačije prirode, jer je bio zasnovan na božanskom izboru svedoka onoga što je Hristos podučavao i činio, a što su oni kao očevici lično doživeli.¹³ Rana crkva je svoje propovedanje zasnivala na tri autoriteta: (1) Stari zavet; (2) Gospod Isus Hristos; i (3) apostolska kerigma. Kada je sadržaj poslednja dva autoriteta dobio pisanu formu, prirodno je bilo očekivano da se na njih gleda kao na autoritativne izvore hrišćanstva. Što je „vremenska i geografska distanca od Isusa“ postajala veća (sve manje očevidaca i širenje hrišćanstva u sve udaljenijim krajevima), tim je zapisivanje postalo značajnije.¹⁴

11 Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: Clarendon Press, 1989), 292.

12 Isus je podučavao „kao onaj koji ima vlast“, nasuprot književnicima (Mt. 7:29; Mk. 1:22). Njegov autoritet je na jedinstven način iskazan i pri opraštanju greha (Mt. 9:6; Mk. 2:10; Lk. 5:24), kao i u činjenju čudesnih dela u kojima je njegova sila došla do punog izražaja najavljujući pobedu Božjeg carstva nad carstvom tame (isceljivanje, izgonjenje demona, vaskrsavanje).

13 Za ubedljivu argumentaciju u prilog jevanđelja kao svedočanstva očevidaca, videti Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitness: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2006). Pavle nije bio deo inicijalnog kruga očevidaca, jer je njegov poziv došao nakon Hristovog života. Međutim, u njegovom slučaju poseban božanski poziv nadomešću je ovaj nedostatak (1Kor. 7:10; 9:14; Dela 20:35).

14 György Benyik, *Az újszövetségi Szentírás keletkezés- és kutatástörténete* (Szeged: JA-TE Press, 1996), 344.

Nastanak kanona je, pre svega, bio značajan zbog definisanja identeta hrišćanstva. Spisi Novog zaveta „bili su tekstovi koje su rani hrišćani mogli da pogledaju i podsete se ko su“.¹⁵ Stvaranje dvodelne hrišćanske Biblije razjasnilo je šta hrišćane veže za Judaizam, a šta ih odvaja od njega. Zajedničke tačke obuhvatale su odnos prema jevrejskoj Bibliji kao svetim spisima, veru u jednog Boga i poslušnost njegovim zapovestima. Međutim, hrišćanstvo je, suprotno od Judaizma, gledalo na Isusa kao na ispunjenje starozavetnih mesijanskih iščekivanja (npr. Lk. 24:44). Ovakav stav nije podrazumevao radikalnu reinterpretaciju Starog zaveta, već tumačenje Hristovog života i spasonosnog dela kao nastavak onoga što je Bog počeo da čini još u vreme otaca.¹⁶ Kako Tajsens (Theissen) zapaža, „hrišćani su dodali svoj Novi zavet Starom u svesti da je istorijski gledano Novi zavet ispunjenje, a sa hermeneutičke tačke gledišta ključ Starog zaveta“.¹⁷

Na drugom mestu, kanon je bio potreban radi očuvanja integriteta hrišćanskog propovedanja. Karakter hrišćanstva kao misionarskog pokreta (Mt. 28:19-20), koji je nastojao da vest jevanđelja odnese „sve do kraja zemlje“ (Dela 1:8), zahtevao je uključenost velikog broja ljudi mimo kruga svedoka. Opasnost pri ovakvom globalnom poduhvatu je zasnivanje poruke nedovoljno upućenih vesnika na nepoverljivoj tradiciji, čija bi posledica bilo „razvodnjeno“ ili „iskrivljeno“ propovedanje (jedan takav primer susrećemo u Dela 18:24-26). Kao odgovor na ovu potrebu crkve, nastala su dva tipa literature: (1) zapisi Hristovog života i učenja, koji su mogli da posluže ne samo za misionarsku i katehetsku svrhu, već i kao priručnici za propovednike, orijentir pri eventualnoj korekciji pogrešnih pogleda i praksi u crkvama; i (2) pastoralna-epistolarna literatura napisana radi nadzora nad crkvama, koja je imala za cilj da nadomesti odsustvo poverljivog autoriteta (npr. poslanica Galatima).¹⁸

Na trećem mestu, kanon je igrao vitalnu ulogu u liturgijskom životu hrišćanskih zajednica. Ranohrišćanski spisi su se od samog početka svog nastanka čitali na bogoslužjenjima uz Jevrejske svete spise. Na kraju poslanice Kološanima čitamo sledeće svedočanstvo o ovoj praksi: „A kada se ova poslanica pročita kod vas, postarajte se da se pročita i u crkvi u Laodikeji, a i vi da pročitate onu iz Laodikeje“ (4:16). Verovatno je ovo bio slučaj i sa drugim Pavlovim poslanicama, kao i sa ostalim novozavetnim knjigama.¹⁹ Praksa čitanja na bogoslužjenjima

15 David A. deSilva, *An Introduction to the New Testament: Context, Methods & Ministry Formation* (Downers Grove, Ill.: IVP Academic; Nottingham: Apollos, 2004), 32.

16 U brojnim novozavetnim tekstovima govori se o Starom zavetu kao o „Pismu“ na koje treba da se gleda poput sredstva datog za poučavanje i osnaživanje hrišćana (Rim. 15:3-6; 1Kor. 10:11; 2Tim. 3:14-17; 1Pet. 1:10-12; Jevr. 11:39-40). U suprotnosti sa Novim zavetom, u gnostičkim spisima nema kontinuiteta sa Jevrejskom Biblijom, već nasilne reinterpretacije.

17 Gerd Theissen, *The New Testament: A Literary History* (prev. Linda M. Maloney; Minneapolis, Minn.: Fortress, 2012), 229.

18 Paul J. Achtemeier, Joel B. Green i Marianne Meye Thompson, *Introducing the New Testament: Its Literature and Theology* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2001), 590.

19 Na osnovu 2Pet. 3:15-16 možemo da zaključimo da su Pavlove poslanice kružile u hrišćanskim krugovima u vidu kolekcije, budući da se u tekstu spominju više pavlovskih spisa („Pa-

ma se takođe spominje u Otkr. 1:3 („blago onom ko čita“) i 1Tim. 4:13 („posveti pažnju javnom čitanju“).

Na kraju, potrebno je spomenuti da sa prolaskom vremena i izumiranjem prve generacije hrišćana, u kojoj su mnogi lično poznavali Isusa i bili svedoci njegovog vaskrsenja, hrišćanska crkva našla u nezavidnoj situaciji. Odsustvo apostola značajno je otežalo rešavanje kriznih situacija, među kojima su doktrinarni sukobi bili najizazovniji.²⁰ Takvi konflikti su uglavnom bili isprovocirani ponašanjem gnostika koji su bili veoma isključivi u svom pristupu i arogantno gledali na ostale članove crkve kao neuke i nedorasle njihovom nivou.²¹ Crkva je bila prisiljena da se u odsustvu apostola okrene njihovim spisima i potraži u njima savete za rešavanje problema. U toj situaciji spisi apostola su trebali da preuzmu ulogu svedoka Hristovog života koju su oni imali dok su bili živi.²² Sa uspostavljanjem kanona izgrađen je konsenzus i jasno su povučene granice između pravoverja i jeresi.

2.2. Spoljašnji faktori

Veći deo današnjeg Novog zaveta je u periodu prelaska iz 1. u 2. vek već smatran hrišćanskim „Svetim Pismom“, i pored toga što je stvaranje kanona sa jasnim granicama još uvek bilo stvar budućnosti. Od tog perioda pa nadalje beležimo značajan rast hrišćanske literature. Pre svega, nastaju spisi crkvenih otaca u kojima se usmerava verništvo i vatreno brani hrišćanstvo čestim pozivanjem na apostolske spise, na knjige Novog zaveta.²³ Takođe se pojavljuje i raznolika apokrifna literatura, iznedrena od strane pojedinih hrišćanskih grupacija. Apokrifni spisi nastali su po uzoru na novozavetnu literaturu i zato pojavljuju se brojna apokrifna jevanđelja, dela apostolska, poslanice i apokalipse. Opšta karakteristika apokrifnih spisa je neodoljiva strast prema pripovedanju. Postoji želja da se maštovitošću popune praznine u istorijskim izveštajima mitskim, bajkovitim, ne retko i apsurdnim elementima. Haotična različitost u pozivanju na istinu pretila

vao [je pisao] ... u svim poslanicama“). Naravno, autor ima u vidu Pavlove poslanice koje su mu poznate, međutim ne možemo da znamo o koliko poslanica je reč. Bokam (Richard Bauckham, *2 Peter, Jude* [WBC, 50; Dallas, Tex.: Word, 2002], 330) tvrdi da 2. Petrova ne sadrži sigurne aluzije na Pavlove poslanice, međutim ipak ne isključuje mogućnost aluzije na Rimljanima (u 2:19; 3:15) i 1. Solunjanima (u 3:10).

²⁰ Videti Euzebije, *Hist. eccl.* 3.22.8.

²¹ Odnos prema jevanđeljima je očigledan primer gnostičke isključivosti. Dok u novozavetnom kanonu ima dovoljno prostora za četiri jevanđelja (a samim tim i za visok stepen tolerancije različitosti), Irinej navodi kao obeležje jeretika da se oni oslanjaju na samo jedno jevanđelje: ebioniti na Mateja, Marcion na revidiranog Luku, docetisti na Marka, dok valentinijanci najviše na Jovana (*Adv. Haer.* 3.11.7).

²² Achtemeier, *Introducing*, 592.

²³ Budući da se svaka novozavetna knjiga citira u spisima crkvenih otaca, kada bi se igrom slučaja dogodilo da ostanemo bez Novog zaveta, rekonstrukcija bi najverovatnije bila moguća na osnovu ove literature visoke istorijske vrednosti (J. Harold Greenlee, *Introduction to New Testament Textual Criticism* [Peabody, Mass.: Hendrickson, dop. izd., 1995], 46).

je da u potpunosti zamagli i oslabi autentični karakter poruke hrišćanstva. Stoga je crkva definisanjem kanona reagovala odvajanjem žita od kukolja i na taj način se ogradila „od raznih religijskih nanosa koji su se putem nekontrolisane produkcije literature nagomilavali na na autentičnoj poruci Evanđelja“.²⁴

Prvi kanon formulisao je Marcion (oko 85–160), sin bogatog brodovlasnika, koji je postao član rimske crkve i obilno je podržavao svojim donacijama. Oko 144. godine crkva ga je isključila zbog dva osnovna problema u njegovom učenju: (1) verovao je da postoji nepomirljiva razlika između Boga Starog i Novog zaveta, tiranina pravednosti koji kao niže božanstvo stoji nasuprot bogu ljubavi, višeg božanstva, otkrivenog u Isusu Hristu; (2) formulisao je sopstveni kanon odbacujući Stari zavet kao negativnu literaturu i prihvatajući isključivo jevanđelje po Luki uz 10 Pavlovih poslanica (bez pastoralnih poslanica).²⁵ Marcion je izvršio temeljnu reviziju ovih 11 novozavetnih dela koje je uključio u svoj kanon očistivši ih od svih elemenata koji prikazuju bilo koji aspekt Judaizma u pozitivnom svetlu ili odražavaju uticaj starozavetnog materijala. Irinej je ovakav postupak nazvao „unakaženjem Pisma“ (*Adv. Haer.* 3.12.12).

Budući da je Marcion prvi uspostavio kanon zatvorenog karaktera, pitanje njegovog uticaja na proces kanonizacije je nezaobilazno.²⁶ Fon Harnak (von Harnack) je još početkom 20. veka, izneo hipotezu da je kanon Novog zaveta formulisala ortodoksna grana hrišćanstva kao odgovor na Marcionov kanon.²⁷ Ovo mišljenje zastupao je i fon Kampenhausen (von Campenhausen) pedesetak godina kasnije.²⁸ Danas, međutim, postoji konsenzus da je kriza izazvana Marcionovim delovanjem bila značajna karika u procesu kanonizacije, ali ne i ključni faktor. Iako hrišćanska crkva nije uspostavila Novi zavet radi suprotstavljanja jere-tičkom kanonu, Marcionov potez je ipak ubrzao stvaranje konsenzusa o kanonu (poput katalizatora) prisilivši crkvu „da ispita sopstvene predpostavke i formuliše mnogo jasnije šta je ono što veruje“ i na osnovu kakvih kriterijuma to čini.²⁹ Proces kanonizacije počeo je još u prvom veku, nezavisno od Marciona. Naime, kolekcije jevanđelja i Pavlovih spisa kružile su mnogo pre Marciona i prepozna-

24 Predrag Dragutinović, *Uvod u Novi zavet: Osnovi novozavetne nauke I* (Beograd: Institut za teološka istraživanja – PBF, 2010), 35.

25 Marcionova dela nisu opstala, ali je rekonstrukcija njegovog kanona moguća na osnovu spisa crkvenih otaca koji su vodili debate sa njim – pre svega Tertulijan (*Adv. Marc.* 4).

26 Za sveobuhvatnu analizu Marcionovog kanona i njegovog uticaja, videti Ulrich Schmid, *Marcion und sein Apostolos: Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe* (ANTF, 25; Berlin: W. de Gruyter, 1995).

27 Adolf von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott* (TUGAL, 45; Leipzig: Hinrichs, 1921).

28 Hans von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel* (BHT, 39; Tübingen: Mohr, 1968), 116.

29 Robert M. Grant, *The Formation of the New Testament* (London: Hutchinson University Library, 1965), 126 – citirano u Metzger, *Canon*, 9.

te su kao kolekcije svetih spisa u mnogim crkvama.³⁰ Barton ističe da se Marcion nije bavio stvaranjem kolekcije hrišćanskih knjiga, već rukovođen svojom teološkom agendom, bavio se veoma ograničenom selekcijom već postojećeg materijala. Činjenica je da u slučaju da mnogi drugi spisi nisu bili prepoznati kao sve ti od strane brojnih crkava, Marcion ne bi imao potrebu da insistira na postavljanju granica.³¹

Uspostavljanje kanona kao merila hrišćanstva bilo je potrebno i zbog uticaja montanističkog pokreta, koji je nastao krajem 2. veka u Frigiji (Mala Azija) i delovao sve do 6. veka. Osnivač pokreta, Montan, uz podršku dve proročice (Maksimile i Priskile), objavljivao je novo doba Duha i skori kraj sveta. Reč je o apokaliptičko-harizmatiskom pokretu obnobljenja, koji je svojom srčanošću predstavljao ozbiljnu alternativu ostalim hrišćanskim zajednicama u mnogim krajevima Rimske imperije. Budući da je proroštvo smatrano vrhovnim autoritetom u ovom pokretu – što je bio problem još u Pavlovo vreme u korintskoj zajednici (1Kor. 14:37-38) – na izjave Montana izrečene „u Duhu“ gledalo se kao na reči koje imaju autoritet ravan autoritetu izjava Hristovih apostola. Štaviše, proročanstva Montana i njegovih sledbenika sakupljana su u pisanoj formi i citirana kao autoritativni izvori.³² Na taj način je hrišćanska crkva dovedena u poziciju da brani ortodoksiju nasuprot „savremenog“ proroštva, a najbolji način da to učini je bila afirmacija apostolskog perioda kao normativnog merila za razumevanje bilo kakve komunikacije sa Duhom.³³

3. Septuaginta kao model novozavetnog kanona

Stvaranjem kanona Novog zaveta hrišćani su se ugledali na Judaizam, čiji kanon je „kumovao“³⁴ kao model ne samo po pitanju ideje, već i konkretnog oblika. Potrebno je, međutim, istaći da se redosled jevrejskih svetih spisa razlikuje u hrišćanskom Starom zavetu od jevrejske Septuaginte. Jevrejska Biblija (Tanak) deli se na tri grupe spisa: tora (*torah*), proroci (*nabiim*) i spisi (*ketubim*). Sa druge strane, Stari zavet se u hrišćanskim kodeksima sastoji iz četiri dela, jer su proroč-

30 Trobiš (David Trobisch, *Paul's Letter Collection: Tracing the Origins* [Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1994]) smatra da je Pavle lično skupio i uredio u kolekciju neke od svojih spisa. Ova ideja se temelji na praksi poznatoj u antičkom svetu po kojoj su autori sami skupili svoja pisma i uredili za izdavanje (*Autorenrezension*). Trobiš postavlja logično pitanje: zašto bi Pavle bio izuzetak? Ako je ova hipoteza tačna, ona potvrđuje da su Pavlovi spisi veoma rano počeli da kruže kao kolekcija. U tom slučaju se na ovaj skup knjiga zasigurno gledalo kao na autoritativni korpus čitan i mimo crkava koje su bile primarni adresati.

31 John Barton, *Holy Writings, Sacred Text: The Canon in Early Church* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1997), 35-62.

32 Harry Y. Gamble, *The New Testament Canon: Its Making and Meaning* (Philadelphia, Pa.: Fortress Press, 1985), 63-65.

33 Achtemeier, *Introducing*, 594.

34 Theissen, *Literary History*, 220.

ke knjige podeljene na dve grupe, istorijske i proročke u klasičnom smislu, koje zauzimaju drugo i četvrto mesto u kolekciji. Čini se da se ovde radi o osmišljenom teološkom aktu hrišćanske crkve: „Izvršeno [je] premeštanje proročkih spisa sa drugog mesta u judejskoj Bibliji, gde su imali funkciju tumačenja i aktualizacije Tore, na četvrto mesto u hrišćanskom Starom zavetu, gde se njihova funkcija menja i bivaju povezani sa ličnošću Isusa Hrista, predstavljajući svojim proroštvima o dolazećem Mesiji most između judejstva i hrišćanstva.“³⁵ Ovo hristološki motivisano restrukturisanje u odnosu na Septuagintu omogućilo je visok stepen korespondencije između strukture dva dela hrišćanske Biblije: (1) jevanđelja odgovaraju Petoknjižju; (2) Dela Apostolska postaju ekvivalent istorijskim spisima; (3) mudrosna literatura je paralelna sa poslanicama; i (4) Otkrivenje pokazuje sličnosti sa proročko-apokaliptičkom literaturom Septuaginte.

Uticao Septuaginte na oblikovanje hrišćanskog kanona ogleda se i u stilu naslovljavanja knjiga. Prilikom sakupljanja četiri jevanđelja u jednu kolekciju, pojedinačna jevanđelja dobijaju imena radi razlikovanja, ali ona odražavaju ideju da su ovi spisi četiri verzije istog, jednog jevanđelja (četvorojevanđelje). Model koji se sledi je κατά („po“) + ime autora (po Mateju, po Marku, po Luki, po Jovanu), koji je veoma redak u antičkom svetu. Jedina poznata upotreba naslova ovakvog stila je za označavanje prevoda. Ipak, hrišćanima je ovakav stil naslovljavanja bio dobro poznat, jer, kao prevod Starog zaveta, Septuaginta je nosila naslov: „Spisi po sedamdesetorici prevodilaca“ (κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα).³⁶

4. Proces nastanka novozavetnog kanona

Kanon Novog zaveta nije nastao zahvaljujući crkvenoj odluci sa konkretnim datumom, već je ispravnije gledati na ovaj korpus literature kao na „vrhunac istorije novozavetne literature“,³⁷ na rezultat dugotrajnog procesa razvoja. Stoga može se govoriti o „putu“ ka kanonu, koji je u velikoj meri misterija, budući da u prvim vekovima nije postojala centralizovana crkvena institucija koja bi donela autoritativnu odluku o listi normativnih spisa čije čitanje je dozvoljeno na bogoslužjenjima.

U proteklom veku vodila se oštra diskusija o pitanju od kada se može ili od kada bi trebalo da se govori o prisustvu kanona novozavetnih spisa u hrišćanskoj crkvi (iako je ovakva upotreba reči anahronistična u svetlu filološke analize izra-

35 Dragutinović, *Uvod*, 32. Nasuprot ovom mišljenju Tajsena (*Literary History*, 220-221) smatra da je analogija više u vremenskoj orijentaciji: prva grupa spisa (Petoknjižje, Jevanđelja) su istorijskog karaktera budući da opisuju sudbonosne događaje prošlosti, druga grupa (Spisi, Poslanice) usređuje se na sadašnjost, dok se u treću grupu (Proroci, Otkrivenje) ubrajaju proročka dela u kojima je predskazana budućnost. Ova analogija, međutim, ima svoja ograničenja, jer se Dela Apostolska ne uklapaju u šemu.

36 Za dalje detalje, videti Silke Petersen, „Die Evangelienüberschriften und die Entstehung des neutestamentlichen Kanons“, *ZNW* 97 (2006), 250-274.

37 Theissen, *Literary History*, 205.

za). Dva najistaknutija naučnika ranije generacije, koji su kao ključni učesnici debate odredili dalji tok istraživanja, bili su Can (Zahn) i fon Harnak. Can tvrdi da je kolekcija novozavetnih svetih spisa nastala spontano, još u vreme prve generacije hrišćana. To bi značilo da su glavne konture Novog zaveta postojale u nekom vidu već pri kraju prvog veka, iako to neminovno ne znači da je bilo obuhvaćeno svih 27 knjiga. Can se poziva na rane citate i aluzije na novozavetne knjige u spisima crkvenih otaca, koji potvrđuju da se na ove knjige od samog početka njihovog nastanka gledalo kao na svetu literaturu.³⁸ Vestkot (Westcott) je već zastupao ovo mišljenje,³⁹ a Bala (Balla), renomirani mađarski naučnik i najistaknutiji savremeni branioc teze, smatra da i pored toga što je kanonizacija pojedinih spisa bila predmet kasnije diskusije, to nije prepreka da se govori o ranom početku razvoja kanona i o „kanonskoj svesti“ („canonical awareness“) novozavetnih autora.⁴⁰ U suprotnosti sa ovim mišljenjem, fon Harnak tvrdi da citate u spisima crkvenih otaca ne možemo smatrati relevantnim argumentom za datiranje u prvom veku, budući da samo citiranje ne znači neminovno da su novozavetni spisi smatrani Svetim Pismom. Stoga, on zastupa stav da je drugi vek mnogo verovatnije vreme nastanka kanona (većinsko mišljenje), posebno zbog toga što je reč o periodu oštre borbe između crkve i jeretičkih pokreta za očuvanje ortodoksije.⁴¹ Danas se diskusija uglavnom vodi između onih koji govore o drugom veku („jezgro kanona“) i onih koji zastupaju četvrti vek („zatvoreni kanon“) insistirajući na razlici između „Pisma“ i „kanona“. Barton, savremeni naučnik sa Oksforda, je svakako u pravu kada ukazuje na činjenicu da su ove pozicije mnogo bliže nego što se na prvi pogled čini, budući da je razlika u velikoj meri terminološke prirode: pre svega potrebno je da se utvrdi šta se podrazumeva pod izrazom „kanon“. Da li je reč o fiksnoj listi svetih spisa priznatih od strane određenog crkvenog tela kao Sveto Pismo ili se termin koristi u slobodnijem smislu za označavanje knjiga koje je crkva (ili pojedinačne crkve) prepoznala kao svete spise, i odnosila se prema njima sa izrazitim poštovanjem kao prema autoritativnim izvorima?⁴²

U ispitivanju istorije razvoja kanona logično je da se krene od antičkih lista kanona. Najstariji pregled kanoničnih knjiga je *Muratorijev kanon* (Canon Muratori), koji potiče iz kasnog drugog veka.⁴³ Ovaj dokument dobio je ime po

38 Can je izložio svoju tvrdnju u svom kapitalnom delu *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* (2 toma; Erlangen: Andreas Deichert, 1888–1890).

39 Brook Foss Westcott, *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament* (London: Macmillan, 1885).

40 Peter Balla, *Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise* (WUNT, 2/95; Tübingen: Mohr Siebeck, 1997), 109.

41 Adolf von Harnack, *The Origins of the New Testament and the Most Important Consequences of the New Creation* (London: Williams & Norgate, 1925).

42 Barton, *Holy Writings*, 1-14.

43 Sandberg (Sundberg) i Haneman (Hahneman) zastupaju mišljenje da je Muratorijev kanon nastao u četvrtom veku. Ovo datiranje međutim nije opšte prihvaćeno. Za kritiku ove hipoteze, videti J. Verheyden, „The Canon Muratori: A Matter of Dispute“, u *The Biblical Canons*, (ur.) J.M. Auwers i H.J. de Jonge (BETL, 63; Leuven: Leuven University Press, 2003), 487-556.

L.A. Muratoriju, koji ga je pronašao u milanskoj biblioteci i objavio 1740. godine. Radi se o fragmentu od 85 redova pisanim lošim latinskom, koji je najverovatnije prevod sa grčkog – prepis potiče iz 8. veka.⁴⁴ Dokument je anoniman i po mišljenju Mecgera (Metzger) vezuje se za nepoznatu ličnost iz rimske crkve ili njene okoline.⁴⁵ Muratorijev kanon nije kanon u užem smislu reči, već je neka vrsta uvoda u Novi zavet. Autor ne samo da navodi katalog knjiga koje se prihvataju kao autoritativne od strane crkve, već dodaje svoje komentare o istorijskoj, teološkoj i eklesiološkoj vredosti pojedinih spisa. Muratorijev kanon klasifikuje ranohrišćanske spise u četiri grupe: (1) univerzalno prihvaćene knjige su 4 jevanđelja,⁴⁶ Dela, 13 Pavlovih poslanica (bez Jevrejima), Judina poslanice, dve Jovanove poslanice, Mudrost Solomonova i Otkrivenje; (2) Petrova Apokalipsa je diskutabilna knjiga, za koju autor tvrdi da neki „među nama ne žele da ... bude čitana u crkvi“ (frag. 72); (3) Hermasov Pastir nije u istom rangu sa predhodnim spisima, jer iako se njegovo javno čitanje u crkvi ne dozvoljava, preporučuje se za privatnu upotrebu; (4) nekoliko jeretičkih spisa je kategorično odbačeno. Muratorijev kanon je značajno svedočanstvo o razmišljanju crkve u zapadnim krajevima u 2. veku o kanoničnom statusu pojedinih knjiga, koji pokazuje da su određene kolekcije u okviru kanona bile već kompletirane (jevanđelja, Pavlove poslanice).

Irinej (oko 180), poput Muratorijevog kanona, sa izrazitom sigurnošću tvrdi da pored četiri jevanđelja ne mogu postojati druga kanonična jevanđelja. Sa pomalo poetičnim argumentima brani validnost broja četiri,⁴⁷ ali o fiksnom karakteru kolekcije Pavlovih poslanica ćuti. Ovaj istaknuti crkveni otac citira skoro sve novozavetne knjige sa izuzetkom tri najkraće poslanice: Filemonu, 3. Jovanove i Judine. Takođe citira i Hermasov Pastir (*Adv. Haer.* 4.20.2), kao i 1. Klementovu (*Adv. Haer.* 3.3.3), međutim to čini na način koji se razlikuje od citiranja kanoničnih spisa. Fiksni karakter kanoničnog „pod-korpora“ četiri jevanđelja je poznat u trećem veku ne samo u zapadnoj, već i u istočnoj crkvi (npr. Origen govori o „svetom četvorstvu jevanđelja“; cit. u Euzebiju, *Hist. eccl.* 6.25.4). Sirijska crkva je, međutim, krenula drugim putem. Tacijan (120–180) je oko 170. pokušao da harmonizuje četiri jevanđelja u jednu celinu stvarajući jedno mega-jevanđelje za potrebe sirijske crkve na osnovu narativnih okvira Jovanovog jevanđelja. Ovo delo, nazvano Diatesaron (διατεσσάρων; „kroz četiri“), održalo se u Siriji sve do 5. veka kada je odbačeno u korist četiri pojedinačna jevanđelja u čuvenom prevodu Pešita.

44 Za tekst Muratorijevog kanona, videti Wilhelm Schneemelcher (ur.), *New Testament Apocrypha* (prev. Robert M. Wilson; 2 toma; Cambridge: J. Clarke; Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1991–1992), I, 34–36.

45 Za nekoliko potencijalnih kandidata, videti Metzger, *Canon*, 194.

46 Muratorijev kanon kao fragment ne sadrži prva dva jevanđelja, ali ih podrazumeva (Lukino jevanđelje se navodi kao treće, a Jovanovo kao četvrto), stoga su ona zasigurno bila deo originalnog dokumenta.

47 „Nemoguće je da broj jevanđelja bude veći ili manji, jer postoje četiri strane sveta, četiri glavna vetra, četiri živa bića pred prestolom Božjim u knjizi Otkrivenje, i četiri zaveta koja je Bog učinio sa čovečanstvom“ (*Adv. Haer.* 3.11.8).

Rana upotreba kodeksa u hrišćanskim krugovima (nasuprot svitaka u Judaizmu) omogućila je da se četiri jevanđelja nađu u istom kodeksu kao kolekcija, što ne bi bilo moguće u slučaju upotrebe svitaka.⁴⁸ Sakupljanje četiri jevanđelja u jedan kodeks uticalo je na proces kanonizacije na taj način što je na četiri jevanđelja počelo da se gleda kao na „fiksni entitet“, kanon jevanđelja. Takođe postoje i brojni primeri prepisivanja kolekcije Pavlovih spisa,⁴⁹ a i katoličkih poslanica u poseban kodeks.⁵⁰ Interesantno je zapaziti da obim kodeksa naglo raste nakon trećeg veka. Sve do ovog perioda ni jedan nama poznat kodeks nije duži od 300 strana, ali se novozavetne knjige kasnije spajaju u jedan kodeks i tako npr. Kodeks Sinaitikus ima 1460 strana (4. vek), Kodeks Vatikanus 1600 strana (4. vek), a Kodeks Aleksandrinus 1640 strana (5. vek).⁵¹

U procesu rađanja novozavetnog kanona od posebnog značaja su svedočanstva citata novozavetnih i drugih hrišćanskih spisa u delima crkvenih otaca. Naime, način njihovog citiranja odražava stav prema ovim knjigama u hrišćanskim krugovima. Barton je, zasnivajući svoje istraživanje na Štulhoferovom (Stuhlhofer) delu,⁵² ispitao učestalost citiranja novozavetnih (i drugih) spisa u delima crkvenih otaca u odnosu na njihovu dužinu. Zaključio je da postoje tri grupe spisa: (1) često citirane knjige (četiri jevanđelja i Pavlove duže poslanice); (2) ređe citirane knjige (ostali spisi Novog zaveta); i (3) jedva citirane knjige (ranohrišćanski spisi kojih nema u kanonu).⁵³ Dakle, citati crkvenih otaca svedoče u prilog postojanja oštre razlike u percepciji rane crkve između novozavetnih i drugih knjiga, stoga njihovo izdvajanje i citiranje govori o njihovom posebnom statusu u hrišćanskim krugovima.

Neki od crkvenih otaca su grupisali ranohrišćanske spise u nekoliko osnovnih kategorija. Njihove liste su jasan pokazatelj o kojim knjigama su, u određenom vremenu i na određenom geografskom području, stavovi bili jasni, a o kojima su se vodile polemike. Jedan od najznačajnijih izvora ove vrste je Origenova lista (oko 185–254). Ovaj crkveni otac je većinu svog života proveo u Aleksandriji, ali je mnogo putovao po svetu i zato bio upoznat sa tradicijama različitih područja.⁵⁴ Njegova kategorizacija na tri grupe spisa nam je poznata na osnovu Eu-

48 Videti npr. Graham N. Stanton, „The Fourfold Gospel“, *NTS* 43 (1997), 317-346.

49 U svetlu svedočanstva 2Pet. 3:14-15 postoji mogućnost da su Pavlovi spisi bili prvi hrišćanski dokumenti koji su prepoznati kao Pismo.

50 Redosled spisa unutar ovih korpusa varira. Npr. kada je reč o jevanđeljima, najrasprostranjeniji je kanonični redosled, ali je veoma poznat i tzv. „zapadni redosled“ po kojem se Jovan pojavljuje kao drugo jevanđelje odmah posle Mateja (dva apostola dobijaju čast da budu na početku), a Luka je na četvrtom mestu, nakon Marka. Za dalje primere videti J.K. Elliott, „Manuscripts, the Codex and the Canon“, *JSNT* 63 (1996), 105-123.

51 Elliott, „Manuscripts“, 110.

52 Franz Stuhlhofer, *Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb: eine statistische Untersuchung zur Kanongeschichte* (Wuppertal: Brockhaus, 1988).

53 Barton, *Holy Writings*, 14-24.

54 Meeger (*Canon*, 135) tvrdi da je Origen posetio velike centre poput Rima, Antiohije, Efesa, Atine i Arabije, i da je dosta dugo živeo u Cezareji u Palestini.

zebija (*Hist. eccl.* 6.25.3-14): (1) *homologoumena* (ὁμολογούμενα; o kojima „za jedno tvrde, isto tvrde“ svuda, tj. opšteprihvaćeni spisi): 4 jevanđelja, Dela, 13 Pavlovih poslanica, 1Pet., 1Jn i Otk.; (2) *amfiballomena* (ἀμφιβαλλόμενα; kojima „protivreče“ na nekim mestima): 2Pet., 2Jn, 3Jn, Jevr., Jak. i Juda; (3) *pseudē* (ψευδῆ; „lažni“ spisi, koji su falsifikati jeretika): npr. Egipatsko jevanđelje, Tomino jevanđelje, Matijino jevanđelje.

Značaj Origenove liste ogleda se u tome što se u njenim prvim dvema kategorijama po prvi put spominju 27 knjiga, bez referenci na druge spise, koje će kasnije biti prepoznate kao kanonične. Ipak, ovde je potrebno ukazati na činjenicu da je Origen imao veoma visoko mišljenje o Poslanici Varnave, Hermasovom Pastiru i Didaheu prema kojima se odnosio sa posebnim poštovanjem. Iako u naučnim krugovima postoji mišljenje da je Origenova lista kreacija Euzebija i Rufina sto godina nakon Origenove smrti,⁵⁵ ne postoje ubedljivi argumenti na osnovu kojih bi se svedočanstvo ovog izuzetno učenog i dobro informisanog crkvenog oca smatralo neverodostojnim.

Euzebije iz Cezareje (oko 260–340) je svojim delom *Crkvena istorija* dao neuporedivi doprinos hrišćanskoj historiografiji.⁵⁶ U ovom kapitalnom delu, pisanom u više tomova i u više proširenih izdanja, Euzebije sa velikom pažnjom opisuje brojne detalje koji se odnose na istoriju hrišćanske Biblije.⁵⁷ Budući da početkom 4. veka još nije bilo zvanične liste kanoničnih spisa Novog zaveta, Euzebije, na osnovu svedočanstava kojima je raspolagao, klasifikuje apostolske spise i one koji sebi pripisuju apostolski autoritet u tri grupe (*Hist. eccl.* 3.25.1-7):

1. *Homologoumena* (ὁμολογούμενα) – spisi čija su autentičnost i autoritet jednoglasno prepoznati u svim crkvama. U ovu grupu se svrstavaju 22 knjige: 4 jevanđelja, Dela, 14 Pavlovih poslanica (uključujući Jevrejima),⁵⁸ 1Pet., 1Jn. i eventualno (εἰς ἔμφαινεῖν; „ako se tako sviđa“) Otkrivenje. I pored ove kratke napomene vezane za Otkrivenje, Euzebije zaključuje listu sa sledećom izjavom: „Ove se ubrajaju u priznate knjige.“

2. *Antilegomena* (ἀντιλεγόμενα; „diskutabilne“ knjige, poznate većini u crkvi) – knjige po čijem pitanju su podeljena svedočanstva. Ova grupa se deli na dve pod-grupe: (a) knjige protiv kojih postoje prigovori na nekim mestima, ali su priznate od strane većine: Jak., Juda, 2Pet. i 2–3Jn. (b) sumnjivi spisi (νόθα):

55 Npr. Lee M. McDonald, *The Origin of the Bible: A Guide for the Perplexed* (London: T. & T. Clark, 2011), 185-186.

56 Vukomanović (*Rano hrišćanstvo*, 243, 246) naziva Euzebija Konstantinovima „crkvenim savetnikom“ i „vođem hrišćanskim ideologom“. Njegove „čuvane Besede u slavu cara Konstantina, sastavljene povodom tridesetogodišnjice njegova vladanja kao rimskog cara (306–336.g.), mogu se, s pravom, smatrati za najpotpuniju i najvažniju formulaciju nove, hrišćanske političke teorije“.

57 Videti Everett R. Kalin, „The New Testament Canon of Eusebius“, u *The Canon Debate*, 386-404.

58 U vezi Jevrejima poslanice Euzebije tvrdi: „Pavlove poslanice su očigledne i jasne“, ali „ipak nije u redu da se ignoriše činjenica da su neki odbacili Jevrejima poslanicu tvrdeći da je osporena od strane crkve u Rimu na osnovu tvrdnje da je nije Pavle napisao“ (*Hist. eccl.* 3.3.4).

Dela Pavlova, Hermasov Pastir, Otkrivenje Petrovo, Varnavina poslanica, Didahe, Jevandjelje Jevreja i eventualno (εἴφαινεῖν) Otkrivenje.

3. *Jeretički spisi* (δυσσεβῆ; „neduhovni“ spisi) – lažni spisi napisani pod imenom apostola, koji su „u potpunosti beskorisni“: Petrovo, Tomino i Matejevo Jevandjelje, kao i Dela Andrije, Jovana i drugih apostola.

U Euzebijevoj listi, slično Origenovoj kategorizaciji, dosta jasno se naziru konture kanona od 27 knjiga i pored pitanja nekih o statusu pojedinih knjiga.⁵⁹ Iznenadujuće je prisustvo Otkrivenja u dve grupe, najverovatnije zbog osporavanja apostolskog autorstva od strane pojedinaca pod uticajem Dionisija iz Aleksandrije, iako je npr. Origen (Euzebije, *Hist. eccl.* 6.25.9) sa mnogim drugima jasno naglasio da je autor ove knjige isti Jovan koji je napisao četvrto jevandjelje. Takođe je zanimljivo zapaziti da se kod Euzebija Jevrejima poslanica ne pojavljuje posebno kao kod Origena, već se njeno prisustvo podrazumeva u korpusu od 14 Pavlovih poslanica.

Kiril iz Jerusalima u svojim katehetskim predavanjima (oko 350) navodi sve novozavetne knjige osim Otkrivenja (*Cath.* 4.33-36). Čeltenham lista (Cheltenham list) kanoničnih knjiga (oko 360), koja odražava tradiciju severnoafričke crkve, navodi takođe skoro sve novozavetne spise – bez Jevrejima poslanice i katoličkih poslanica Jakova i Jude. Laodikejski sabor se 363. bavio pitanjem kanona, međutim odluke ovog skupa nam nisu u potpunosti poznate. Ipak, izjava na kraju dekreta (ili „kanona“ kako su se saborski dekreti nazivali) izdatog na ovom saboru mnogo govori: „Neka se ne čitaju privatni psalmi niti nekanonične knjige (ἀκανόνιστα βιβλία) u crkvi, već samo kanonične (τὰ κανονικά) Novog i Starog zaveta.“ U daljem tekstu se nabrajaju kanonične knjige Starog i Novog zaveta – kada je reč o Novom zavetu pojavljuju se sve knjige osim Otkrivenja.

Prvu kompletnu listu 27 novozavetnih knjiga nalazimo u 39. uskršnjoj poslanici Atanasija, aleksandrijskog biskupa, 367. godine. U ovom kružnom pismu, upućenom verništvu u regionu ovog biskupa, ne samo da se navode knjige već se nalaže njihova upotreba. Takođe se, poput laodikejskog dekreta, koristi izraz „kanoničan“ (κανονίζόμενα) za označavanje njihovog statusa. Pored kanoničnih knjiga, Atanasije preporučuje i čitanje nekoliko dodatnih spisa za ličnu upotrebu (van bogoslužjenja), među kojima su uz Didahe i Hermasov Pastir i nekoliko starozavetnih apokrifnih dela. Treći kartaginski sabor (397), na kojem je prisustvovao i Avgustin, potvrdio je kanoničnost nama poznatih 27 novozavetnih knjiga, ali je i nakon 4. veka u nekim regionima bilo manjih odstupanja kako u Istočnoj, tako i u Zapadnoj crkvi.⁶⁰ U srednjem veku nije bilo značajnijih talasanja oko pitanja kanona Novog zaveta, ali se sa 16. vekom pojavljuje sumnja u vred-

59 Meeger (*Canon*, 204-205) objašnjava prisustvo „sumnjivih“ (νόθα) spisa u drugog kategoriji sa njihovim ortodoksnim usmerenjem, nasuprot heterodoksnog karaktera jeretičkih spisa na koje se nikada nije gledalo kao na autoritativne dokumente.

60 Neki od rukopisa izostavljaju po koju kanoničnu knjigu (npr. Jevrejima) ili proširuju listu (npr. Kodeks Sinaitikus [4. vek] i Kodeks Klaromontanus [6. vek] dodaju Varnavinu poslanicu i Hermasov Pastir, dok Kodeks Aleksandrinus [5. vek] uključuje Klementove dve poslanice).

nost određenih novozavetnih spisa, što automatski povlači sa sobom kritiku kanona. Najistaknutiji predstavnici ovog talasa su Erazmo, Luter i kardinal Kajetan de Vio (Cajetan de Vio). Kasnije je tzv. istorijska kritika izvora nastojala da naruši ili makar marginalizuje karakternu i kvalitativnu razliku između kanonične, apokrifne i patrističke literature, što bi praktično značilo kraj bilo kakvog kanona, a samim tim i objektivnog autoriteta Novog zaveta.⁶¹

Na kraju ove sažete diskusije o procesu nastanka novozavetnog kanona potrebno je naglasiti da kanon nije stvorila crkva svojim saborskim odlukama u drugoj polovini 4. veka, već je on rezultat nenametnutog konsenzusa među različitim geografskim regionima. Činjenica je da je postojao jedan apostolski period, nakon čijeg završetka nisu mogli da nastaju spisi kanoničnog autoriteta. Bala ispravno zaključuje, sledeći Cana, da u vreme kada „još nije ni postojao zaključen kanon, možemo da govorimo o postojanju *kanonskog perioda*, koji najverovatnije nije dosezao dalje od kraja 1. veka“.⁶² Stoga se crkveni oci i sabori nisu bavili stvaranjem kanona, već su samo prepoznali i priznali, uz manje ili veće diskusije u određenim geografskim regionima, ono što se odavno smatralo svetim spisima u crkvi u najširem geografskom smislu. Ovaj zaključak dobija na snazi u svetlu osnovnih kriterijuma kanonizacije, ka čijoj diskusiji se okrećemo u narednoj sekciji.

5. Kriterijumi kanoničnosti

U prvim vekovima su u hrišćanskim krugovima kružile mnoge knjige, koje su sebi pripisivale poseban autoritet, pozivajući se ne retko na Božansko otkrivenje. Tajsen deli ranohrišćansku literaturu na dve grupe: (1) ortodoksnu literaturu, koja uz kanonične knjige obuhvata i apostolske oče; i (2) spise sumnjivog karaktera sa jerećkim sadržajem, uglavnom gnostičke orijentacije.⁶³ Kanonizacija je kao izbor određenog kruga spisa podrazumevala selekciju, koja je nastala spontano kao rezultat života hrišćanskih zajednica. Dakle, kanon nije nametnut, već je izrastao iz konteksta crkvene zajednice koja je prepoznala određene spise kao svete, autoritativne i korisnije od drugih.⁶⁴ U procesu selekcije crkva se rukovodila sa tri ključna kriterijuma do čijeg utvrđivanja dolazimo na osnovu spisa ranohrišćanskih autora nastalih u 2. i 3. veku:

1. Osnovni kriterijum kanoničnosti bio je sklad sa apostolskom verom, tzv. „pravilom vere“ (ὁ κανὼν πίστεως; *regula fidei*), ortodoksijom, koja je prihvaćena kao normativna hrišćanska istina u crkvi. Već u 1. veku pravi se oštra razlika između ortodoksije i jeresi (Gal. 1:6-9), budući da su apostoli nastojali da zaštite integritet hrišćanskog jevanđelja apelom na apostolsko učenje (Kol. 2:6, 8; 2Sol.

61 Merrill C. Tenney, *New Testament Survey* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Leicester: Inter-Varsity, dop. izd., 1985), 411.

62 Balla, *Újszövetségi iratok*, 37.

63 Theissen, *Literary History*, 225.

64 Achtemeier, *Introducing*, 603-604.

2:15; 1Jn 1:5), reč istine (2Tim. 1:14; 2:15; 3:8), ispravnu i dobru doktrinu (1Tim. 4:6; 6:3; 2Tim. 1:13; 4:3; Tit. 1:9; 2:1), veru (2Tim. 4:7; Juda 3, 20) i iskušavanje duhova (1Jn 4:1-4). Kao što je u starozavetno vreme istinitost proročke poruke trebala da bude testirana u svetlu ispunjenja proročanstava i sklada sa osnovama jevrejske religije, tako je i u Novom zavetu ispitivanje sadržaja spisa bio od ključnog značaja. Osnovni standard ispitivanja je „sama istina“, što se ogleda u učestaloj upotrebi izraza „kanon istine“ (ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας) i „pravilo istine“ (*regula veritatis*) od strane eminentnih crkvenih otaca poput Irineja, Klementa Aleksandrijskog, Hipolita, Tertulijana i drugih.⁶⁵ Potrebno je, međutim, naglasiti da ortodoksija u ranoj crkvi nije podrazumevala uniformnu teologiju. Najnovija istraživanja jasno ukazuju na bogatstvo različitosti teoloških izraza u Novom zavetu, različitosti koja ne narušava jedinstvo teologije.⁶⁶

2. Verovatno najčešće spominjani kriterijum kod crkvenih otaca je apostolski autoritet (apostolstvo), koji se temelji na ličnoj kvalifikaciji pisaca kao sve-doka. Tako kada Muratorijev kanon ne preporučuje Hermasovog Pastira za javno čitanje, to čini pozivajući se na činjenicu da je ovo delo tek nedavno nastalo, tj. nakon apostolskog perioda, stoga ne može da stoji rame uz rame sa prorocima i apostolima (mислеći na starozavetne i novozavetne spise).⁶⁷ Koncept apostolstva je međutim širi nego što se na prvi pogled čini, jer se u slučaju jevanđelja Marka i Luke primenjuje fleksibilno, budući da su ovi spisi na indirektan način vezani za apostole. Iako Marko i Luka nisu spadali u krug apostola, njihovim spisima je ipak pripisan apostolski autoritet, zbog uske veze sa Petrom (Marko je poznat kao Petrov tumač; videti tradiciju Papija u Euzebije, *Hist. eccl.*3.39.14-16), odnosno Pavlom (Luka je bio Pavlov saputnik; videti *Muratori* 4-5). Ovaj kriterijum je osporen od strane savremenih liberalnih istraživača, koji smatraju da u Novom zavetu postoji veliki broj pseudonimnih spisa. Upravo je zbog toga od velikog značaja upoznati stavove apostolske crkve o autorstvu novozavetnih spisa. Iako su u ranohrišćanskim krugovima kružile mnoge knjige, poznato je da su crkveni oci kategorično odbacili sve spise kao apokrifne u slučaju da su lažno nosili ime ne-

65 Metzger, *Canon*, 252.

66 Videti npr. James D.G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* (London: SCM Press, 3. izd., 2006). Jedan od najprovokativnijih savremenih kritičara ove ideje je Bart D. Erman (Ehrman), koji Novi zavet vidi kao literaturu na koju su pisari u ranoj crkvi izvršili značajan uticaj promenišći tekst, tj. prilagodivši ga kako bi on izgledao ortodoksno (videti npr. *Isus to nije rekao: priča o tome ko je izmenio Bibliju i zašto* [Beograd: Babun, 2007]). Ivens (Craig A. Evans, *Fabricating Jesus: How Modern Scholars Distort the Gospel* [Nottingham: Inter-Varsity Press, 2007]) u svojoj kritici Ermana koristi izraze poput „pogrešna logika“, „preuveličane izjave“, „izveštačeni zaključci“ itd.

67 Neki naučnici prave razliku između kriterijuma „antičnosti“ i „apostolstva“ (npr. Bart D. Ehrman, *Lost Christianities: The Battle for Scripture and the Faith We Never Knew* [Oxford: Oxford University Press, 2003], 229-257), međutim kvalitet „antičnosti“ se podrazumeva u kriterijumu „apostolstva“, jer nakon apostolskog perioda nije više bio moguć nastanak apostolskih spisa.

kog od apostola. Karson (Carson) ukazuje na činjenicu da i sâm Novi zavet ističe kako prihvatanje pseudonimnih pisama nije prihvatljiva opcija (2Sol. 2:2; 3:17).⁶⁸

3. Rasprostranjenost i upotreba jedne knjige u crkvi takođe je bio značajan test autoriteta. Javno čitanje hrišćanskih spisa i Starog zaveta bilo je sastavni deo hrišćanskog bogoslužjenja.⁶⁹ Knjiga koja je duže vreme bila u upotrebi i bila poznata širem krugu, nalazila se u boljoj poziciji od one koja je prihvaćena od samo nekolicine crkava tek u skorije vreme. Izuzetan značaj iskustva crkve sa knjigom se ogleda i u sledećoj Jeronimovoj izjavi: „Nije važno ko je autor Jevrejima poslanice, jer se u svakom slučaju radi o delu crkvenog pisca (*ecclesiastici viri*) i stalno se čita po crkvama“ (*Ep.* 129). Ovaj kriterijum je jasan pokazatelj činjenice da kanon Novog zaveta nije rezultat teorijskih spekulacija jednog kruga obrazovanih teologa, već izraz žive vere Božjeg naroda. Kriterijum rasprostranjenosti i upotrebe ukazuje „na dinamičnu i organsku uzajamnost liturgijskog života Crkve i novozavetnih spisa“.⁷⁰

Iako su crkveni oci verovali da je starozavetno i novozavetno Sveto Pismo nadahnuta, sveta literatura, rana crkva nije gledala na nadahnuće kao na kriterijum kanoničnosti. Rani hrišćani su verovali da je Sveti Duh božanski dar dat čitavoj crkvi, koji ispunjava svakog vernika i nadahnjuje celu zajednicu, a ne samo pisce svetih spisa (Dela 2:17; Rim. 8:9; 1Kor. 2:14-16; Otk. 2:7). Jedini novozavetni autor koji se direktno poziva na nadahnuće svoje knjige je autor knjige Otkrivenja (1:1; 3:22; 22:18-19). Sa druge strane, koncept nadahnuća nije bio ograničen na Novi zavet. Klement Rimski tvrdi za svoja dela da su „nadahnuta“ (*IKlem.* 63:2), a to čini i Ignacije (*Rim.* 8:3) i mnogi drugi posle njih. Široki spektar upotrebe reči θεόπνευστος („od Boga nadahnut“) u ranoj crkvi otkriva da se na nadahnuće Pisma gledalo kao na samo jedan aspekt mnogo šire aktivnosti nadahnuća, a ne kao na razlog autoritativnosti.⁷¹ Mecger je svakako u pravu kada u svetlu ove činjenice zaključuje: „Jedan spis nije kanoničan zato što je autor bio nadahnut, već je radije autor smatran nadahnutim, jer je ono što je napisao prepoznato kao kanonično, tj. kao autoritativno u crkvi.“⁷²

6. Autoritet novozavetnog kanona

Iako je Novi zavet nastao kao rezultat dinamičnog procesa razvoja, njegovo rođenje je više od ljudske odluke. Kao što je Duh Božji izvršio dubok uticaj

⁶⁸ U vezi pseudonimnosti, videti D.A. Carson, „Pseudonimity and Pseudepigraphy“, u *Dictionary of New Testament Background*, (ur.) Craig A. Evans i Stanley E. Porter (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2000), 857-874.

⁶⁹ 1Tim. 4:13; Kol. 4:16; Otkr. 1:3. O čitanju poslanica crkvenih otaca na bogoslužjenjima svedoče izjave u Euzebije, *Hist. Eccl.* 3.16.1; 4.23.11.

⁷⁰ Dragutinović, *Uvod*, 39.

⁷¹ Za primere videti, Metzger, *Canon*, 255-256.

⁷² Metzger, *Canon*, 257; cf. Arthur G. Patzia, *The Making of the New Testament: Origin, Collection, Text & Canon* (Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2. izd., 2011), 172-176.

na pisanje svetih spisa nadahnjujući njihove autore (2Tim. 3:16; 2Pet. 1:19-21), na sličan način je nadzirao i čitav proces kanonizacije. Njegov posao je garancija sigurnosti da ništa značajno nije propušteno i u Novom zavetu imamo autentično svedočanstvo o Hristu i njegovom delu, kao i o verovanjima i nadanjima ranog hrišćanstva (Jn 16:13). Još je autor 2. Petrove poslanice prepoznao posebnost Pavlovih spisa kada ih je stavio na isti nivo sa svetim spisima Starog zaveta, što potvrđuje rani početak procesa kanonizacije: „A njegovu strpljivost smatrajte spasenjem, kao što vam je, u skladu s mudrošću koja mu je data, pisao i naš dragi brat Pavle. On tako piše u svim poslanicama kada o ovome govori. Ima u njima nekih stvari koje je teško razumeti, koje, kao i *ostala Pisma*, neuki i nepostojani ljudi iskrivljuju na sopstvenu propast“ (2Pet. 3:15-16).

U prvim vekovima nije još postojala moćna crkvena institucija (poput srednjovekovnog papstva) koja bi uz lobiranje i upotrebu moći nastojala da uspostavi kanon u vlastitom interesu, već je nastanak Novog zaveta tekao spontano, ali u isto vreme osmišljeno. Crkva je bila svesna da se kanonične knjige suštinski razlikuju od ostalih spisa po pitanju tačnosti pripovedanja, dubine podučavanja i centralnosti lika Isusa, i da je moralno-duhovni uticaj ovih spisa kvalitativno drugačiji u odnosu na apokrifnu literaturu.⁷³ Bilo koliko subjektivno zvučalo, ali hrišćansko iskustvo dokazuje da novozavetne knjige nisu samo korisno štivo, već sveti spisi koji poseduju silu da menjaju život ljudi (Rim. 1:16) kao Božja reč o kojoj Isaija beleži: „Jer kako pada dažd ili sneg s neba i ne vraća se onamo, nego natapa zemlju i učini da rađa i da se zeleni, da daje semena da se seje i hleba da se jede, tako će biti reč moja kad iziđe iz mojih usta: neće se vratiti k meni prazna, nego će učiniti što mi je drago, i srećno će svršiti na što je pošljem“ (Isa. 55:10-11).

Novi zavet nije rezultat arbitrarne odluke crkve, već je nastao na taj način što su novozavetne knjige „same sebe izabrale“ kroz neku vrstu „prirodne selekcije“.⁷⁴ Crkve u različitim delovima sveta same su prepoznale jedinstven karakter novozavetnih knjiga, koje su se izdvojile od ostale literature svojom posebnošću. Stoga, kanon Novog zaveta nisu stvorili ni pojedinci, ni sabori, „već su oni samo prepoznali i priznali samopotvrđujući kvalitet ovih spisa, koji su se nametnuli kao kanonični crkvi“.⁷⁵ U svetlu ove činjenice ispravnije je da se govori o utvrđivanju kanona nego o njegovom stvaranju.⁷⁶

Status novozavetnih knjiga kao svetih spisa, iza čijeg nastanka i kanonizovanja stoji božanski uticaj, ima jasne implikacije po pitanju autoriteta ove lite-

⁷³ Tenney, *Survey*, 403.

⁷⁴ Charles E. Hill, *Who Chose the Gospels? Probing the Great Gospel Conspiracy* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 229. Videti takođe D.A. Carson i Douglas J. Moo, *An Introduction to the New Testament* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2. izd., 2005), 735-736.

⁷⁵ Bruce M. Metzger, *The New Testament, its Background, Growth and Content* (Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 3. izd., 2003), 318.

⁷⁶ Kurt Aland, „Das Problem des neutestamentlichen Kanons“, u *Das Neue Testament als Kanon*, (ur.) Ernst Käsemann (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970), 147(134-158).

rature. Ako je reč o Svetom Pismu, reč je o tekstu neuporedivog značaja, koji ne sadrži trivijalne ili prolazne elemente. Iako će njegova primena da zavisi od konteksta, autoritet sa kojim Novi zavet govori se ne temelji na ljudskom faktoru, već kako to Kalvin ističe, na činjenici „da sam Bog govori tamo“ (*Summa scripturae probatio a Dei loquentis persona sumitur*).⁷⁷ Autoritet Svetog Pisma, međutim, ne znači da ne postoji pravo na postavljanje pitanja u vezi doktrinalne tradicije. Bar (Barr) je svakako u pravu kada tvrdi da istinski biblijski autoritet postoji samo tamo gde je čovek slobodan da razmišlja i postavlja pitanja na osnovu Pisma, da prilagodi, i ako je potrebno da napusti dominantnu doktrinalnu tradiciju.⁷⁸ Stoga, na hrišćanski kanon treba da se gleda ne kao na „nametnuti nanos tradicija iz prošlosti, već kao na dinamično sredstvo kroz koje vaskrsli Gospod nastavlja da putem Svetog Duha usmerava, podučava i neguje svoj narod“.⁷⁹ Barkli (Barclay) ističe: „Uzvišenost zrači iz knjiga Novog zaveta. One oličavaju izuzetnost. One same sebe dokazuju.“⁸⁰ Crkva u njima ima jedinstveno blago, koje savršeno otkriva Hrista i sa pravom poseduje autoritet normativnog merila hrišćanske vere i prakse.

77 Žan Kalvin, *Nauk hrišćanske vere* (prev. Ivanka Pavlović; Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1996), I, 7.4.

78 James Barr, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism* (Philadelphia, Pa.: Westminster Press, 1983), 31.

79 Brevard S. Childs, *Church's Guide for Reading Paul: The Canonical Shaping of the Pauline Corpus* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2008), 26.

80 Citirano u Dejid Maršal, *Bitka za Bibliju* (Beograd: SG-Vili, 2009), 40.

Literatura

- Achtemeir, Paul J., Joel B. Green i Marianne Meye Thompson. *Introducing the New Testament: Its Literature and Theology*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2001.
- Aland, Kurt. „Das Problem des neutestamentlichen Kanons“, u *Das Neue Testament als Kanon*, (ur.) Ernst Käsemann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, 134-158.
- Balla, Péter. *Az újszövetségi iratok története: bevezetéstani alternatívák*. Budapest: Károli Egyetemi Kiadó, 2. izd., 2008.
- Balla, Péter. *Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise*. WUNT, 2/95. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.
- Barr, James. *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*. Philadelphia, Pa.: Westminster Press, 1983.
- Barton, John. *Holy Writings, Sacred Text: The Canon in Early Church*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1997.
- Bauckham, Richard. *Jesus and the Eyewitness: The Gospels as Eyewitness Testimony*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2006.
- Bauckham, Richard. *2 Peter, Jude*. WBC, 50. Dallas, Tex.: Word, 2002.
- Benyik, György. *Az újszövetségi Szentírás keletkezés- és kutatástörténete*. Szeged: JATE-Press, 1996.
- Betz, Hans Dieter. *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*. Hermeneia. Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1979.
- Beyer, H.W. „καὶ ὧν“, u *TDNT*, III, 596-602.
- Braun, Den. *Da Vinčijev Kod*. Novi Sad: Solaris, 2004.
- Campanhausen, Hans von. *Die Entstehung der christlichen Bibel*. BHT, 39. Tübingen: Mohr, 1968.
- Carson, D.A. „Pseudonymity and Pseudepigraphy“, u *Dictionary of New Testament Background*, (ur.) Craig A. Evans i Stanley E. Porter. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2000, 857-874.
- Carson, D.A. i Douglas J. Moo. *An Introduction to the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2. izd., 2005.
- Childs, Brevard S. *Church's Guide for Reading Paul: The Canonical Shaping of the Pauline Corpus*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2008.
- deSilva, David A. *An Introduction to the New Testament: Context, Methods & Ministry Formation*. Downers Grove, Ill.: IVP Academic; Nottingham: Apollos, 2004.
- Dragutinović, Predrag. *Uvod u Novi zavet: osnovi novozavetne nauke I*. Beograd: Institut za teološka istraživanja – PBF, 2010.
- Dungan, David L. *Constantin's Bible: Politics and the Making of the New Testament*. Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2006.
- Dunn, James D.G. *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*. London: SCM Press, 3. izd., 2006.
- Elliott, J.K. „Manuscripts, the Codex and the Canon“, *JSNT* 63 (1996), 105-123.
- Ehrman, Bart D. *Lost Christianities: The Battle for Scripture and the Faith We Never Knew*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

- Erman, Bart. *Isus to nije rekao: priča o tome ko je izmenio Bibliju i zašto*. Beograd: Babun, 2007.
- Evans, Craig A. *Fabricating Jesus: How Modern Scholars Distort the Gospel*. Nottingham: Inter-Varsity Press, 2007.
- Gamble, Harry Y. *The New Testament Canon: Its Making and Meaning*. Philadelphia, Pa.: Fortress Press, 1985.
- Gamble, Harry Y. „The New Testament Canon: Recent Research and the Status Quaestionis“, u *The Canon Debate*, (ur.) Lee Martin McDonald i James A. Sanders. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2002, 267-294.
- Grant, Robert M. *The Formation of the New Testament*. London: Hutchinson University Library, 1965.
- Greenlee, J. Harold. *Introduction to New Testament Textual Criticism*. Peabody, Mass.: Hendrickson, dop. izd., 1995.
- Greschat, Katharina. „Die Entstehung des neutestamentlichen Kanons. Fragestellungen und Themen der neueren Forschung“, *VF* 51 (2006), 56-63.
- Harnack, Adolf von. *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*. TUGAL, 45. Leipzig: Hinrichs, 1921.
- Harnack, Adolf von. *The Origins of the New Testament and the Most Important Consequences of the New Creation*. London: Williams & Norgate, 1925.
- Harris, M.J. *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Milton Keynes: Paternoster, 2005.
- Hill, Charles E. *Who Chose the Gospels? Probing the Great Gospel Conspiracy*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Jülicher, Adolf. *Einleitung in das Neue Testament*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 7. izd., 1931.
- Kalin, Everett R. „The New Testament Canon of Eusebius“, u *The Canon Debate*, (ur.) Lee Martin McDonald i James A. Sanders. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2002, 386-404.
- Kalvin, Žan. *Nauk hrišćanske vere*. Prev. Ivanka Pavlović. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1996.
- Maršal, Devid. *Bitka za Bibliju*. Beograd: SG-Vili, 2009.
- McDonald, Lee M. *The Origin of the Bible: A Guide for the Perplexed*. London: T. & T. Clark, 2011.
- Metzger, Bruce M. *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Metzger, Bruce M. *The New Testament, its Background, Growth and Content*. Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 3. izd., 2003.
- Patzia, Arthur G. *The Making of the New Testament: Origin, Collection, Text & Canon*. Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2. izd., 2011.
- Petersen, Silke. „Die Evangelienüberschriften und die Entstehung des neutestamentlichen Kanons“, *ZNW* 97 (2006), 250-274.
- Schmid, Ulrich. *Marcion und sein Apostolos: Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe*. ANTF, 25. Berlin: W. de Gruyter, 1995.
- Schneemelcher, Wilhelm (ur.). *New Testament Apocrypha*. Prev. Robert M. Wilson. 2 toma. Cambridge: J. Clarke; Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1991-1992.

- Stanton, Graham N. „The Fourfold Gospel“, *NTS* 43 (1997), 317-346.
- Stuhlhofer, Franz. *Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb: einestatistische Untersuchung zur Kanongeschichte*. Wuppertal: Brockhaus, 1988.
- Tenney, Merrill C. *New Testament Survey*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; Leicester: Inter-Varsity, dop. izd., 1985.
- Theissen, Gerd. *The New Testament: A Literary History*. Minneapolis, Minn.: Fortress, 2012.
- Trobisch, David. *Paul's Letter Collection: Tracing the Origins*. Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1994.
- Zahn, Theodor. *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*. 2 toma. Erlangen: Andreas Deichert, 1888–1890.
- Verheyden, J. „The Canon Muratori: A Matter of Dispute“, u *The Biblical Canons*, (ur.) J.M. Auwers i H.J. de Jonge. BETL, 63. Leuven: Leuven University Press, 2003, 487-556.
- Vukomanović, Milan. *Rano hrišćanstvo od Isusa do Hrista* (Beograd: Čigoja, 2003).
- Westcott, Brook Foss. *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament*. London: Macmillan, 1885.

Dr Laslo Galus

Faculty of Theology, Belgrade
laszlogallusz@gmail.com

ORIGIN AND CANON OF THE NEW TESTAMENT: PHILOLOGICAL AND HISTORICAL ANALYSIS

Abstract:

The Bible “was not faxed from heaven” (the Da Vinci Code) – it has its own rich history of origin. This paper discusses the basic issues related to the origin of the canon of the New Testament through analysis of basic historical aspects. A starting point is a philological analysis of the term “canon” and examination of internal and external reasons for creating the New Testament canon. The process of canonization is shown through phases, and special attention is given to a discussion on basic criteria of canonicity. The basic thesis of the paper is: the New Testament is, despite the dynamic process of development, something more than just a human decision. At the end of the paper, implications of the set thesis are indicated.

Key Words: *New Testament, Canon, Canonization, Authority*

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

УДК: 316.74:2 ; 2-662:[329.3:23/28
Прегледни рад
Примљен: 03.04.2013.

ФЕНОМЕН РЕЛИГИЈСКОГ ФУНДАМЕНТАЛИЗМА

Резиме

У овом чланку аутор разматра кључне карактеристике религијског феномена познатог под називом фундаментализам. Истиче се да фундаментализам представља глобални феномен који има значајну улогу и утицај у сфери међународних односа и безбедности. Фундаменталистичка идеологија ирригада глобалном тренду „јеврејска религија“ који је захваљујући великом броју земаља широм света у другој половини двадесетог века, али њена специфичност лежи у чињеници да је ова идеологија истовремено религијска и политичка, из чега произилази њена наглашена реакционарност и склоност ка коришћењу метода политичке насиља у циљу остваривања идеолошких циљева. Милитарност фундаментализма иначе представља његову основну разлику у односу на традиционализам или конзервативизам; фундаменталисти, наиме, себе не доживљавају као пасивне посматраче ефеката секуларног живота, већ, напротив, као активне борце против система са чијим вредностима не слажу, што ипак доводи до политичке офанзиве у циљу промене државног и друштвеног уређења на свим нивоима.

Кључне речи: фундаментализам, религија, покрет, идеологија, политичко деловање, секуларизам

Увод

Религијски фундаментализам представља један од највећих друштвених феномена савременог света. Ова појава се често објашњава као „дистинктивно модеран покрет двадесетог века“ иако са „историјским предзнакама“. (Woodhead, Heelas, 2000:95) Термин фундаментализам стекао је велику популарност почетком седамдесетих година када су медији почели да га користе за дефинисање и описивање великог броја, наизглед потпуно различитих религијских и политичких покрета широм света. (Caplan, 1987:20) Тако је концепт настао почетком двадесетог века у Сједињеним Америчким Државама, као одговор конзервативног евангелистичког дела протестантске цркве на модернизацију друштва, постао синоним за неке од идеологија и покрета највећих светских религија.

Иако је велики број утицајних политиколога шездесетих и седамдесетих година прошлог века „предвидео“ крај доминације „емоционалних“ политичких мотиватора, као што су религија и етницитет, у светској политици, чврсто верујући да ће технолошки развој, постављајући економске интересе појединца и друштва на прво место, постепено маргинализовати културне и верске утицаје, последње деценије прошлог века донеле су религијски препород на глобалном новоу, стварајући нестабилност у комплексном, мултикултурном свету. У великом броју азијских и афричких земаља секуларни режими, успостављени у периоду после Другог светског рата, изгубили су власт од стране верских партија чији је политички програм највећим делом усклађен са религијским нормама. Експанзија фундаменталистичке идеологије није заобилазила ни западне државе у којима је такође, иако у много мањој мери, дошло до стварања верско-политичких организација и јачања улоге религије у животу великог броја грађана. Осим тога, у различитим деловима света појавио се и велики број религијско-политичких покрета чије се деловање у великој мери заснива на разним врстама политичког насиља, првенствено тероризму, који, захваљујући развоју технологије, све више постаје глобални феномен и велика претња светској безбедности. Глобализација феномена фундаментализма, између осталог, учинила је неопходним и веће укључивање културних и религијских елемената у политичке анализе. Тако се политичка култура формирана под утицајем различитих религијских веровања, вредности и норми вратила у сам центар аналитичких процеса којима покушава да се објасни растућа улога религије у политичким системима и свакодневном животу људи великог броја држава и друштава широм света.

Дефиниција фундаменџализма

Концепт фундаментализам потиче из религијске историје Сједињених Америчких Држава. Овај термин се први пут појавио у серији памфлета под називом „*The Fundamentals*“, написаних од стране протестантских свештеника и објављених у периоду од 1910 до 1915. године. Фундаменталистичка доктрина, у овом случају, заснована је на веровању у пет фундамената хришћанске религије – апсолутној истини садржаној у текстовима из Библије, девичанском рођењу Исуса, натприродном покајању, физичком ускрснућу Исуса, и аутентичности Госпела. Фундаментализам се појавио као одговор на губитак утицаја традиционалних вредности у америчком друштву почетком двадесетог века. Смањење утицаја религије, заједно са ширењем либералног тренда Немачког библијског критицизма и Дарвинових теорија о настанку универзума, изазвали су реакцију конзервативних свештеника која је резултирала објављивањем памфлета. Термин „фундаменталиста“ први пут је употребљен од стране баптистичког уредника конзервативне пу-

бликације под називом „Watchman-Examiner“, Куртиса Ли Луиса (Curtis Lee Lewis), у циљу описивања оних који су спремни да „учествују у краљевској битци за фундаменте“ (Lewis, 1920:834).

С обзиром на широку употребу концепта фундаментализам у циљу описивања различитих покрета и идеологија постављен је проблем правилног дефинисања овог термина. Појам фундаментализам у себи носи одређене контроверзе и поједини аутори се не слажу са његовом применом. Тако Грегори Роуз (Gregory Rose) истиче да је „основни проблем са концептом фундаментализам... то да је он етноцентрична, милитантно секуларна категорија заснована на само привидно убедљивим, међукултурним аналогима“ (Rose, 1990:219). Критичари термина фундаментализам као највеће проблеме у његовом коришћењу наводе везаност концепта за хришћанство и западну цивилизацију. Према њиховом мишљењу, „широка употреба овог термина постаје све више ирелевантна. Фундаментализам се доживљава као дерогативан концепт, везан за западне стереотипе и хришћанску терминологију; неформална употреба термина лако изазива неспоразуме и спречава разумевање динамике и карактеристика различитих религијских група са експлицитним политичким циљевима“. (Hallencrutz, Wasterlund, 1996:4) Поједини аутори примећују да се фундаментализам често употребљава у циљу описивања свих оних појава које делују неразумљиво и претеће припадницима модерних, секуларних друштава. Тако Вудхед и Хилс (Woodhead, Heelas) у својој анализи наводе да је религијски фундаментализам постао празан термин који често и погрешно употребљавају „западни либерални теоретичари у циљу описивања широког спектра религијских феномена који у суштини имају јако мало заједничког осим тога што делују алармантно присталицама либералних теорија“ (Woodhead, Heelas, 2000:98).

Евидентно је, међутим, да је упркос оваквим критикама термин фундаментализам широко заступљен у академским радовима, медијима и широј јавности у различитим деловима света, као и да не постоји ниједан други термин којим се адекватно описује глобални (политички) феномен повратка религији.

Најисцрпније објашњење овог концепта, проблема везаних за његову употребу, али и неопходности постојања термина за дефинисање једног од највећих светских религијско-политичких феномена налази се у, до сада најсвеобухватнијем, академском раду на тему фундаментализма, уређивачком пројекту Мартина Е. Мартија и Скота Еплбија (Martin E. Marty, Scott Appleby) под називом *Project Fundamentalism*¹. Овај пројекат, финансиран од стране Америчке академије наука и уметности, окупио је највеће светске стручњаке из различитих области, који су на готово осам хиљада страна, у оквиру пет томова, изнели своје виђење разних аспеката фундамента-

1 Погледати: Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), 1991-1995, *The Fundamentalism Project Vol 1-Vol 5*, Chicago, University of Chicago Press

лизма. Иако су се аутори сложили у томе да постоје извесни проблеми око саме употребе концепта, ипак су дошли до закључка да је ово најподеснији термин за дефинисање једног од најзначајнијих савремених феномена из више разлога:

- 1) Фундаменталистички покрети, организације, идеологије, идеје и ставови су многобројни, комплексни, међусобно врло различити и широко распрострањени. Из ових разлога неопходно је прихватити одређени термин у циљу поређења свих облика овог феномена, њихових сличности и разлика;
- 2) Велики број научника, званичника, новинара и припадника шире јавности из различитих делова света и култура увео је појам фундаментализам у своје научне радове, званична саопштења, новинске чланке и свакодневни говор. Самим тим, било би компликовано и непотребно тражити алтернативно решење за овај термин;
- 3) Фундаментализам није једини термин чија употреба није подједнако адекватна у свим случајевима у којима се примењује. Речи као што су либерализам, секуларизам, модернизам, радикализам такође немају потпуно исту тежину и смисао у дефинисању свих концепата на које се односе. Из тих разлога, при коришћењу ових појмова треба обратити пажњу на све карактеристике и специфичности појава које се њима објашњавају;
- 4) Ниједан други термин није се показао довољно употребљивим и разумљивим да би могао да представља адекватну замену. Тако префикс ултра или реч екстремизам немају довољно широко значење да би обухватили све аспекте овог феномена. Неки аутори употребљавају појам радикализам, али његова дефиниција у овом контексту има исто значење као и фундаментализам (Marty, Appleby, 1991:23).

У свом најширем оквиру фундаментализам може да буде дефинисан као „покрет или став чије је тежиште на стриктном и дословном придржавању скупа основних принципа“ (Merriam-Webster Dictionary, 2000:78). Религијски фундаментализам, према томе, може да се дефинише као покрет или став заснован на фундаментима, односно основама религије.

У последњих неколико деценија написан је велики број академских радова на тему описа и објашњења овог феномена. Оно што се примењује у овим анализама јесте то да нема оштрих разлика у дефинисању фундаментализма од стране различитих аутора. Ослањајући се на велики број информација о различитим фундаменталистичким покретима, Марти и Еплби дефинишу овај феномен као „скуп стратегија којима угрожени верници покушавају да сачувају свој посебан лични и групни идентитет“ у одговору на стваран или имагинаран напад од стране оних који желе да привуку вер-

нике ка „синкретичком, безбожничком секуларном окружењу“ (Marty, Appleby, 1993:3). Аутори даље наводе да се религијски фундаментализам појавио у двадесетом веку као тенденција у оквиру верских заједница парадигматично оличена у репрезентативним појединцима и групама (Marty, Appleby, 1993:3).

Брус Лоренс (Bruce Lawtence) наглашава да фундаментализам представља „потврђивање институције религије као комплетне и апсолутне, без права на критику или ограничавање утицаја, исказано као колективан захтев да се одређене верске и етичке норме преузете из светих текстова јавно признају и законски примене“ (Lawtence, 1990:25). Према његовом мишљењу, фундаментализам представља специфичну врсту религијске идеологије и феномен светских размера који се мора упоређивати у различитим контекстима да би се јасно разумео и објаснио“ (Lawtence, 1990:25). Фундаментализам, такође, може да буде дефинисан као „проглашење ауторитета свете традиције који треба да буде поново успостављен у друштву које се удало од основа своје културе“ (Hadden, Shupe, 1999:10).

У циљу приближавања веома различитих покрета, идеологија и ставова већина аутора наводи заједничке идеолошке и организационе карактеристике на основу којих одређене групе и идеје могу да се дефинишу као фундаменталистичке.

Марти и Еплби, разматрајући опште карактеристике овог феномена, констатују следеће:

- 1) Религијски идеализам представља основу личног и заједничког идентитета;
- 2) Фундаменталисти сматрају „апсолутну истину“ у потпуности откритом и јединственом;
- 3) Креатори јавних презентација фундаменталистичких идеологија желе да изазову екстремна осећања у циљној популацији, односно да намерно учине фундаментализам скандалозним;
- 4) Фундаменталисти себе замишљају као једну од страна у космичкој борби;
- 5) Они се чврсто ослањају на поједине историјске догађаје, представљене у светлу ове космичке борбе;
- 6) Фундаменталисти су реакционарне личности које сатанизују своје противнике;
- 7) Они су селективни у избору делова традиције и културног наслеђа чије поштовање сматрају неопходним;
- 8) Лидери ових покрета су мушког пола;

9) Фундаменталисти завиде хегемоној модернистичкој култури и покушавају да промене дистрибуцију моћи (Marty, Appleby, 1991:56).

У оквиру последњег тома рада Project Fundamentalism, на основу претходних истраживања, издвајају се идеолошке и организационе карактеристике овог феномена:

- 1) Фундаменталисти су забринути због смањења утицаја религије и њене одговарајуће улоге у друштву;
- 2) Они су селективни у наглашавању појединих делова традиције, као и у томе које делове модернизма прихватају, а којима се противе;
- 3) Фундаменталисти у свом речнику употребљавају неку врсту манихеизма (дуализма);
- 4) Они стављају тежиште на апсолутизам својих извора откривења;
- 5) Фундаменталисти у својим идеологијама заступају неку врсту миленијализма или месијанизма.

Идеолошке карактеристике укључују:

- 1) Чланство путем избора;
- 2) Оштре границе постављене око групе;
- 3) Присуство харизматичних, ауторитарних лидера;
- 4) Утврђене норме понашања (Marty, Appleby, 1995:22).

Брус Лоренс такође завршава своју општу анализу наводећи пет „породичних сличности“, уобичајних за фундаментализам:

- 1) Фундаменталисти су заговорници ставова мањинског дела друштва који себе виде као преостали део 'правих верника'. Чак и онда када су бројчано у већини они себе доживљавају као мањину;
- 2) Они се не слажу и конфронтирају како са секуларистима, тако и са верницима 'модерних' схватања;
- 3) Фундаменталисти су углавном образовани припадници средње класе мушког пола предвођени харизматичним лидерима који су такође мушкарци;
- 4) Они користе свој сопствени речник термина и појмова;
- 5) Фундаментализам има историјске предзнаке, али не и идеолошког претходника (Lawrence, 1990:30).

Опште сличности фундаментализма у различитим религијама и културама наводе и Вудхед и Хилс, према чијем мишљењу фундаменталистичке идеологије и покрете увек карактерише:

- 1) Жеља за повратком фундаментима религијске традиције и елиминасањем непотребних (накнадно додатих) елемената;
- 2) Агресивно одбијање западног секуларног модернизма;
- 3) Опозиционарни мањински групни идентитет успостављен на ексклузивистички и милитаристички начин;
- 4) Покушаји да се религијска и морална чистота врате у оквиру друштвеног система;
- 5) Успостављање патријархалног и хијерархијског односа између полова (Woodhead, Heelas, 2000:97).

На основу анализе поменутих дефиниција можемо да закључимо да се аутори углавном слажу око навођења карактеристика које одређене покрете, идеологије и ставове дефинишу као фундаменталистичке. С обзиром да се групе и појединци чије се понашање и деловање објашњава овим феноменом налазе у различитим деловима света, између њих постоје велике религијске и културне разлике док су им, истовремено, начин размишљања, тактике и циљеви изузетно слични. Другим речима, хришћански, јеврејски и исламски фундаменталисти не деле иста, специфична веровања, али им је приступ тим веровањима заједнички.

Прву карактеристику фундаменталиста представља веровање у савршеност и неопрешивост фундамената религије који су представљени као основа идеологије покрета. С обзиром да савремени (секуларни) друштвени системи, према мишљењу фундаменталиста, угрожавају њихов дистинктиван идентитет они настоје да га заштите „селективним преузимањем доктрина, веровања и обичаја из првобитне форме религијских текстова и традиција“ (Marty, Appleby, 1993:3). Ставови и тврдње који, наводно, представљају апсолутну истину засновани су искључиво на религијским текстовима који су, по фундаменталистичком схватању, одраз божје воље. Оваква веровања произилазе из верске доктрине према којој се бог директно обратио својим посланицима преневши им „апсолутну истину“ која је, затим, преточена у свете текстове. С обзиром да су наведени текстови божје речи нико нема право да их мења или да изрази своје неслагање са њима, а поштовање правила и норми изнетих у овим записима строго обавезује све људе подједнако; њихова лична веровања, схватања и вредности у овом случају немају никакав значај и утицај. Из овога се може закључити да је фундаменталистички начин размишљања универзално: апсолутистички (истина је комплетна, савршена и непроменљива), инеранстички (не постоји могућност постојања било каквих грешака у оквиру те истине) и дуалистички (с обзиром да је само истина права, све остало је погрешно) (Appleby, 1998:2) Суштина оваквог погледа на свет лежи у његовој потпуној једноставности: Људи морају да ураде оно што им бог каже да ураде.

Следећу карактеристику припадника ових покрета представља селективност. Фундаменталисти су првенствено селективно традиционални што се огледа у преузимању одређених религијских текстова из прошлости, и инсистирању на томе да сви „*прави верни*“ морају да се „*боре до смрти*“ (буквално или фигуративно) у циљу заштите ових фундамената. Иако се увек позивају на савршеност и непогрешивост светих текстова, фундаменталисти поједине религијске концепте прерађују и допуњују прагматичним елементима, а у састав своје идеологије често укључују и потпуно нове доктрине, као и захтеве који немају основу у религији. Управо ове иновације пружају допуњеним фундаментима јачину и харизматичан интензитет, карактеристичне за заједнички идентитет друштва из времена оснивања и доминантног утицаја религије. У овом смислу фундаментализам је истовремено изведен из већ постојећих концепата и потпуно оригиналан (Marty, Appleby, 1993:3) На овај начин такође долази до неизбежне политизације религије која постаје инструмент политичке идеологије. Тај циљ се постиже наглашавањем појединих делова светих текстова и намерним запостављањем или потпуним игнорисањем других. На такав начин „апсолутна истина“ остаје „апсолутна“ само у оним деловима који одговарају интересима фундаменталиста. Другим речима, сви они фундаменти који се уклапају у идеолошке циљеве покрета постају неизоставан део фундаменталистичке реторике. Са друге стране, они религијски текстови чије се поруке не слажу у потпуности са суштином идеологије, или је чак и негирају у појединим случајевима, једноставно се не укључују у њене оквире. Осим тога што су селективно традиционални, фундаменталисти су, такође, селективно модерни што се огледа у њиховом коришћењу одређених модерних технологија као што су телевизија, компјутери и наоружање, и процеса као што су организовање у модерне политичке странке и учествовање на изборима. Одабирајући традиционалне и модерне елементе припадници фундаменталистичких покрета желе да преобликују свет тако што ће се успешно супротставити својим противницима како би ултимативно вратили религији централно место у друштву.

Фундаменталисти у својим идеологијама користе елементе миленијализма и месијанизма. Припадници ових покрета верују да живе у посебном историјском периоду, можда чак и последњим данима, што у појединим случајевима мења планове њихових акција. Управо ова идеја позната као миленијализам у хришћанству пружа оправдање за насилне акције које су иначе, углавном, забрањене религијом. У последњим данима, међутим, када се „*прави верници*“ нађу у директном окршају са непријатељем, света дужност и сам бог захтевају од њих да се позову на она религијска учења која оправдавају употребу насиља у циљу заштите вере (Appleby, 1998:2) Фундаменталистичке идеологије такође садрже утопистичке идеје о реконструкцији друштва. Ове месијанске и апокалиптичке визије укључене су у

идеју политичке доминације државом (или чак светом) од стране припадника ових покрета. Велики број њих ове визије схвата веома озбиљно тако да фантазија о будућој величини и доминацији, у неким случајевима, представља компензацију за тренутну маргинализовану позицију. Припадници фундаменталистичких покрета себе доживљавају као спасиоце друштва и тај став им даје могућност да оправдају готово било какву акцију, без обзира колико екстремну, и било какву личну жртву, без обзира колико велику, у циљу постизања „вишег“ циља (Beeman, 2001:2). Своје месијанске визије фундаменталисти често претварају у планове за политичко деловање. Управо тада фундаментализам постаје политичка идеологија оличена у одређеном покрету који се бори за масовну подршку и политичку моћ.

Фундаменталисти су појединци који се осећају угроженим од стране плурализма, демократије и модерних, секуларних вредности. У својој анализи Хаден и Шуп (Hadden, Shupe) наводе да фундаменталисти увек оповргавају сваку идеју раздвајања светог од секуларног, што је карактеристика модернистичких ставова, и желе да врате религији централно место при доношењу политичких одлука (Hadden, Shupe, 1999:77). Њихова веровања су типично везана за политички конзервативизам, ауторитаризам и различите врсте предрасуда. Фундаменталисти су увек антиплуралисти и највећи противници либералне демократије зато што верују у апсолутну супериорност једине праве религије (њихове сопствене) и због чега се противе идеји да држава треба да пружи једнаку законску заштиту свим својим грађанима, без обзира на религијску припадност. Према њиховом мишљењу, на челу државе могу да се налазе само религијски лидери или они којима су представници верских институција дали дозволу да дођу на ту позицију. Сви фундаменталистички режими су по свом карактеру ауторитарни због тога што се религијска држава заснива на религијском ауторитету оличеном у појединцима и групама који индивидуално интерпретирају свете текстове. Они су, истовремено, тоталитарни зато што се религијски закони примењују у свим аспектима живота појединца и функционисања заједнице (Veit-Hallahmi, 2000:1).

Фундаменталисти су такође антифеминисти који подржавају ставове о „природној инфериорности“ жена. Према оваквим ставовима, покрети за ослобађање жена из окова патријархалног друштва у супротности су са „божјом вољом“ по којој су мушкарци и жене „створени“ за различите улоге у друштву, и где су жене подређене мушкарцима у друштву и у породици. Женско питање се обично налази у центру идеологија радикалних религијских група, симболично и материјално. Конзервативни верски покрети у неким од најразвијенијих демократија на Западу заступају друштвене програме патријархалних вредности и ограничења права жена који су у потпуној супротности са савременим концептима једнакости и заштите људских права. У одбрани „породичних вредности“ патријархална породи-

ца се изједначава са породицом генерално. (Nederveen Pietersen, 1994:2–6) Негирање права појединца у циљу наводне заштите и добробити заједнице најевидентније је управо на примеру жена чија су права строго лимитирана, а у многим случајевима готово непостојећа. Тако се фундаменталистички покрети генерално противе правима жена везаним за планирање породице и развод брака. Државе у којима су ови покрети на власти имају посебне законе који се односе на начин облачења, сегрегацију полова и читав низ аспеката свакодневног живота који су детаљно регулисани законским нормама. У овим државама учешће жена у јавном и друштвеном животу је строго лимитирано, њихова слобода кретања ограничена, а права минимизирана. Другим речима, мушка супериорност у фундаменталистичким режимима не преставља само традицију, већ је и формално прихваћена у оквиру законских регулатива.²

У фундаменџалистичкој идеологији постоји тенденција ка употреби насиља. С обзиром да фундаменталисти заступају ставове које сматрају универзалним и јединим исправним, посвећени су ширењу својих идеја. Не постоји могућност компромиса, приговора или супротног мишљења. С обзиром да је „истина“ апсолутна и у целости позната, она не може да буде предмет преговарања. Сви они који заступају другачије ставове и имају другачија мишљења, самим тим, негирају „апсолутну истину“ и, стога, представљају непријатеље. Да би се постигао циљ могу се користити различите методе и одређен број фундаменталистичких покрета има дугу традицију употребе метода силе, односно коришћења насиља у сврху ширења идеологије.

У већини култура и религија фундаменталисти су у мањини у односу на грађане конзервативне, умерене или либералне оријентације, чија религијска убеђења и веровања не утичу на формирање непријатељских ставова према другима. Међутим, упркос релативно малој заступљености, фундаменталисти често доспевају у центар пажње јавности, и изазивају контроверзе захваљујући акцијама које и секуларисти и други верници углавном доживљавају као драматичне и намерно провокативне. Фундаменталисти, са друге стране, сматрају да они само испуњавају свете обавезе; према њиховом мишљењу, посвећеност ортодоксији (правилном религијском веровању) и ортопраксији (правилном придржавању религијских правила у свакодневном животу) може да делује скандалозно само онима који су направили компромис са својим религијским идентитетом сарађујући са „неверницима“ у сврху постизања политичких или економских циљева.

2 Постоји обимна литература о положају жена у државама под фундаменталистичким режимима или јаким фундаменталистичким утицајем. Погледати: Leila Ahmed, 1992, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, Yale University Press, Jan Goodwin, 1996, *Price of Honour*, London, Warner Books, Geraldine Brooks, *Nine Parts of Desire*, 1996, New York, Penguin Books

Фундаментализам – држава и друштво

Глобализација фундаментализма довела је у питање кредибилитет једне од кључних идеја о друштвеном развоју током двадесетог века, према којој модернизацију друштвеног система обавезно прати секуларизација истога.³ Опадање утицаја религије и интензивна секуларизација држава западне цивилизације у периоду после Другог светског рата у потпуности су се уклопиле у идеју да ће технолошки развој и примена научних метода, у циљу превазилажења вишевековних друштвених проблема као што су сиромаштво, глад и болести, резултирати напретком читавог човечанства. Религија би, сматрало се, у овом процесу неизбежно морала да буде жртвована (Сох, 1965).

Управо историјски процес секуларизације представља полазну основу за све дискусије, анализе и разматрања фундаментализма. Брзина промена, посебно након Другог светског рата, снажно је утицала на традиционалне навике, веровања и културу, који су се нашли под великим притиском модернизације праћене новим системом вредности. Друштва и појединци су се постепено удаљавали од доминације верских институција и идеја, а одвајање религије од државе довело је и до укидања закона и прохибиција заснованих на религијским правилима. У материјалистички оријентисаном свету вредност појединца почела је да се мери готово искључиво према стандардима богатства и статуса, остављајући по страни религију. Ове културне и економске промене, према мишљењу фундаменталиста, представљају основни узрок генералног опадања утицаја религије у друштву, и управо овакав друштвени и економски развој довео је до ескалације милитантног фундаментализма у различитим деловима света. Глобализација овог феномена и његове повезаности са политиком учинила је неопходним укључење нових елемената у политичке анализе. Тако се политичка култура формирана под утицајем различитих религијских веровања, вредности и норми вратила у сам центар аналитичких процеса којима покушава да се објасни све већа улога религије у великом броју држава и друштава широм света.⁴

3 Став да кроз процесе модернизације и индустријализације друштва неизоставно долази до секуларизације представља један од основних принципа модернистичке теорије. Утицај ове теорије евидентан је у анализама политичких ставова и процеса, нарочито у периоду шездесетих и седамдесетих година. Ове анализе углавном су се бавиле утицајем економије и класног система на политику, док су, са друге стране, готово у потпуности игнорисале религију као фактор формирања политичких идеја. Погледати: Max Weber, 1978, *Economy and Society*, California, University of California Press

4 Утицај новог феномена може да се види на примерима одређених теорија. Тако је и у материјалистичкој врсти анализе, Нео-марксистичкој мисли, дошло до прихватања става да се политика не налази само под утицајем економских структура и процеса, већ да на њено стварање утичу и норме и вредности формиране у складу са религијским учењима. Другим речима, анализа заснована на класним разликама више не представља врсту политичке анализе у којој нематеријалистичка питања, као што је религија, немају никакву улогу. На

Насупрот секуларизацији која се залаже за одвајање религије од државе, фундаменџализам, као што је већ истакнуто, заступа идеју ресакрализације политике и политизације религије. Хаден и Шуп наводе да је широм света у току „процес секуларних друштвених промена“ који садржи „суштину покрета који враћају религију у центар политичких збивања. Секуларизам је ... такође и разлог ресакрализације ... која често узима форму фундаменџализма“ (Hadden, Shupe, 1999:7). Аутори даље тврде да фундаменџализам представља покушај коришћења религијске традиције у циљу преобликовања света који већ пролази кроз фазу великих промена. Ту се поставља питање дефинисања промена чије су размере толико велике да се у сваком делу света могу пронаћи фундаменџалистички покрети, а одговор је, према мишљењу аутора, глобализација, јер управо велики број религијских одговора на глобализацију објашњава глобално присуство фундаменџализма (Hadden, Shupe, 1999:6).

Према мишљењу фундаменџалиста, религију у савременом свету угрожава технолошки развој праћен социо-економским променама, које неизоставно воде секуларизацији друштва. Припадници ових покрета, као што је већ истакнуто, супротстављају се чиниоцима маргинализације религије (секуларистима) у циљу преобликовања политичких, друштвених, културних и економских односа и институција у складу са традиционалним религијским концептима и нормама (Appleby, 1998:2). Они, међутим, усвајају различите приступе и примењују различите методе у сврху остваривања заједничких циљева. Тако се неки фундаменџалисти постепено супротстављају секуларистима у различитим друштвеним сферама утицаја отварајући школе, универзитете, болнице и друге установе у циљу вршења идеолошког утицаја преко пружања услуга и едукације становништва. Други прихватају улогу у политичком животу формирањем политичких партија и учествовањем на изборима. На тај начин, они покушавају да спроведу темељну реформу друштва при томе користећи конвенционална, легална и демократска средства. Трећа група, међутим, не прихвата законске оквире система у коме се налази. Ови фундаменџалисти себе сматрају учесницима у „светом рату“, и, у складу са тим, примењују насилне, терористичке методе у циљу остваривања својих политичких циљева. Управо ова група у себи садржи посебне карактеристике које најоштрије одвајају већину фундаменџалистичких покрета од других организација и појединаца који своје ставове и деловање такође заснивају на поштовању религијских принципа. Тако се, на пример, неки модерни верски лидери концентришу на пропагира-

сличан начин, представници друге врсте политичке анализе, Теорије рационалног избора, такође су морали да ускладе своје ставове са новонасталом ситуацијом. Тако је аналитички оквир ове теорије, састављен од рационалних модела личног интереса, постављен у широк контекст закона, правила, идеја, веровања и вредности којима су ови модели допуњени. Из овога се може закључити да су оба материјалистичка аналитичка правца, Нео-марксистички и Теорија рационалног избора морали да укључе религијске елементе у своје принципе.

ње повратка вредностима и начину живота у складу са правилима религије у кругу својих присталица, без обавезног политичког ангажовања. Активности ових аполитичних лидера свакако припадају тренду „повратка религији“ али нису обавезно и фундаменталистичке. Другим речима, фундаменталиста није адекватан термин за описивање сваке особе која свој живот организује у складу са поштовањем одређених религијских вредности. На сличан начин, нису сви покрети и организације чије се деловање заснива на поштовању и пропагирању религијских правила истовремено и фундаменталистички. На другом крају екстрема налази се велики број терориста и такозваних „верских ратника“ који уопште нису мотивисани „дубоком религиозношћу“. Њихове идеологије су, у суштини, „веома секуларне“ и религија им служи само као инструмент за мобилизацију широке подршке и ултимативно, постизање у потпуности „нерелигијских циљева“ (Appleby, 1998:5).

Из наведеног се може закључити да се у свом покушају да ојачају утицај религије у друштву фундаменталисти могу упоредити са осталим представницима покрета за повратак религији, који су се појављивали у одређеним историјским периодима, а који постоје и у савременом свету. Намера фундаменталиста, међутим, није „вештачко наметање архаичних обичаја и начина живота, нити је то једноставан повратак у златно доба, свету прошлост, време настанка цивилизације“, иако носталгија за овим периодом представља срж фундаменталистичке реторике. Уместо тога, обновљени религијски идентитет постаје чврста основа за стварање политичког и друштвеног поретка окренутог више ка будућности него ка прошлости (Marty, Appleby, 1993:3). Припадници фундаменталистичких покрета желе да промене ставове и понашање неверника и већине верника истовремено; стога је њихов циљ промена закона и структуре друштва које спречава мисију супротстављања безбожничком и преобраћивања неверника. Они су истовремено религиозни и политични, што објашњава њихове, често радикалне идеје и поступке. Ако се фундаментализам дефинише као мултикултурни, религијско-политички начин размишљања, пре него специфичан скуп веровања или ритуала, постаје јасно да овај феномен може да се нађе у оквиру сваке историјске религије која поседује свете текстове и основна веровања. Његови представници су, према томе, браниоци вишевековне религијске традиције који се у својој одбрани вере ослањају на њене симболичке и организационе ресурсе. Фундаменталисти су, такође, милитантни конзервативци према чијем виђењу свет представља бојно поље између апсолутног добра и апсолутног зла. У оваквом, подељеном свету они су духовни и физички ратници који се супротстављају неверницима али и члановима своје заједнице који изражавају сумње или спремност на компромис.

Фундаменталистички идеолози посвећују велику пажњу стварању и примени религијско – законских правила, као и моралних и друштвених норми у циљу стварања, одржавања и заштите религијске енклаве, смеште-

не у друштву чији је систем, према мишљењу ових идеолога, инвазиван и претећи. Напор да се ти циљеви постигну захтева присуство харизматичних, ауторитарних лидера, зависи од високог нивоа дисциплине чланова покрета и промовише ригорозне социоморалне нормe понашања за све присталице. Припадници ових покрета углавном живе поштујући стриктна правила; они се облаче, понашају, једу, пију и заснивају брачне односе у складу са правилима религије, често прописаним од стране лидера покрета који су, по правилу, увек харизматичне личности и увек мушкарци. Стриктним поштовањем строгих правила фундаменталисти стварају и одржавају оштре границе између своје и свих других заједница. Фундаменталистичке покрете карактерише постојање потпуне сагласности између чланова групе. Заједнички ставови по свим питањима омогућавају члановима покрета да делују јединствено у односу на спољни свет, посебно у случајевима милитантних акција. Постављањем граница, идентификовањем непријатеља, стварањем институција и потрагом за новим следбеницима, фундаменталисти се упуштају у борбу за свеобухватну реконструкцију друштва (Herriot, 2007).

Једна од основних карактеристика фундаменталистичке идеологије је потреба њених присталица да постављају границе између себе и других својим аутентичним обичајима, начином понашања и облачења. Међутим, у великом броју случајева они показују спремност да даље шире своје границе привлачењем нових присталица које ће поштовати фундаменталистичке нормe, као и захтевима да се сви припадници одређеног друштва, без обзира на лични став, придржавају фундаменталистичких правила. У оваквим случајевима држава постаје врховни арбитар свих неразјашњених питања у оквиру својих граница (Marty, Appleby, 1993:13). Тако у државама у којима су верски режими на власти, као што су Иран, Саудијска Арабија или Судан, или где је религијски утицај на друштво и институције велики, као што је Нигерија или Пакистан, долази до подстицања или чак помагања иницијатива за ширење фундаменџализма ван граница његовог доминантног утицаја. Са друге стране, моћ фундаменталистичког утицаја на друштвени поредак минимизирана је у земљама које успешно контролишу овакве покрете у оквирима својих граница, што се може видети на примерима Сједињених Америчких Држава и Јапана.

Фундаменџализам, модернизам и политичко деловање

Карактер и утицај фундаменталистичких доктрина углавном се односе на морална и друштвена питања која се у великом броју савремених држава решавају на релацији држава - друштво. Улога коју овај фундаменџализам има у државном и друштвеном поретку уједно је и разлог његовог проучавања у оквиру политичких наука. Велики број аутора ставља тежиште на политичку димензију фундаменџализма (Tibi, 1998; Caplan, 1987), а не-

ки га описују као „политичку идеологију засновану на политизацији вере из социополитичких и економских разлога у циљу успостављања религијског поретка“ (Don-Yehiua, 1999:77). Учешће фундаменталиста у политици држава са чијим се уређењем они не слажу често доводи до политичке офанзиве у циљу промене постојећих друштвених и политичких система односа између државе и друштва. Политичко деловање припадника ових покрета може да се објасни различитим нивоима компромиса. Наиме, када се одлуче за политичко деловање у циљу промене закона државе у којој се налазе, фундаменталисти неизбежно пристају на неку врсту компромиса и прилагођавања. Са друге стране, у покушајима да створе алтернативне друштвене и образовне институције њихово деловање је окренуто ка постизању максималних ефеката уз минимум компромиса са владајућим системом (Marty, Appleby, 1993:45).

Оправдање за своје акције фундаменталисти углавном налазе у повезивању савремених догађаја са интерпретацијом религијских текстова. Они овакве текстове користе у сврху супротстављања секуларним лидерима и предлагања програма радикалних реформи. Према мишљењу чланова фундаменталистичких покрета, секуларне друштвене системе карактеришу неједнакост и корупција које се јављају управо као последица одсуства религије у институцијама власти. Представници ових секуларних система описују се као себични, корумпирани и отуђени појединци, окупирани опесивном жељом за максимизирањем личне моћи без икаквог узимања у обзир потреба и права других. Овакво понашање савремених политичких лидера везује се за негативне ефекте модернизације која промовише погрешне системе вредности.

Парадокс фундаментализма као модерног феномена управо лежи у константном одбијању модернизације од стране припадника ових покрета, с обзиром да се у основи фундаментализма као идеологије налази жеља за „очувањем интегритета религијских вредности суочених са изазовима модернизације и секуларизације“ (Don-Yehiua, 1999:23). У својој анализи Џонатан Фокс (Jonathan Fox) даје детаљнији опис овог парадокса. Он наводи да религијски фундаментализам представља управо реакцију на неуспех модернизације. Осим тога, западне секуларне идеологије као што су либерализам, комунизам и социјализам су у неким деловима света примљене као стране и асоциране са колонијализмом (Fox, 2002:123). Каплан описује фундаментализам као „поглед на свет који ставља тежиште на посебне неопходне „истине“ традиционалних религија и примењује их са озбиљношћу и ентузијазмом на реалности двадесетог века“. Дихотоман поглед на модернизам и традицију, међутим, води нас у погрешном правцу, и прихватљивија тврдња би гласила да је немогуће доказати постојање праве разлике између фундаментализма и модернизма, с обзиром да оба феномена имају карактеристике „етнографске променљивости“. Другим речима, границе су пропу-

стљиве (Caplan, 1987:40). У својој анализи овог феномена Брус Лоренс примећује да је фундаменџализам анџимодеран, али не и анџимодернистички. Најконзистентнији деноминатор овог покрета је супротстављање вредностима Просветитељског периода које су у супротности са идејом идеализованог религијског друштва (Lawrence, 1990:29). Међутим, док се фундаменџализам противи филозофском рационализму и индивидуализму који карактеришу модернизам, он, истовремено, прихвата технолошка достигнућа везана за модерно друштво. Према томе, иако се фундаменџалисти опирају хедонистичким, секуларним и материјалистичким вредностима модернизма, и они сами су модернисти захваљујући свом коришћењу савремених технологија и институционалних форми политичког система.

Све фундаменџалистичке идеологије јединствене су у својим критикама модернизације и њених последица као што су материјализам, индивидуализам, пораст стопе криминала и промене традиционалних породичних структура. Управо овакви ставови доприносе глобализацији популарности фундаменџализма пружајући неопходну тежину овим идеологијама које на тај начин постају важни чиниоци на политичкој сцени. Негативни ефекти модернизације, без обзира да ли су друштвене, економске, психолошке или културне природе, одговарају фундаменџалистичким покретима с обзиром да се криза глобалног капитализма прелама у средишту националних држава. У таквим условима фундаменџалистичка доктрина добија подршку оних који верују да се друштвени развој не одвија у складу са религијским нормама, али и оних који су једноставно разочарани друштвеним и економским ефектима модернизације. Другим речима, савремени религијски фундаменџализам представља реакцију на ефекте модернизације који, са једне стране, могу да буду везани за религију и културу, док, истовремено, са друге, могу да имају чисто економску природу.

Фундаменџалистички покрети управо и постижу највеће успехе у условима друштвене и економске кризе. Тако се у земљама тзв. трећег света успон ових покрета углавном везује за неуспех секуларних, ауторитарних режима. У таквим околностима фундаменџализам се појављује као алтернативно решење, а његова анти-модерна идеологија добија широку популарност захваљујући својој сличности са идеологијом анти-империјализма и отпора западној доминацији.

Као решење за савремене проблеме изазване неуклапањем у секуларни систем фундаменџализам пружа идеју повратка на „традиционалне вредности“, оличене у строгом дефинисању односа међу половима, у оквиру породице и друштвене заједнице. Управо реторика „породичних вредности“ и „патријархалног ауторитета“ заједничка је свим фундаменџалистима, без обзира на то којој религији припадају. Ове идеологије увек карактеришу колективистичке идеје према којима су права и интереси појединца секундарни у односу на права и интересе заједнице (Marty, Appleby, 1993:122).

Насупрот широко распрострањеном мишљењу, већина фундаменталиста нису необразовани, заостали људи чије слепо веровање произистиче из њихове наивности и ограничености, пре него из стварних убеђења. Напротив. Они су често интелектуалци различитих профила, успешни у својим професијама и далеко од друштвених маргина. У складу са тим, они прихватају коришћење технологије, масовних комуникација и модерних наука, између осталог и у сврху остваривања својих религијских циљева. Са друге стране, припадници ових покрета су, без обзира на лични статус, дубоко погођени чињеницом да су савремена друштва увела секуларне политичке принципе као основу за законски и друштвени поредак, тиме потискујући религију са најважнијих државних позиција. Према схватањима фундаменталиста, морални принципи произишли из религије представљају једини прихватљив оквир за распознавање интереса заједнице, евалуацију понашања људи и управљање друштвом. У складу са тим, они се противе идејама и покретима који пропагирају секуларне вредности и који се залажу за потпуно одвајање религије од државе.

Фундаментализам и насиље

Милитантност фундаментализма представља његову основну разлику у односу на традиционализам или конзервативизам. Фундаменталисти себе не доживљавају као пасивне посматраче ефеката секуларног живота, већ, напротив, своју улогу у друштву виде као реакционарну. Другим речима, они себе сматрају активним борцима против система са чијим се вредностима не слажу.⁵

Према мишљењу Мартина Е. Мартија, потенцијал за агресивно деловање постоји у сваком фундаментализму. Аутор наводи да „фундаменталисте вређају осећања одбачености, ускраћености, потиснутости, презренисти, маргинализованости. Они осећају опасност од инвазије спољњег света на њихову културу, и потребу за предузимањем акције против неверни-

5 Велики број аутора сматра да је склоност ка насиљу једна од основних карактеристика фундаменталистичких покрета која „по инерцији“ произилази из саме природе фундаменталистичке идеологије, односно из њеног апсолутизма и дуализма. Искључивост фундаментализма, у највећем броју случајева чини компромисе немогућим тако да насиље, у свети фундаменталиста, постаје „једина преостала опција“. Погледати: Bruce Lincoln, 2002, *Holy Terrors: Thinking about Religion after 11 September*, Chicago, University of Chicago Press; Mark Juergensmeyer, 2002, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley, University of California Press; Mark Juergensmeyer, 1992, "Sacrifice and Cosmic War", in: Mark Juergensmeyer (ed.), *Violence and the Sacred in the World*, London, Frank Cass; Walter Reich (ed.), 1998, *Origins of Terrorism: Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind*, Washington D.C., Woodrow Wilson Center Press; Jonathan Fox, 2002, *Ethnoreligious Conflict in the Late 20th Century* Lanham MD, Lexington Books; Bernard Lewis, 2003, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, New York, Modern Library; Bassam Tibi, 2002, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, Berkeley, University of California Press, Peter Herriot, 2009, *Religious Fundamentalism: Global, Local and Personal*, New York, Routledge

ка“ (Marty, Appleby, 1991:10). На сличан начин, Фокс сматра да је фундаменталистичко насиље, у свести самих фундаменталиста, увек дефанзивно. Он даље тврди да је оваква врста насиља деструктивнија него све друге зато што њени починиоци себе не виде као део система. У неким случајевима покрет ка активизму и агресији може да буде изузетно брз, јер сваки чин који се сматра претњом било ком сегменту живота може да изазове насиље (Фох, 2002:43).

Када се припадници фундаменталистичких покрета супротстављају свету око себе они то раде на више различитих начина и нивоа. Борба за комплетну реконструкцију друштва мора да буде темељна и комплексна. Она обухвата сваки сегмент система, мобилише све ресурсе групе и води се за успостављање свих фундаменталистичких вредности и против свих закона, правила и стандарда модерног друштва које фундаменталисти не прихватају.

Марти и Еплби истичу управо милитантност фундаменџализма као његову главну карактеристику и, у складу са тим, наводе пет облика борбе која дефинише фундаменталистичке покрете и идеологије.

Тако се припадници ових покрета:

- 1) *Боре* у оквиру свих нивоа државног и друштвеног система. Фундаменталисти термин милитантност, којим их други често описују, не доживљавају као увреду, без обзира на то да ли се он односи на супротстављање неистомисљеницима речима, идејама или оружјем. Напротив. Припадници фундаменталистичких покрета сами себе доживљавају као милитантне. Они су на почетку само традиционалисти који сматрају да је њихов лични и друштвени идентитет изложен изазову и претњи, али временом борба за очување вредности почиње да заузима централно место у њиховом животу. Фундаменталисти верују да ако изгубе битку око централних питања своје идеологије, *губе све*, и тада почињу да се *боре иројив* друштвеног система свим расположивим средствима.
- 2) *Боре* за своју идеологију. Борба за успостављање, заштиту и очување одређеног система вредности има полазне основе у аутентичном погледу на свет. Ако се у перцепцији фундаменталиста појави претња друштвеног система најинтимнијим зонама живота, као што је породица, они одговарају контрареакцијом у циљу заштите такве институције. Припадници ових покрета се *боре за* своје концепције организације појединих сегмената живота као што су односи међу половима, васпитање и образовање деце, положај жена у друштву. Иако неки од њих могу да буду пасивни одређено време, када „претња“ постане довољно интензивна, они започињу битку за промену друштвеног уређења. Ако ништа друго не донесе резултате, фундаменталисти крећу

у борбу за територију или интегритет своје друштвене групе користећи инструменте рата.

- 3) *Фундаменталисти се боре са пажљиво изабраним арсеналом средстава у циљу постизања максималних ефеката.* Кључна реч овде је избор. Ови покрети су, наиме, добили и своје име из избора: они су посегнули за стварном или претпостављеном прошлошћу, за правим или замишљеним оригиналним условима и концептима, и одабрали оно што су сматрали фундаменталним. Из овога произилази једна од њихових основних карактеристика: фундаменталисти су селективни. Они могу да донесу одлуку и о прихватању целокупне „чисте прошлости“, али ће њихова енергија бити уложена у пропагирање оних вредности које ће на најбољи начин ојачати њихов идентитет, одржати јединство покрета, изградити одбрамбени појас око њега и задржати друге на довољном растојању. Ови одабрани практични или доктринарни фундаменталисти често постају иконе, фетиши и тотеми у ритуалима оних који их користе.
- 4) *Фундаменталисти се боре против других.* То могу да буду генерализовани или специфични непријатељи, али у свим случајевима, без обзира на то да ли долазе споља или изнутра, они се сматрају извршиоцима напада на фундаменталистичке вредности. Непријатељ из спољне средине може да буде „неверник“, припадник друге религије или модерниста, али, такође, може да буде пријатељски настројен посредник који жели компромис, заједничко решење или цивилизовану праву. Непријатељ унутар групе је највероватније неко ко је умерен, спреман на прихватање одређених сегмената модернизма и прилагођавање покрета у складу са њима.
- 5) *Фундаменталисти се боре њог божјим суверенитетом и у складу са религијским идеалима.* Највиши степен снаге и одлучности показују управо они покрети чији су припадници убеђени у узвишеност своје мисије која треба да штити интересе бога на земљи (Marty, Appleby, 1991:243).

Насилни терористички акти почињени од стране фундаменталиста представљају симболичне манифестације имагинарног рата између различитих погледа на свет. Брус Линколн, у својој анализи напада почињених 11.09.2001. године на САД, описује ово насиље као део фундаменталистичке визије сукоба између „две различите врсте друштва и две различите врсте моћи“ (Lincoln, 2002:24). У фундаменталистичкој идеологији врста друштва и врста моћи коју су, у нападима на Њујорк и Вашингтон, представљали терористи, је она у којој религијске идеје, закони и имици доминирају свим аспектима друштвеног поретка. Са друге стране, грађани модерног, секуларног Запада и других секуларних друштава, као и политика и култура

са којима се они асоцирају, представљају другу врсту друштва и другу врсту моћи у овом дихотомном погледу на свет. Ауторитет религије даје фундаменталистичким терористима морални легитимитет за употребу насиља ради „заштите вере“ и остваривања „виших циљева“. Он, такође, пружа метафору „космичког рата“, односно слику спиритуалне борбе коју поседује свака религија у оквиру своје групе симбола – битке између доброг и лошег, правде и неправде, истине и лажи (Jürgensmayer, 2002). Из овог контекста се закључује да је религија представљала основни мотиватор за планирање и извршење напада на Светски трговински центар и Пентагон. Ти напади су извршени са намером да буду катастрофични, односно да представљају чин огромних размера који ће се уклопити у визију „глобалног, космичког рата“ између сила добра и зла.

У својој компаративној анализи различитих примера религијског, фундаменталистичког тероризма Јургенсмејер наводи невероватне сличности у начину деловања терориста. У свим наведеним случајевима, концепти космичког рата праћени су чврстим тврдњама о моралној оправданости и истрајним апсолутизмом којима се класичне битке трансформишу у „свете ратове“. На тај начин долази до религизације политике више него до политизације религије. (Jürgensmayer, 2002:30). Управо из ових разлога свако супротстављање фундаменталистичком насиљу је изузетно тешко. У чисто верској борби која се води у „посебном“ религијском времену и за награде које верници очекују тек после смрти, нема никакве потребе за компромисима. Осим тога, у овој врсти сукоба не постоји потреба ни за поштовањем друштвених закона и норми, с обзиром да се фундаменталисти позивају на „виши“ ауторитет, односно ауторитет религије који је, према њиховом схватању, далеко супериорнији од свих секуларних ауторитета.

Очигледно је да спиритуализацијом борбе религија пружа невероватну моћ ресурсима насиља. С обзиром на дуалистичку природу фундаменталистичке идеологије, непријатељи се у потпуности сатанизују и дехуманизују, што минимизира могућности преговора и споразума. Временски фактор такође има значајну улогу у дефинисању специфичности ове врсте насиља. Наиме, велики број друштвених и политичких сукоба постављен је у одређене временске оквири у којима њихови учесници покушавају да постигну коначно решење. Са друге стране, временска ограничења немају готово никакву улогу у религијским борбама; ове борбе се воде за „узвишене циљеве“ који морају да се постигну, тако да фундаменталисти не одустају без обзира на то колико ће година, деценија или векова бити потребно за остварење њиховог циља. Јургенсмејер примећује да неки савремени фундаменталистички покрети представљају антиглобалистичке организације чије је полје акције на глобалном нивоу, а противник им је сама глобализација. Исто-времено, међутим, транснационална мрежа њихових покрета и глобална визија сукоба чијим се учесницима они сматрају, имају свој сопствени, гло-

бални правац. Друштвени поредак заснован на религији који ови фундаменталисти желе да створе није традиционална заједница из прошлости, већ ново, алтернативно модерно друштво глобалних димензија (Jürgensmayer, 2002:77).

Закључак

Утицај фундаменталистичких покрета на друштво и успех њихових идеологија драстично се разликују у зависности од религија, култура и делова света у којима се ови покрети налазе. Тако су у неким државама као што су Саудијска Арабија, Иран и Судан фундаменталистички режими на власти, а целокупан друштвени и правни систем уоквирен у њихову идеологију. У земљама као што су Нигерија и Пакистан, фундаменталисти, мада нису формално на власти, имају велики утицај на политички и друштвени живот. Са друге стране, фундаменталистички покрети, иако са много мање подршке и успеха, постоје и делују и у Сједињеним Америчким Државама, Јапану, као и у неким другим земљама чији су системи у основи супротстављени идејама религизације политике.

Нови, глобализовани светски поредак пружа све неопходне услове који су потребни фундаментализму како би наставио да буде значајан религијски, друштвени и политички феномен. У свету испуњеном несигурношћу и под сталним утицајем великих промена милиони људи се окрећу фундаменталистичким покретима у потрази за безбеднијим, морално утемељеним друштвом. Управо у таквим условима религијски фундаментализам постаје опасност за све оне вредности које модерно, секуларно друштво заступа, штити и промовише. Експанзија идеологије у великом броју случајева доводи до ескалације религијски мотивисаног насиља којим фундаменталисти желе да убрзају тријумф својих вредности. У различитим деловима света у којима су припадници фундаменталистичких покрета покушавали да преузму власт, религијски тероризам је углавном био интегрални део тих покушаја, а у великом броју случајева терористичко насиље је представљало основну тактику фундаменталиста у њиховој политичкој борби.

Како наводи Марк Јургенсмејер, и насиље и религија су се углавном појављивали у време кризе власти, с обзиром да и једно и друго представљају начине изазивања и смене режима. Он даље објашњава да моћ насиља произилази из саме силе, док моћ религије произилази из њених претензија на успостављање ултимативног поретка (Jürgensmayer, 2002). Комбинација ова два фактора представља моћно политичко оружје. Наиме, без обзира на то да ли починиоци терористичких напада желе да политизују своје акције, сви јавни акти насиља имају политичке последице. Осим што представља покушај преобликовања друштвеног поретка, ова врста тероризма је такође и пример феномена који Хосе Казанова назива „деприватизацијом религи-

је“ (Casanova, 1994:2011). Овај феномен, који представља једну од карактеристика религијског фундаменџализма, уједно је највећи изазов модерном, секуларном систему нација-држава на коме почива нови светски поредак.

Логика фундаменџалистичких идеологија често је тешко разумљива онима који долазе „са стране“, али сами фундаменџалисти у њој проналазе неисцрпне моралне ресурсе који им помажу да истрају у својој борби. С обзиром на то да време не игра значајну улогу у светом рату, сви евентуални тренутни неуспеси и порази су управо само то – тренутни, и у свести припадника фундаменџалистичких покрета немају значајнији утицај на коначни исход борбе. Напротив. Фундаменџалисти су убеђени у то да ће велика победа ултимативно бити остварена због тога што је, након свега, то божји рат, не њихов.

Литература

- Ahmed, Lejla, 1992, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, Yale University Press
- Appleby, R. Scott, 1998, „Fundamentalism“, in: Robert Wuthnow (ed.), *Encyclopedia of Politics and Religion 2 vols.*, Washington D. C., Congressional Quarterly, Inc.
- Beeman, William O, 2001, „*Fighting the Good Fight: Fundamentalism and Religious Revival*“, in: J. MacClancy (ed.), *Anthropology for the Real World*, University of Chicago Press, Chicago, 2001
- Beit-Hallahmi, Benjamin, 2000, „*Fundamentalism*“, Global Policy Forum, 2000
- Brooks, Geraldine, 1996, *Nine Parts of Desire*, New York, Penguin Books
- Caplan, Lionel, 1987, *Studies in Religious Fundamentalism*, Albany, State University of New York
- Casanova, Jose, 1994, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press
- Cox, Harvey, 1965, *The Secular City*, London, Collier
- Don-Yehiua, Eliezer, 1999, *Religion and Political Accomodation*, Jerusalem, Floer-scheimer Institute for Policy Studies
- Fox, Jonathan, 2002, *Ethnoreligious Conflict in the Late 20 th Century: A General Theory*, Lanham MD, Lexington Books
- Goodwin, Jan, 1996, *Price of Honour*, London, Warner Books
- Hadden, Jeffrey K. and Anson Shupe, 1999, *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*, New York, Paragon House
- Hallencreutz, C. and Wasterlund D., 1996, „Anti-Secularist Politics of Religion, Questioning the Secular State“, in: D. Wasterlund (ed.), *The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*, London, C. Hurst
- Herriot, Peter, 2007, *Religious Fundamentalism and Social Identity*, London, Routledge
- Herriot, Peter, 2009, *Religious Fundamentalism: Global, Local and Personal*, New York, Routledge
- Jürgensmeyer, Mark, 1992, „Sacrifice and Cosmic War“, in: Mark Jürgensmeyer (ed.), *Violence and the Sacred in the World*, London, Frank Cass

- Jürgensmeyer, Mark, 2002, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley, University of California Press
- Lawrence, Bruce, 1990, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*, South Carolina, University of South Carolina Press
- Lewis, Bernard, 2003, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, New York, Modern Library
- Lewis, Curtis Lee, 1920, *Watchman-Examiner*
- Lincoln, Bruce, 2002, *Holy Terrors: Thinking about Religion after 11 September*, Chicago, University of Chicago Press
- Marty, Martin E. and R. Scott Appleby (eds.), 1991–1995, *The Fundamentalism Project Vol 1–5*, Chicago, University of Chicago Press
- Merriam – Webster Dictionary, 2000, Merriam-Webster Inc.
- Nederveen Pietersen, Jan, 1994, „Fundamentalism Discourses-Enemy Images“, *WAF Articles, Journal No 5*, pp.2–6
- Reich, Walter (ed.), 1998, *Origins of Terrorism: Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind*, Washington D. C., Woodrow Wilson Center Press
- Rose, Gregory, 1990, *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*, Emile Sahliyeh (ed.), Albany, SUNY Press
- Tibi, Bassam, 1998, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, Berkeley, University of California Press
- Weber, Max, 1978, *Economy and Society*, California: University of California Press
- Woodhead, Linda and Paul Heelas (eds.), 2000, Introduction to Chapter two: Religions in Difference, *Religion in Modern Times*, Oxford, Blackwell

Јелена Вукоичић

Универзитет у Београду

Факултет политичких наука

jelena.vukoicic@yahoo.com

THE PHENOMENON OF RELIGIOUS FUNDAMENTALISM

Resume

In this article the author analyses the key characteristics of the religious phenomenon known as a fundamentalism. It is emphasized that fundamentalism represents a global phenomenon that has an important role and influence in the sphere of international relations and security. Fundamentalist ideology belongs to the global trend of „the return to religion“, which has spread across many countries all over the world in the second part of the twentieth century, but its uniqueness lies in the fact that this ideology is, at the same time, religious and political, because of which it is reactionary and prone to the use of the methods of political violence in order to achieve ideological goals. The militancy of fundamentalism represents its main difference in relation to traditionalism and conservatism. Fundamentalists do not envision themselves as the passive viewers of secular life, but, on the contrary, as active fighters against the system with whose values they disagree, which sometimes leads to the political action in order to change state and society policies on all levels.

Key words: *fundamentalism, religion, movement, ideology, political activism, secularism*

Радмило В. Кошутих
Филолошки факултет у Београду
(докторске студије културе)
radmilo.kosutic@yahoo.com

УДК: 284
Прегледни рад
Примљен: 24.04.2013.

АЛЕВИЗАМ КАО ФЕНОМЕН У ОКВИРУ ШИ'ИТСКОГ ИСЛАМА

Резиме

У оквиру ислама постоје многе групе и правци, иако и алевизам чини једну од њих. Са социолошкој и теолошкој аспектима, алевизам у оквиру шиитској ислама представља веома занимљив религијски феномен. Настао је у планинама Анадолије, под неразјашњеним околностима и као такав вековима представља предмет сумњи, претпоставки и изучавања. Алевизам се састоји од многих религијских и философских синкретистичких идеја, па се истовремено могу срести шаманизам, несторијанско хришћанство, будизам, манихејство, суфизам, те идеје шиитској ислама. Са социолошке тачке гледишта, алевизам представља посебан хетеродоксан правац у оквиру шиитској ислама. Пети стубова ислама, као и шест стубова вере, алевити тумаче на својствен начин. Због оваквих погледа на свет, алевити су вековима представљали предмет маргинализације и прогона, почев од своја настанка у XIII веку, па све до почетка XX века, када су доживели претјераност, за време Кемала Атаатурка. И данас, нажалост, у Турској владају предрасуде према Алевитима. Алевизам као правац је веома занимљив за изучавање, управо због тога што је у духовном сродству са бекташијским дервишким редовима, који су одиграли кључну улогу у ширењу ислама на Балкану, а који су и данас присутни у Албанији, на Косову и Метохији и у Македонији. Алевизам броји око 20% становништва у Турској, што јесте око 20-24 милиона, од укупних 78 милиона људи. Велики број алевита живи данас и у Немачкој.

Кључне речи: алевизам, алевити, Атаатурк, бекташије, дервиши, ислам, Османлије, синкретизам, сунити, Турска, шиити,

Већина људи је убеђена да Турску настањују углавном сунитски муслимани. Међутим, у Турској живе и друге етничке и верске групације. Површину од 783.562 квадратних километара, насељава 75 милиона становника (<http://en.wikipedia.org/wiki/Turkey>), од којих су 98% муслимани (<http://www.allaboutturkey.com/hristijan.html>). За неупућеног човека је занимљиво откриће да у Турској живе и алевити¹, који су по бројности одмах иза су-

¹ Алевити не треба мешати са сиријским Алавитима, који су у Турској познати као Нусајрије. Иако турски алевити и арапски алавити имају истоветна имена, због заједничког

нитских муслимана. Наиме, узима се да алевити броје око 15–20% целокупног становништва (Yavuz, 2003:65), то јест 20–24 милиона чине алевити, док сами алевити пак тврде да они сами чине око 30–40% целокупног становништва (Zeidan, 1995:1). Већина алевита су етнички Турци, углавном туркменског порекла, из централне и источне Анадолије (Zeidan, 1995:1). Око 20% или 3.000.000 алевита су Курди, иако су већина Курда сунити (Karimova&Deverell, 2001:9). Алевити већ пет-шест столећа традиционално настањују централну и источну Анадолију, посебно градове Кајсери (Цезареју), Сивас и Дивирги. Курдски алевити углавном живе у градовима Тунчели, Елазиг и Мус. На обалама Средоземног мора постоје градови (Тахтаци и Чепни) у којима живе алевитска племена. С обзиром да алевити живе у руралним и неразвијеним областима Турске, многи од њих су се иселили у градске области западне Турске и Европе (Zeidan, 1995:1).

1. Појава алевита

Порекло алевита је непознато, али се углавном везује за источну Анадолију, као и упаде Монгола у 13. веку (Gardom, 2010: 36). Може се претпоставити да потичу од туркменских племена која су пружила подршку сафавидској династији. У Персији је 1490. године избио грађански рат, после кога је на власт дошао шах Исмаил, који је после неколико година загосподарио Персијом. Сафавиди – (владали Персијом од 1501–1736. године) воде порекло из Ардабила, северозападног Ирана. Ова династија је припадала мистичној суфијској струји и није се могла сврстати ни у суните ни у ши'ите², с обзиром да су нагињали хетеродоксним и синкретистичким верским схватањима (Мантран, 2002:34). Сафавиди су прихватили чудан спој идеја, сједињујући локална преисламска веровања са степским шаманизмом у форми ши'итског ислама (Мантран, 2002:34). Овакво учење се раширило

поштовања према Алију (четвртог халифи, наследнику пророка Мухамеда, његовом рођаку и зету), различита су им историја и теолошка учења. Алавити су верска популација, смештена у средишту Сирије, која говори арапски и практикује верзију ислама блиску исмаилизму, као езотерично тумачење Курана. Алавити такође сматрају Алија сврхом живота и оличењем божанског знања пророка Мухамеда. За више информација о разликама између алевита и алавита погледати: Office of the United Nations High Commissioner for Refugees report, „Turkey: The Alevi Faith, Principles, Beliefs, Rituals and Practices (1995–2005).“

2 На арапском језику израз ши'а, означава групу присталица, поборника, у овом случају поборнике Мухамедовог рођака, зета, наследника и четвртог халифе Алија. Наслеђе пророка Мухамеда је одређено Божијом вољом, а самим тим Мухамедов наследник треба да буде изабран од Бога и да следи његов пут. Ши'ити верују да је Алија изабрао Мухамед за свог директног наследника, који треба да влада и води вернике на њиховом духовном путу и за њих је он први халиф и имам. За разлику ши'ита, сунити (од арапске речи сунна, која означава исправно понашање, начин живота), већински муслимани сматрају да пророков наследник не мора да буде из Мухамедове лозе, већ може да буде најспособнији и најученији човек у заједници. Дакле, најбитније разлике између већинских сунита и мањинских ши'ита нису теолошке, већ политичке природе (Шамић, 2010:16–17)

по Анадолији одакле су често започињале побуне против централне османске власти. Настанку и учвршћивању сафавидске династије нарочито су допринели Туркмени – кизилбаше, црвене главе, названи по црвеним чалмама (Zeidan, 1995:3). Фанатично су били одани посебној личности шаха Исмаила, помажући га новчано и војно али и као неустрашива окосница његове војске (Мантран, 2002:134). Иначе кизилбаше су били припадници суфијског реда чији су духовни ауторитети тврдили да воде порекло од Алија (Zeidan, 1995:3). Дакле шах Исмаил (кога алевити сматрају Месијом) и кизилбаше су се непрекидно борили против Османског царства па ће Анадолија постати поприште дуготрајних ратовања између Османлија и Сафавида (Zeidan, 1995:3). Из сачуваних турских докумената се види да су османске власти вршиле претресе трагајући за забрањеним књигама и списима који су долазили из Ирана. Из докумената се такође види да су Османлије слали своје уходе међу кизилбаше са намером да пронађу све оне који су одржавали везе са Ираном. Такви преступници су кажњавани погубљењем или прогњанством (Inaldžik, 2003:308).

Извесно је да је на алевитска теолошка учења и опредељења велики утицај извршио бекташијски дервишки ред. Оснивач бекташијског дервишког реда био је Хаџи-Бекташ Вели (1210–1270), кога алевити и данас сматрају једним од најећих светаца-заштитника. Хаџи Бекташ, иначе из Ирана, проповедао је своја схватања Анадолијом као и дуж значајног трговачког пута између Анкаре и Цезареје (Inaldžik, 2003:308). Навешћемо неколико изрека философије и учења која је заступао хаџи Бекташ:

„Пуџи који не њраџи науку, завршава се у мраку. Дозволиџе женама да се школују. Суздржавај своју руку, језик и стомак. Право испраживање је оџворено ѡроучавање. Шиџа ѡод да ѡпраџиџи, ѡпраџи у себи. Не заборави да је и ѡвој неѡријаџиџељ човек“ (<http://www.posetitursku.com/2009/05/haci-bektas-cappadocia-region>).

По планинама и на високим летњим испашама Анадолије, а особито у пограничним областима, било је тешко нагнати полуномадске Туркмене да поштују ортодоксне облике муслиманског живота и богослужења (Inaldžik, 2003:294). Древна турска традиција ритуалног обреда и остаци шаманистичког култа камена и дрвета, наставили су да живе и у бекташијским обредима. Жене су задржале слободу и једнакост са мушкарцима коју су уживале и у преисламском турском друштву (Inaldžik, 2003:309). Бекташизам је одиграо кључну улогу у ширењу ислама међу староседелачким хришћанским становништвом на Балканском полуострву. Бекташије су се трпељиво односиле према свим верама и придавале већи значај скривеним вредностима, него спољним обележијима. Они, такође, нису захтевали поштовање исламских обреда, као што су ритуали, молитве и пост (Inaldžik, 2003:308–309). До краја четрнаестог века, бекташизам се учврстио и међу јаничарима, а крајем шеснаестог века јаничари су званично признали хаџи

Бекташа за свог заштитника. Од тада је један бекташијски духовни отац (*баба*) стално обитавао у њиховом корпусу (Inaldžik, 2003:304). Чињеница је да су јаничари углавном била хришћанска деца, разаслана у турска села у Анадолији, како би научила турски језик и исламску веронауку, па су као таква била наклоњенија народним облицима религије него сунитском исламу. У шеснаестом веку, целибат је постао обавезан за дервише који су живели у текијама, а саме бекташијске текије и по неким другим одликама подсећају на хришћанске манастире (Inaldžik, 2003:310). Према Халилу Иналцику – бекташија је оличен као особен тип, као неко кога не занимају лудости овога света, ко се благо подсмева верском фанатизму и гаји трпељив став према свим овоземаљским пролазностима и релативностима (Inaldžik, 2003:312). Бекташијски дервишки редови и данас су присутни у Албанији, Македонији и на Косову и Метохији, а алевити су у духовној вези са овим редовима (Dejzings, 2005:158). Наиме, иако су Албанци већински сунитски муслимани, око 15–20% чине бекташије. Албански национални песник Наим Фрашери (1846–1900.) желео је да уједини подељене Албанце управо преко бекташијског реда. Надао се да ће хетеродоксне и синкретистички настројене бекташије моћи да превазиђу верске поделе и коначно премосте разлике између ислама и хришћанства, јер једна албанска пословица каже: *Без вере нема ошацибине*. Фрашери је током читавог свог живота испољавао наклоност према бекташијама, а у младости је често посећивао бекташијску текију, која је током периода Призренске лиге била главно седиште националистичке активности (Dejzings, 2005: 213–223).

2. Појам алевити

Неопходно је разјаснити одакле потиче реч *алевиит*. Реч *алевиит* долази од Алија (600–661.), Мухамедовог наследника, зета и рођака, четвртог халифе. Алевит се може дефинисати као особа која „воли породицу пророка Мухамеда“ (Shindeldecker, 1998:3.), то јест Алија као његовог наследника. Име *алевиит* се уклапа у шаблон турског језика као и у имена других већинских верских група. На пример, *Мусеви* од Муса (следбеници Мојсија-Јевреји) и *Исеви* (следбеници Исе-Исуса, хришћани). Постоји много расправа о томе када је многобројна популација Анадолије, која себе данас назива алевитима, узела то име. Алијева слика је истакнута као предмет обожавања, и често се појављује на насловној страни алевитских часописа и књига. Многе породице каче Алијеве слике у својим домовима. Мале златне копије Алијевог мача (*зулфикар* – легендарни Алијев мач), посебно носе неки млади људи, на ланчићима око врата (Shindeldecker, 1998:12). Првом стубу ислама, то јест исповедању вере-*шехади* „*нема другог Бога осим Бога и Мухамед је његов пророк*“ алевити често додају још и „*Али је Божија манифестација*“ и „*Али је Божији заменик и пророков повереник*“ (Shindeldecker,

1998:7). Алевити на следећи начин објашњавају обожавање Алија и његову легитимност: „Али је био Мухамедов рођак, зет, супруг његове ћерке Фатиме; први је поверовао у Мухамедово пророштво и тако постао први муслиман. Био је најближи пророку Мухамеду и требало је да постане први халифа, али су га наметљивци предухитрили и отели му место. Мухамед је био предодређен за вођу муслимана, али и његови сродници, попут Алија и његових синова Хусеина и Хасана, који су по алевитима прва три истинска имама. Међу осталих девет имама је и последњи имам, Махди, који је настао као дете и који ће опет доћи на крају времена, како би човечанство избавио од Децала антихриста“ (Shindeldecker, 1998:13).

„Ако је Мухамед град духовнога знања, Али за алевите симболише врата тога града. Дакле, алевизам чини: *изворну, љраву сушћину ислама, чистии суфизам и чистии ши'изам*“ (Shindeldecker, 1998:2). За време османско-сафавидских ратова песник, кизилбаша и бекташија Пир Султан Абдал је поетским језиком изразио осећања и политичка стремљења овог покрета. У својим стиховима он јадикује због неправде и прогањања: „*Поклоних срце и веру дадох Алији, Осџајем љосџојан, макар ме раскомадали. Назваше ме јерейишом и обесише. Чудно, јер, у њему је мој љрех?*“ С времена на време обраћао се иранском шаху, кога је сматрао Махдијем и потомком лозе Алијеве: „*Мој свети Махди мора доћи, мора сазвајии високо веће, мора унишћии-џи неџравду и освейиџи ме једној дана*“ (Inaldžik, 2003:306–307).

2.1 Алевистика релиџијска начела

По свему судећи, алевити представљају необични правац ислама унутар историјских догађаја и културне сложености географског простора Анадолије. Већ је речено да се у Анадолији могу наћи трагови различитих релиџијских и културних традиција: на првом месту, елементи повезани са магијско-шаманском традицијом турских номада Средње Азије, а затим и манихејство, несторијанство, будизам, па чак и хришћанство. Изгледа да је хетеродоксија главна особина турског алевизма. Самосвојност на доктринарном, обредном и социолошком плану, очигледна је у поређењу са сунитском и ши'итском ортодоксијом. Алевити, наимае, на својствен начин тумаче исламско веровање – *иман*: Вера у Бога, Анђеле, Свете књиге, Пророке, Судњи дан, Предодређење.

- 1) Алевитско одређење Бога је прилично сложено. Бог је схваћен као онај који обухвата све у Универзуму. Бог представља цело човечанство, сви људи су Бог, а Бог је у свима нама. Бог је присутан у сваком човеку и сваки човек мора да тражи „чистоту срца“ и самоспознаје, а „побожност се мери начином живота“ (Shindeldecker, 1998:2). Бог је истина, љубав и знање. У овој тачки постају очигледни утицаји хри-

шћанских и пантеистичких идеја. Алевити више воле да расправљају о ономе што Бог није, него о ономе што Бог јесте. Већина алевита сматра да, ко год да је иначе Бог, он није љутити творац света, нити је господар који кажњава грешнике пламеном у вечности због непоштовања правила која је установио. Он није ни биће које награђује вечним небеским задовољствима оне који следе његове законе (Shindeldecker, 1998:2). Овакве идеје су у потпуној супротности са ортодоксним исламом, који учи да је Бог један једини и да се нити може исачим поредити, нити му се могу приписати људске особине. Његова суштина је потпуно непојмљива, а већ и свако приписивање својстава, представља грех. Бог је потпуно трансцендентан, има 99 имена, а његово деловање се може спознати тек у знаковима – ајетима, куранским стиховима као вечној речи која је пренета пророку Мухамеду.

- 2) Када је реч о анђеоском свету, алевити тврде да је човек узвишенији од анђела, иако су анђели створени од светлости. Када је Бог створио човека, заповедио је анђелима да му се поклоне. То су учинили сви осим Иблиса (сотоне), који је осуђен на пропаст. Многи алевити тврде да је арханђел Гаврило главна спона између Бога и Мухамеда, с обзиром да је он Мухамеду диктирао Куран. Алевити дословно верују у добре и лоше анђеле: прве препознају по томе што од њих имају користи, а друге избегавају. Такође сматрају да је сотона плод себичних жеља у самом човеку (Shindeldecker, 1998:4).
- 3) „Као и званични ислам, алевити признају четири свете књиге: првих пет Мојсијевих књига (*Тору*), Давидове псалме, Јеванђеље и Куран. Ове књиге припадају монотеистичким религијама: јудаизму, хришћанству и исламу. Алевити с поуздањем тврде да су ове свете књиге „сишле са неба“, и то свака одређеном пророку: Тора Мојсију, Псалтир Давиду, Јеванђеље Исусу, а Куран Мухамеду. Већина алевита сматра да су све ове књиге Божија писана откровења, а да је Куран последње откровење. Све што се налази у књигама, према алевитском схватању, у основи је исто“ (Shindeldecker, 1998:5). Званично исламско богословље, међутим, заступа став да су прве три књиге пореметиле учење о чистом монотеизму, те да је човечанству послат Куран управо да би исправио и допунио претходне књиге. И алевитска и званична теологија тврде да прве три књиге наговештавају Мухамедов долазак. „Алевити, међутим, и преко тога тврде да је изворни Куран јасно назначио да је за Божијег заменика и халифу био предодређен Али. Већину стихова изворног Курана, који се односе на Алија, по алевитима, истргли су његови противници. Куран, према алевитском схватању, треба тумачити на езотерички, тајински и алегориски начин, а не дословно“ (Shindeldecker, 1998:5). Већина алевит-

ских писаца се, ипак, не либи да наводи поједине стихове Курана, директно позивајући власти да подрже њихово мишљење на дату тему или да оправдају алевитску религијску традицију. Алевити углавном пропагирају читање Курана на турском, радије него на арапском језику (Сагарту, 2007:15), (иначе, према званичној исламској теологији арапски је онај свети језик, којим се Бог обратио људима) сматрајући да је веома важно да верник који чита Куран разуме његов садржај. Алевити такође имају многе литургијске химне назване – *Нефеиш*, које се приписују шаху Исмаилу и Пир-Султан Абдалу. Треба, међутим, рећи и да многи алевити не читају ниједну од ових светих књига, нити заснивају и практикују своја веровања на њима. Уз четири наведене књиге, алевити стога наводе и неке друге књиге, на којима темеље своја веровања:

1. *Хагусе* – изреке и дела пророка Мухамеда (Куран не износи ништа о Мухамедовом животу).
2. *Нахиул Балану* – Алијеве изреке и дела
3. *Бујруксе* – збирку учења и практиковања неких од 12 имама, посебно имама Кафира (теме у овој књизи обухватају духовно братство, широки спектар алевитских прича и песама)
4. *Вилајет Намелер* – књига која описује догађаје из живота најпознатијих алевита кроз историју, као на пример Хаџи Бекташ Велија (Shindeldecker, 1998:5).

Велики број усмених алевитских учења и легенди приписују се Алију, Мухамеду, Хаџи Бекташу и другима. Алевитима је важније људско откриће него Куран и друге писане књиге. У том смислу они често наводе да је „Али је Куран који ѿговори“ и да је „Најважанија књига коју треба читати човек“. Важан извор алевитских веровања су такође и мистичне песме као и музичке баладе које се усмено преносе до данас. Међу највеће песнике спадају хаџи Бекташ Вали (1210–1270), Јунус Емре (XIII век), Кајгусуз Абдал (XV век) и Пир Султан (XVI век) (Shindeldecker, 1998:5–6).

- 4) Алевити углавном верују у све пророке који су наведени у Курану. Према алевитском поимању, пророци су били људи које је Бог изабрао у одређеном тренутку за одређене прилике, као што су Мојсије, Давид, Исус и Мухамед. Пророци попут Аврама и Ноја примили су мања писана открићења од Бога. Сви пророци су безгрешни и људске су представе Бога. Као и ортодоксни муслимани, алевити тврде да су Исус и Мухамед последњи пророци. Они сматрају да је Исус у равни са другим пророцима и да је познат као хришћански пророк, коме је Јеванђеље „сишло одозго“. Посебно уважавају Исусово супрот-

стављање јеврејским верским вођама – *фарисејима*, који су синоним за лицемере (Shindeldecker, 1998:5). Верски фанатици, који се слепо држе исуњавања закона, такође нису „по вољи“ алевитима. Због тога они истичу како је Исус поруке Торе и Псалама свео на две једноставне заповести: „Љуби Госиода Боја свој свим срцем својим и свом душом својом и свом мисли својом“ и „Љуби ближњега своја као самој себе“ (Мт 22: 35–40), из чега се види да је суштина Исусовог учења у љубави према Богу и људима. Неки алевити очекују други Исусов долазак на Земљу и поистовећују га са дванаестим имамом, Махдијем, који ће доћи на крају времена. За алевите, као и за ортодоксне муслимане, Мухамед је последњи пророк и печат пророка. Као Алијев рођак и таст, Мухамед заузима посебно место и код ортодоксних муслимана и код алевита. Према њиховом учењу, Мухамед је последњи пророк кога су најављивали Стари и Нови завет; њему је Бог открио Куран, вечну реч Божију, он је печат свих пророка. Занимљиво је и то да су, према алевитима, Мухамед и Али иста личност, а понекад и пророка Илију поистовећују са Алијем (Shindeldecker, 1998:6). За пророке признају Алија, његове синове Хусеина и Хасана, осталих девет имама, као и хаџи Бекташа, који је представљен као светац, мудрац, јунак и чудотворац, затим шаха Исмаила, заправо главну личност са којом се алевити идентификују. Шах Исмаил се, наиме, храбро супроставио султану Селиму I Грозном (1465–1520) који их је немилосрдно прогањао. Шах Исмаил је представљен као светац и пријатељ сиромашних, а Пир Султан Абдал (1480–1550) као мистик, песник, бунтовник, родоначелник народних песника, који се идентификовао са потлаченим масама. Султан Абдал је предводио сељачки устанак против Османлија и платио тај подвиг сопственим животом. Његови стихови: „Дођише О људи, да будемо једно, да будемо живи да будемо велики“ надахнули су многе младе алевитске револуционаре током седамдесетих година XX века. Ови стихови су постали и њихов слоган. Пророци алевита су, такође, и Балим Султан, који је систематизовао правила бекташијског реда, те Кемал Ататурк, отелотворење Махдија и њихов ослободилац од вековне дискриминације и прогонства (Zaidan., 1995:4–5).

- 5) Алевити, дакле, не прихватају идеју о хладнокрвном Богу који суди о човеку на основу религијских дужности које је извршавао током живота на земљи. За разлику од званичног ислама алевити не верују буквално ни у пакао у којем ће душе вечно горети нити пак верују у чулни рај, у којем ће људи уживати у девицама, јести мед из река и пити вино како то такође верује званични ислам. Алевити често наводе Јунуса Емреа, песника из XIV века који овако описује унутрашњу љу-

бав према Богу, одбацујући чулни рај: *Кажу да су рај ѿалаѿе и девѿце, дај их онима који ѿо желе, све ѿѿо ми ѿреба си Ти, Ти* (Shindel-decker, 1998:6). Есхатологија се састоји у ишчекивању Махдија (Спаситеља), дванаестог имама, Алијевог потомка који је још као дете не-стао и који ће доћи да успостави правду када се време буде испунило.

- 6) Када се говори о предодређењу, Бог неће судити човечанству на основу тога како је ко извршавао верске прописе, већ како се ко односи према ближњем и према свима. Алевити тврде да је Бог установио заповест: „*Немој долазити к мени ако си нарушио ѿрава грѿоѿа*“. Учење да Бог управља свим стварима, да предодређује све и да је извор и добра и зла, није заступљено у алевитском начину мишљења. Алевити који замишљају Бога као љубав, одбацују сваку идеју да је Бог истовремено и извор зла. Многи алевити заиста и живе као особе које могу да промене људе кроз рад, сарадњу и подучавање. Највиши чин обожавања је рад, а скоро сви алевити прихватају чињеницу да не могу утицати на несрећу, болест и смрт (Shindeldecker, 1998:6–7).

2.2 *Сѿубови ислама ѿрема алевѿтском схваѿању*

Ислам се заснива пет стубова:

- 1) Шехади – Сведочењу вере, 2) Посту, 3) Молитвама, 4) Милостињи,
- 5) Ходочашћу,

1) „*Нема Боѿа осим Боѿа, а Мухамед је њеѿов ѿосланик*“. Шехада, сведочење вере, уједно је и први стуб ислама. Свако ко жели да постане муслиман, треба да је изговори. С обзиром да је хришћанство утицало на алевизам, алевити верују у неку врсту Свете Тројице: – Бог (Истина) – Мухамед – Али. Алевити верују у Божије јединство, а Мухамед и Али су божанске енергије, које извиру из божанског јединства. То подсећа на хришћанску Свету Тројицу: Бог (Отац), Син (Мухамед), Свети Дух (Али) (Georgiu, 2012:6). Алевити би шехади придодали и формулу: „Али је Божији заменик (*вели*) и Мухамедов повереник (*васи*)“ (Shindeldecker, 1998:7).

2) Алевити не посте током месеца Рамазана, као што прописују Куран и званични ислам. Посте првих 12 дана месеца мухарема, који наступа 20 дана након Курбан Бајрама, уздржавајући се потпуно од јела и пића, сексуалних односа, рђавих помисли и псовки (Shindeldecker, 1998:8). Дванаестодневни пост (*аѿура*) представља знак сећања на погибије Хусеина и Хасана, Алијевих синова, као и указивање части дванесторици имама. На крају мухаремског поста од житарица, воћа и ораха (често у броју 12, како би симболисали 12 имама), спрема се посебна храна (*аѿура*). Са овом прославом су повезани многи догађаји, укључујући и спасење Хусеиновог сина Заина ал-Абидина. Он је преживео маскар код Карбале 680. године (није уче-

ствовао у бици због болести), наставивши тако Алијеву и Мухамедову лозу. Алевити практикују још и тродневни пост, од 13. до 15. фебруара, за празник Хизир. Хизир је натприродно биће, које је Бог послао да помогне људима у невољи. Према легенди, Хизир и пророк Илија пили су воду живота. Хизир је дошао у помоћ онима који су на земљи, док Илија помаже онима који су на мору. Многи верују да се Хизир и пророк Илија сваког шестог маја увече састају на ружином дрвету (Shindeldecker, 1998:11).

3) Скоро нико од алевита не обавља пет прописаних дневних молитви, нити одлази на заједничку молитву петком (*џума намаз*). Дневне молитве не спадају у алевитске верске обичаје (Gardom, 2010:36). Алевити тврде да не чине обредне дневне молитве, већ само понизне молитве. То значи да окупљања алевита на богослужењима превасходно служе остварењу духовне везе са духовним вођом (*gege*) и Богом. Међуљудски односи су им важнији него формално практиковање верских обреда, јер сматрају да „*ако њо-вредити грују особу, све молишве које чиниш су безвредне*“. Алевити не иду у џамије, које су Османлије насилно сазидале у местима где су живели. Њихове богомоље (ђемеве) немају минарете, са којих мујезини позивају вернике на молитву (Gardom, 2010:36). Дакле, богослужења и састанци заједнице се одржавају у *ђемевима* – кућама окупљања (Çagartay, 2007:15). Алевити верују да *ђем* има своје порекло у изворном богослужењу Алија и 40 његових духовних следбеника. У Анадолији, заједнице су се традиционално окупљале четвртком увече. Међутим, богослужења се данас одржавају недељом, која је уједно и званични нерадни дан у Турској. Богослужење је могуће практиковати и у приватним кућама. Састанке и молитве предводе *gege*³, (Georgiu, стр. 6, духовне вође које воде директно порекло од пророка Мухамеда, Алија и 12 имама и, стога, имају духовну и моралну власт у заједници). У Анадолији *gege* врше службе у разним областима и на тај начин преузимају одговорност за неколико села, која су у њиховој надлежности. Сви становници села су одговорни пред духовним вођом. *Деге* имају и улогу судије, пре вршења службе међу члановима заједнице. Они који не признају своје личне грехе и не измире се са другима, немају право да учествују у богослужењима и заједничким оброцима. Јавни џемеве су отворени за посетиоце у неким већим градовима. *Деге* седе у једном крају просторије, на поду, на местима која су прекривена овчијом кожом. Заједница се састо-

3 Деде је друштвено-религијски вођа у алевитској заједници. Институција деде ја најважнија унутрашња друштвена и религијска организација алевита. Према *Буџруксима*, збирци која садржи основна начела алевитске вере и предања, деде мора имати следеће квалификације: да води порекло од пророка, да буде морални васпитач заједнице, да сведочи својим карактером и манирима, да поштује предања записана у *Буџруксима*, да просвећује заједницу у друштвеним и верским стварима, да предводи верске обреде, да казни злочинце, да буде праведан судија између сукобљених страна и да предводи верске процесије, као на пример венчање и сахрану. Алевити сматрају да, због своје посебне блискости са Богом, деде поседују *берекеи* (духовну снагу) и *керамети* (чудесне силе) (Georgiu, 2012:6).

ји од мушкараца и жена, који такође седе на поду у полукругу, окренути једни ка другима и физички одвојени једни од других. Жене не морају посебно да буду одевене, нити да покривају главе, иако неке жене практикују покривање главе. Деци је такође дозвољено да буду на молитви и на састанку. Верници обично скину ципеле пре уласка у просторију. Алевити не врше обредна прања (*abgesū*) при скуповима и богослужењима, јер им је наложено да се пре доласка на молитву окупају. Они кажу да је битно да човек буде чист и споља, али да је битније да човек буде чист изнутра. Богослужење се састоји од молитава које изговара *gege*, певања песама (духовних балада) и верских поука. Други кључни тренутак молитве је обредни плес (*semax*), кога изводе одабрани мушкарци и жене, док истовремено деде свирају лауту (*caz, бајлама*) (Shindeldecker, 1998:9–10). *Семах* је неизоставни део сваког богослужења у њему и симболише окретање планета око сунца, непрекидни циклус живота и природе, иступање из себе и сједињење са Богом (Georgiu, 2012:12). Током одређених делова службе, верници клече на чланцима, повремено складно дотичући челом дно. Целокупно богослужење се одвија на турском, укључујући и молитве и песме, а понекад се делови Курана читају на арапском. Поруке које се налазе у баладама, охрабрују заједницу да воли Бога, друге људе и да примењује учења пророка Мухамеда, Алија и хаџи Бекташа. Емоционални врхунац представљају баладе, које изражавају сећања на мученичку смрт Хусеина у бици код Кербеле. Тада верници оплакују његову смрт, псујући оне који су за њу одговорни. Престанак богослужења се изражава кроз заједнички оброк (месо жртвоване животиње) (Shindeldecker, 1998:9–10). Једна од сврха богослужења је и представљање чудесног успињања пророка Мухамеда на небо (*мираџ*), на крилатом митском бићу у облику коња (*Бурак*), на којем се вазнео на небо (Zeidan, 1995:9), при сваком степену успињања срећући се са свим библијским пророцима. На крају је дошао пред сâм Божији престо, где му се приказао Бог, кроз једну од својих енергија, Алија. Пошто је већина алевитског предања пренета усменим путем, разликује се од области до области.

4) Милостињу изражавају кроз давање хране (жртвованог јарца) верницима и гостима. Такође помажу сиромашне и подржавају богослове, као и образовне и културне центре. Као што је већ поменуто, жртвовање овце и подела меса верницима за време састанка, део је прославе у *Њему*. Алевити жртвују овце и деле месо и у знак сећања на своје преминуле. А они из руралних области, традиционално се окупљају једном годишње током зимског месеца, како би жртвовали овцу, делили месо међу собом, праштали једни другима и тражили благослов од деде. Они који живе у градовима се састају у центрума, како би обавили жртвовање. Центри у Истанбулу практикују жртвовање не само током празника, већ и свакодневно. Центри су отворени и за путника-намерника, који жели да учествује у церемонији послужења (јагњетином – *локма*, пилавом и *аираном*, напитком од воде и јогурта) (Zeidan, 1995:11).



(фотографија алевитске бојомоље-ћема)

5) Не практикују одлазак на ходочашће у Меку. Уместо одласка у Меку, посећују гробове (*џурбе*) својих светаца заштитника. Циљ ових ходочашћа је духовно чишћење и благослов за себе и друге. Најпосећеније место ходочашћа је гроб хаџи Бекташа, у текији у централној Анадолији, у Кирсехиру. Шеснаестог августа сваке године, његов гроб посећују стотине хиљада ходочасника. Гроб Абдал Мусе у Анталији посећује се свакога јуна, а Сахкулу Султана у Истанбулу сваке недеље (Zeidan, 1995:8–9). Неки од њих одлазе на ходочашћа у планине и друга места у природи, верујући да су прожета светошћу (Georgiu, 2012:13).

Суштина алевизма је истицање унутрашњег смисла ислама и одбацивање његове спољашње форме, у коју спада и његових пет стубова. Алевити исповедају суфијско учење о „савршеном човеку“ (*инсан-и камил*), истичући да спасење делом лежи у угледању на савршене личности, попут Алија, Хаџи Бекташа и других светаца. Посебно начело званичног ислама као и алевизма је *егеб*, морални идеал који наглашава да човек треба буде „*јосџо-гар својих руку, језика и удова*“ како не би крао, лагао и чинио прелјубу (Zeidan, 1995:9).

Опште прихваћени алевитски духовни пут одвија се кроз четири главне животне капије или фазе. Бог се човечанству управо приближио кроз те 4 различите капије: *шеријат* – исламски закон (метод спољних дужности и обавеза), *џарикај* – стаза, или братства (унутрашњи пут срца којим су алевити рођени), *марифет* – знање (езотерично интуитивно знање, које мало ко од људи достигне), *хакикај* – последња истина (сједињење са Богом, које достигне само неколико светаца). Свака од ових капија има десет станица,

које верни треба да савладају пре него што дођу до следеће (Zeidan, 1995:8). Најзначајнији аспект алевитског деловања налази своје место у другој капији, *шарикашју* (духовним братствима), у којој се појединац потчињава вољи живог духовног вође (*gege*). Трећа и четврта капија су углавном теоретски схваћене (Georgiu, 2012: 8).

Камен темељац алевитског друштва и вере је *мушайилик*, духовно братство између два мушкарца, који су углавном вршњаци. То братство се преноси и на њихове породице, па се њихова деца не смеју венчавати између себе. При обреду венчања, уз присуство *gegea*, младенци се једно другом заветују да ће се бринути о духовним, емотивним и физичким потребама свог брачног друга, као и о потребама деце (Shindeldecker, 1998:10). Битно је још напоменути да 21. марта алевити славе и Невроз, иранску традиционалну нову годину. Тиме се обележава обнова природе, помирење и почетак пролећа, а многи верују да су се управо 21. марта одиграли пресудни догађаји: родио се Али, венчали су се Али и ћерка пророка Мухамеда Фатима, браћа су извукла из бунара Јосифа и Бог је створио Земљу. Невроз се прославља посебним програмом (Zeidan, 1995:10).

3. Алевити у новијој историји

С обзиром да су их османске власти вековима (почев од султана Селима I и његовог сина Сулејмана Величанственог) сурово прогониле, алевити су у планинама Анадолије своја учења преносили усмено, са колена на колено, због чега су били онемогућени да изграде своје образовне структуре (Yavuz, 2003:66). После закључивања примирја у Амасији, 1555. године, склопљен је двадесетогодишњи мир између Османлија и Сафавида, па су алевити територијално били одсечени од свог религијског, културног и војног извора, с обзиром да је у разграничењу између турског султана и иранског шаха, источна Анадолија потпала под османлијску власт (Zeidan, 1995:4). Тако су алевити били приморани да се у страху склоне у брда Анадолије где су, стрепећи вековима, ипак развијали своја учења. Када је султан Махмуд II 1826. године ликвидирао скоро цео јаничарски корпус (уз чију су помоћ принчеви често ступали на престо) и заменио га савременом војском, бекташије и алевити су поново запали у немилост. Прогон је трајао све до појаве Ататурка, који их је ослободио вековног прогањања и дискриминације, због чега га сматрају једним од Махдија. Секуларизација и елиминација ислама као државне религије под Ататурком, драстично је променила положај алевита и бекташија у друштву. Ови „јеретици“, који су до тада били сурово прогањани, сада су постали грађани првог реда. На крају су многи алевити, који су још од 1500. године живели у засеоцима, прешли да живе у градове. Тај процес, као и масовно секуларно образовање, омогућио је алевитима да се високо успну на друштвеној лествици Турске. Посеб-

но је значајно да је у овом периоду хиљадама алевита омогућено школовање. Већ раних тридесетих година XX века, многе школоване жене радиле су као учитељи у секуларном образовном систему (Çagartay, 2007:15–16). Секуларизација Турске довела је до постепене еманципације алевита (Zeidan, 1995:5). Ослобођење и осећај једнакости и равноправности, за узврат је исходовао снажном приврженошћу алевита Ататурку и његовом наслеђу (Çagartay, 2007:16). Алевити заузимају високе функције у Републиканској народној партији, коју је основао Ататурк. Иако је Ататурк, почев од 1925. године, ограничио све религијске манифестације, сунитске и алевитске, алевити су успели да сачувају свој идентитет. Широм земље, као и у многим заједницама у дијаспори, настала се бројна удружења. Алевитски интелектуалци и вође заједница су одлучили да дефинишу сопствени идентитет. Алевити доживљавају интеграцију у друштво, миграције у градове, могућност широког образовања, каријеру у јавним службама. Све то их доводи у тешњи однос и директну конкуренцију са сунитима, од којих су вековима били одвојени, што је опет доводило повећању напетости у мешовитим етничким и религијским градовима и областима (van Bruinessen, 1996:5). Почетком шездесетих година двадесетог века, алевити су дали подршку левичарским покретима, са којима су се идентификовали као са историјски прогоњеном групом. Политичка ситуација се тих година погоршала. Радикална левица је у алевитима видела природне савезнике, доживљавајући их у прошлости као побуњенике против монархије. Екстремна десница (верске десничарске групе) је концентрисала своје напоре на регрутовање конзервативних сунитских муслимана у мешовитим срединама, потпирујући мржњу и страх од алевита и узрокујући оружане сукобе. Гласине да су алевити бомбардовали џамију и затровали водовод, довеле су до мобилизације сунита, као и до њиховог окретања екстремној десници. Као резултат њихове идентификације са комунизмом и секуларизмом, алевити су постали мета десничара исламиста (van Bruinessen, 1996:5). Децембар 1978. године био је посебно погубан за алевите. Током сукоба између сунитских, већинских исламиста и алевита, у Кахраманмарашу на југоистоку Турске, дошло је до великих жртава. Слоган који су десничари исламисти узвикивали – „Мараш ће бити алевитско гробље“ (Torrak, 2009:41–57) заиста је довео до страшног исхода од 106 мртвих (углавном алевита), 176 повређених, као и 210 уништених кућа и радњи. Иако је послала војску, држава није одреаговала на време како би заштитила алевите (Yavuz, 2003: 68).

Уопштеније говорећи, између 1950. и 1980. године, дошло је до опадања кемализма и повратка исламских начела у сферу јавног живота. Анти-алевитски погроми су указали на то да секуларизам и популизам није успео да заживи (van Bruinessen, 1996:5). Појачана подељеност између курдског и радничког покрета, означила је крај кемализма. Утолико и није било превелико изненађење када се, 4. јула 1980. године (седам дана пре војног удара и поновног ус-

постављања „кемализма“, којем су управо ови догађаји послужили као повод), догодила друга серија инцидената, у предграђу града Чорум. Група десничара је тога дана убила више од 26 алевита, уништила 12 радњи и 36 кућа. Но, насиље није престало ни са тим догађајем (Yavuz, 2003:68). Први озбиљан напад на алевите после 1980. године одиграо се 1993. године у граду Сивас.

Напад је угрозио процес помирења алевита и државе и у многим круговима изазвао страх да би могао да доведе до могућег распада Турске. Сивас је једна од покрајина Турске са доминантном алевитском популацијом у руралним областима, док је сунитска популација углавном настањена у градовима. Пир Султан Абдал је погубљен у Сивасу, па се у њему сваке године одржава културни фестивал. У јулу 1993. године, Удружење „Пир Султан“ организовало је фестивал, на који су позвани бројни алевитски уметници и интелектуалци. Међу њима је био и Азиз Несин, писац и политички активиста. Несин је деведесетих година прошлог века изазвао бес муслимана, због тога што је желео да објави превод Руждијевих „Сатанских стихова“, који вређају пророка Мухамеда. Против овог фестивала подигло се много демонстраната који су, у настојању да убију Несина, том приликом уништили скулптуру Пир Султана Абдала. Охрабрени речима градоначелника Сиваса (који је припадао сунитским десничарима), исламисти су опколили хотел у коме су били смештени учесници фестивала, засипајући га каменицама и Молотовљевим коктелима. Хотел се запалио и том приликом је погинуло 37 учесника фестивала. Овај догађај у Сивасу се, међутим, разликовао од погрома из седамдесетих година, будући да није било масовних напада на алевите, као некада. Циљ демонстраната је био да убију водеће алевитске интелектуалце и уметнике, који су дошли у Сивас на фестивал, пре свих Азиза Несина. Најшокантнија је била чињеница да полиција и локална власт ништа нису учиниле, како би спречиле неред и напад на хотел. Азиз Несин и неколицина људи извукли су се из опкољеног хотела захваљујући телефонском позиву потпредседника владе Ердала Инонуа, који је тражио њихову заштиту. Инону је изјавио како су предузете све мере, али је полиција остала по страни. Касније је у штампи процурела вест да је полицији дато наређење да не интервенише, пошто су демонстранти већ напали хотел. Полиција је само посматрала пожар (van Bruinessen, 1996: 9–11). У јануару 1995. године, један комичар је на турској телевизији испричао виц о инцесту међу алевитима (Zeidan, 1995:7). Недуго потом, хиљаде демонстраната је изашло на улице. Међутим, сукоби који су тада избили између полиције (састављене углавном од десничара) и алевитских демонстраната, марта 1995. године у истанбулском насељу Гази, били су озбиљнији него у Сивасу. Наиме, непознати нападачи су украденим такси возилом, 12. марта ноћу, кружили по том насељу, у коме углавном живе алевити, отворивши ватру на неколико кућа и при том убивши једну и ранивши више особа. Млади људи овог дела града су изашли на улице, у знак протеста. Ускоро се проширила и вест да је ло-

кална полиција умешана у ове нападе. Као ни у Сивасу, полиција није ништа предузела. Чувши вести на локалној телевизији, многи демонстранти су се придружили. Демонстранти су искалили свој бес на полицијској станици, за чије људство се веровало да сачињавају екстремни десничари. Током сукоба између полиције и демонстраната, велики део продавница и радионица у власништву десничара, био је уништен. Те ноћи полиција је пуцала на једног демонстранта, а немири нису минули ни наредних дана и проширили су се на још један кварт. Млади алевитски радикали су почели да бацају камење на полицију и подижу барикаде, док су умерене вође алевитских заједница покушали да умире ситуацију. Догађаји су се отели контроли, полиција је отворила ватру на демонстранте и усмртила око 15 особа. Чак и након преговора алевитских вођа и шефа истанбулске полиције, који је наредио полицајцима да обуставе ватру, намерно је убијено још неколико демонстраната. Централни органи власти очигледно нису имали контролу над делом полиције, у којој се осамдесетих година прошлога века, путем селективног пријема, запослило много десничарских сунитских муслимана. Реакција друштва на догађаје је била подељена, као и реакција владе, чији су конзервативни чланови директно оптуживали Азиза Несина као јединог одговорног за демонстрације. Поново је дошло до великог раскола између алевита и владе. Подржан од ултрадесничарске групе која заступа верски конзервативизам и ултранационализам, одбацује компромисе са Курдима и алевитима и потпуно незаинтересован за културни и верски плурализам, истанбулски шеф полиције, озлоглашен због смрти 16 особа, није се чак ни извинио (van Bruinessen, 1996: 11).

До осамдесетих година прошлог века, изгледало је да алевизам губи сопствене карактеристике, с обзиром да је био апсорбован у савремено турско друштво. Алевитска традиција је ипак показала способност за опстанак и обнављање својих посебних традиција у светлу модернизације. Средином осамдесетих година, заједница је почела да оживљава кроз обнову и преображај својих верских и друштвених структура. Када је 1989. године донет закон о укидању забране организација, алевитска удружења су ницала широм земље. Под покровитељством ових удружења, алевитске богомоље (које су биле затваране и забрањене од 1925. године) обновљене су и јавно отворане. Дошло је до наглог успона алевитских интелектуалаца, као и до масовног објављивања литературе у којој се излагала историја, наука и религија алевита, и њен однос према сунитском исламу. Неке од књига су изазвале бурне полемике унутар заједнице, попут расправе о томе да ли је алевизам секта унутар ислама, или је потпуно другачија религија, у односу на своје турско и иранско порекло. Прелазак из скривене религије, која је била вековима на маргинама и као таква формализована у религију која је изложена јавности, утицао је на важне промене у алевитској природи. У периоду између 1990. и 1995. године, у Турској је објављено много књига о алевитима и алевизму, више него о било којој верској или етничкој групи. Раних деведесетих година двадесетог века,

држава је јавно почела да подржава алевизам, између осталог је и спонзорисала годишњи фестивал, у знак сећања на хаџи Бекташа. Упркос извињењу турског премијера Ердогана алевитској заједници, децембра 2011. године, за злочине који су претрпели последњих 50 година (посебно 1995. године, за време његовог мандата као градоначелника Истанбула), алевити су и данас, као група, благо дискриминисани. „Он је добар момак, иако је алевит“ и „гробље је једино место где свака дискриминација престаје“ према речима члана једне алевитске организације, само су пословична илустрација малог дела предрасуда (Alemdar & Çorbacıoğlu, 2012:119). У анкети⁴ која је спроведена међу различитим узрастима, може се наићи на разне облике и даље присутне дискриминације. Младић који је служио војску био је тужан и разочаран стањем у друштву када је, према његовој причи, приликом војне вежбе спасао друга који је упао у реку и није знао да плива – а овај му је одговорио да је добар, иако је алевит. Наводимо речи још једног младића, који и данас носи трауме из ђачких дана: „Када сам био на часу верске наставе у средњој школи, професор је током предавања изјавио да алевити верују у ђавола. Када сам ја уишао на основу чега то закључује, избацио ме је напоље и неко време нисам могао да присуствујем настави. Истовремено је тражио од мене да научим веома тешку и дуачку молићву, коју не зна најамеиш ни већина сунитских муслимана. Отац је истога дана оишао и разговарао са ујравником школе. Дуо сам учио најамеиш ову молићву, а при учењу ми је помајала и породица. Када сам се спремио, отац је захтевао од ујраве школе да ме испиша комисија, јер смо се илашили овој професора“ (Poyraz, 2006:11–12).

3.1 Појед у будућности

Ко су алевити, шта они заправо желе, како се може решити њихов проблем – то су само нека од питања која се намећу не само турском друштву, већ и европској комисији, задуженој за заштиту људских права. Са социолошке тачке гледишта, алевизам би се могао дефинисати као мормонизам у оквиру хришћанства, те по аналогији, његово разликовање не би био разлог да му се ускрате мања права и достојанство. Упркос чињеници да је алевизам дефинисан као религијски покрет унутар ислама, покрет који је посебно одан четвртог халифи и зету Мухамедовом, Алију, велика већина сунита је, међутим, склона да тумачи алевизам као веру изван ислама. Неповере-

4 Извештај је резултат 401 детаљних интервјуа спроведених у Ерзуруму, Кајсерију, Коњи, Малати, Сивасу, Батману, Трабзону, Денизлију, Аидину, Ескисехиру, Адапазару и Баликесиру, као и два округа у Истанбулу, Султанбеилију и Авцилару. Истраживачка група је предводио професор Биназ Топрак, познати политички научник са Универзитета Богазичи. Градови попут Ерзурума, Кајсерија, Малатије и Сиваса насељава већинска алевитска популација па су друштвени притисак и предрасуде против Алевима пажљиво документовани код Binaz Toprak et al., *Being Different in Turkey: Religion, Conservatism and Otherization, Research Report on Neighborhood Pressure*, Istanbul: Boğaziçi University Press, 2009, 3 поглавље, стр. 41–57.

ње, презир и предрасуде према њему, имају своје корене у петстогодишњој мржњи, још од времена њихове појаве, за владавине султана Селима I. Један од разлога за овакав став већинских сунита је статус и улога жене у алевитској култури (жене не носе мараме и равноправне су са мушкарцима), као и разлике које се јављају када је реч о посту и молитви, те можда понајпре, из предрасуда настале оптужбе за сексуалну разуданост (сличне оптужбе су биле уперене против хришћана, за време њиховог прогона у Римском царству). Сунити, који се заиста хране различито од алевита, сматрају да алевити нису хигијенски чисти, с обзиром да не врше абдест (ритуално прање) пре молитве и да користе вино. Алевити се, штавише, и данас називају различитим и погрдним именима попут неверника, нечистих, црвених глава, левичара, дисидената... Главни проблем би се могао детектовати као недостатак воље турских власти да заштите алевите од узнемиравања и других облика злостављања, којима их излажу сунитски екстремисти. Већина алевита подржава секуларизам и сматра да све верске заједнице треба да имају слободу и да буду потпуно независне. Алевити се противе ношењу хиџаба, као и одвојености дечака и девојчица у школама. Многи алевити данас живе у урбаним срединама, а велики број њих и у дијаспори (нарочито у Немачкој). Алевити данас реконструишу сопствене верске доктрине, традицију и организације, захтевајући да се према њима поступа равноправно, као и са сунитском већином и осталим верским групама. Да ли турски политички, лидери, могу да реконструишу онај секуларни и плуралистички турски национални идентитет који се не заснива искључиво на сунитским друштвеним начелима, већ је спреман да прихвати алевизам и Курде као равноправне чланове друштва, који имају приступ свим државним ресурсима и центрима? Да ли ће моћи да спрече напетост или ће држава слабити, ући у кризу и распасти се у будућности? Секуларизација, нажалост, није довела до ослобађања од предрасуда према алевитима. Штавише, док старије генерације виде алевизам као питање вере, млађи га зову философијом, а многи млади алевити се не идентификују као муслимани, већ као деисти или агностици, с обзиром да су под великим утицајем секуларизма. Велики број алевита, такође данас, живи у Истанбулу, Анкари, као и другим већим градовима, у које су се досељавали још од Ататуркових времена. Иако су се интегрисали у друштво и иако су, статистички гледано, бракови између алевита и сунита постајали све чешћи, тамо они и даље претежно радије живе у хомогеним квартовима. Интензивна миграција из градова у источној и централној Турској, након погрома из седамдесетих година двадесетог века, смањила је проценат алевита у градовима као што су Сивас, Кахраманмарас и Малатија. Ипак, велики број алевита још увек живи у руралним подручјима ових провинција, као и широм северноцентралне, централне и источноцентралне Турске.

5 Слично бившој СФРЈ и у Турској вековима живе различити народи који теже стварању сопствене државе, као на пример Курди.

Литература:

- Cagaptay Soner, April 2007, Secularism and Foreign Policy in Turkey New Elections, Troubling Trends Policy Focus, The Washington Institute for Near East Policy, 2007, no 67, 17–23. <http://www.gees.org/documentos/Documen-02212.pdf> 28.11.2012.
- Dejzings Ger, 2005, Beograd Religija i identitet na Kosovu, XX vek.
- Gardom Judith, June 2010, Religion in Contemporary Society?: Turkey, Farmington Report: Aspects of the relationship between religion, education and the secular state in Turkey, Cambridge, 2010, 34–40 http://www.farmington.ac.uk/documents/2010_reports/WR71.Gardom.pdf 3.12. 2012.
- Georgiu Chryso, The social structures of the Alevi, <http://islamicreligiouseducation.univie.ac.at/> 10.12.2012.
- Inaldžik Halil, 2003, Beograd, Istorija Osmanskog Carstva, Utopija.
- Karimova Nigar and Deverell Edward, Minorities in Turkey, 2001, The Swedish Institute of International Affairs, Stockholm, 2001, no 19, 8. http://miris.eurac.edu/mugs2/do/blob.pdf?type=pdf&serial=1101210931437_4 12.2012.
- Мантран Роберт, 2002, Београд, Историја Османског Царства, Клио.
- Office of the United Nations High Commissioner for Refugees report, April 2005, Turkey: The Alevi Faith, Principles, Beliefs, Rituals and Practices (1995–2005). <http://www.unhcr.org/refworld/topic.464db4f52.4a1bf55a2.42df61b320.0.IRBC.html>
- Poyraz Bedriye, 2006, EU Minority Perspective and the case of Alevilik in Turkey, no 24, http://www.eui.eu/RSCAS/WP-Texts/06_24.pdf 15.12. 2012.
- Sansal Burak, Christianity in Turkey, <http://www.allaboutturkey.com/hristiyan.html> 22.10.2012.
- Shindeldecker John, 1998, Turkish Alevis Today, Istanbul, Sahkulu Sultan Külliyesi Vakfi.
- Šamić Jasna., 2010, Mistika i Mistika, Cetinje, Plima.
- Toprak Binnaz, 2009, Being Different in Turkey: Religion, Conservatism and Otherization, Istanbul, Boğaziçi University, Open Society Foundation, 41–57. http://www.aciktoplumvakfi.org.tr/pdf/tr_farkli_olmak.pdf 19.12.2012.
- Van Bruinessen Martin, Summer 1996, Kurds, Turks and the Alevi revival in Turkey, Middle East Reports # 200, 1996, 7–10. <http://www.jstor.org/stable/3013260> 13.12.2012.
- Zeidan David, 1995, The Alevi of Anatolia, <http://www.todaydocs.com/pdf/alevi+history/> 15.12.2012.
- Zeynep Alemdar & Rana Birden Çorbacıoğlu, 2012, Alevis and Turkish State, Vol. 10. No. 4. 117–124. http://www.turkishpolicy.com/dosyalar/files/zeynep_alemdar-rana_birden_corbacioglu-10_4.pdf 28.12.2012.
- Yavuz Hakan, 2003, Islamic Political Identity in Turkey, Oxford University Press. <http://en.wikipedia.org/wiki/Turkey> 22.10.2012.

Radmilo V. Košutić

University of Belgrade

Faculty of Philology

Phd Cultural Studies

radmilo.kosutic@yahoo.com

ALEVISM LIKE PHENOMENON IN THE SHIA ISLAM

Summary

There are many groups and trends within the Islam thus alevism is one of them. From the sociological and theological aspects, alevism within Shia Islam represents very interesting religious phenomenon. It originated in the mountains of Anatolia under mysterious circumstances and accordingly it has been the subject of doubts, assumptions and research during the centuries. Alevism consists of many religious and philosophical syncretistic ideas and at the same time shamanism, nestorianism, Buddhism, Manichaeism, Sufism and the idea of Shia Islam may be encountered. From the sociological point of view alevism represents a particular heterodoxy orientation within the Shia Islam. Five pillars of Islam and the six pillars of faith alevis interpret their own way. Due to such points of view they were the subject of the marginalization and persecution from the very start in XIII century until the beginning of XX century when they experienced renaissance during the Ataturk. Unfortunately even nowadays there are a prevailing prejudices against Alevis in Turkey. Like orientation, alevism is very interesting to be studying because of the spiritual kinship with the Bektashi dervish orders which played key role spreading Islam on the Balkans and which are still present in Albania, Kosovo and Macedonia. Alevism counts 20% of the population in Turkey, namely about 20 -24 million of the total 78 million people. A large number of alevis lives today in Germany.

Key words: *Alevism, Alevis, Ataturk, Bektashi, dervish, Islam, Ottomans, syncretism, Shia Islam, Sunni Islam, Turkey.*

Ана Милосављевић
Филолошки факултет у Београду
(докторске студије културе)
anci_sweety@yahoo.com

УДК: 271.2(496.5)"19/20"
Стручни рад
Примљен: 17.05.2013.

СТО ГОДИНА АЛБАНСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ

Резиме

Верски животи Албаније последњих сто година прошао је кроз многе фазе усјона и падова. Судбину је делила и православна црква. Она је водила не само бишкупску за оцјену унутар државне владајуће идеологије, већ и за иницијативу унутар сабора помесних православних цркава. Нажалост, само две године пре почетка Другог светског рата, она је добила признање раније архиепископије. По успостављању нове, комунистичке идеологије, Албанска православна црква се суочава са још једним појмом, овој пута изазваној изнутра. Четри деценије заштити неће у постојању уништити духовну ниш и 1990, са отварањем државе долази и до оживљавања верског живота, а православна црква ће се појавити из њега налик Фениксу. Данас, улога АПЦ превазилази оквире савремених надлежности већ функционира и као истакнути фактор међународне сарадње и дијалога.

Кључне речи: *Религија, Православна црква, Патријарх, Вера, Архиепископија, Судбина, Очување, Победа*

Где се проналази подстицај за истраживање једне овакве теме? Поготово када је реч о православљу у Албанији, оно је у самој матици једна од релативно споредних друштвених тема. Наиме, број православних хришћана у Албанији је тек на трећем месту после ислама (најчешће дервишко-бекташког карактера) и католичке конфесије. Процент који би обухватао ову популацију креће се од 15 до 20 одсто у зависности од пописа и истраживања¹. Такође, данас, уосталом као и раније, верска политика у овој земљи не игра велику друштвену улогу што је имало и позитивне стране, тако да је Албанија специфична и по томе што није забележила никакав верски инцидент а камоли сукоб или чак неки рат. Уистину, није само фраза или слоган оно што је Пашко Васа оставио у аманет Албанцима у њиховом разумевању сопственог идентитета: „Вера Албанаца је албанство.“ Ово упућује на то

¹ Међутим, (децембра 2012.) албански православци су затражили да им се призна чак 24%. О томе види: <http://www.koha.net/?page=1,14,127899>

да постоји нешто што превазилази верско традиционалне оквире овог културног друштва и нуди удруживање на једном другом, националном нивоу.

Онда слободно можемо помислити да се у овом случају могу раздвојити национално и верско, односно албанство и вера. Док код већине народа најчешће једно иде са другим, код Албанаца то заиста може бити у супротности. Двадесети век је то и показао. С једне стране био је „национални интерес“, док је са друге било све оно што се по мишљењу државе косило са њим. У томе је вера била један од највећих непријатеља. Било која вера или конфесија, што ћемо и видети у наставку текста.

Важно је истаћи, да услед овако специфичног положаја Албаније у протеклом веку, говори о положају било које вере у овој земљи није могуће ван општег историјског контекста. Стога, говори о православљу у Албанији значи говорити и о самој Албанији у одређеном временском и историјском распону.

Постоји још нешто, код нас се врло мало зна о сестринској цркви у Албанији, а не познаје се ни култура тамошњих православних. Сада је можда прави повод, будући да се може направити изванредан резиме од једног века, како делује ова црква. Осим тога, на српском језику је толико мало објављено о овој теми да је могуће избројати библиографске одреднице скоро уз помоћ само прстију једне руке, а оно мало што је писано о томе изашло је пре Другог светског рата². Нажалост, у протеклим временима, којих смо мање-више сви сведоци, познавање оних елемената које делимо са Албанцима би допринело само проналажењу заједничког језика и пута за излазак из међусуседске кризе. Уколико би овај рад бар један корак направио у том правцу, било би то његово највеће оправдање.

Историја хришћанства на простору данашње Албаније

Област нашег региона је у вековима на прелазу између две ере припадала разним илирским племенима које Свети апостол Павле спомиње још 57 године када пише да је од Јерусалима све до Илирије пренео глас о васкрсломе Христу. Не чуди да је ова област могла бити захваћена евангелизацијом управо из разлога што је посред данашње територије Албаније пролазио чувени римски пут под називом „Via Egnatia“. Он је почињао од Драча (античког Дирахјона) и водио је ка Истоку. Управо град Драч биће један од првих хришћанских центара у којем ће 59 године бити забележено да је око шездесетак породица било примило хришћанску вероисповест.

Већ првих векова нове ере, ови крајеви су дали исповеднике и мученике. Почетком IV века када је хришћанска вера проглашена званично др-

² Реч је о два чланка: Митрополит Висарион, Православна црква у Албанији, Хришћанско дело 1, Скопље, 1935; Р. Казимировић, Арбанашка православна црква, Хришћанска мисао 3, Београд 1937.

жавном, сви већи антички градови постаће и места немалих хришћанских заједница: Драч, Саранда, Валона, Берат, Елбасан, Скадар и други. На многим местима из периода раног хришћанства биће откривени и археолошки обрађени многи трагови о присуству раних хришћанских заједница на овом простору. У декорацији, мозаици и фреске биће украшени христомомом, „Добрим Пастиром“ као и многим другим хришћанским симболима коришћеним највише од IV до VII века. Поготово, после пропасти Западног Римског царства, ови крајеви припашће Византији што значи да је основни критеријум државе био заснован на хришћанском учењу и етици³.

Судећи по историјским изворима град Драч, као центар римске провинције Нови Епир у време цара Јустинијана I (527–565. г.) имао је следеће градове под својим окриљем: Амантиа (Plosa), Аполонија (Apoloni), Аулон (Valona, Vlora, Aulona), Булис (Byllis, Хекали), Диоклецианополис (Костур, Касторију), Luchnidos (Охрид), Скампа (Елбасан, Елбасани) и Пулхериополис (Антипатра, Берат, Белеград). Историјски извори допуњују ову ситуацију града Драча тврдњом да је у VII веку Драч имао петнаест потчињених епископија. Ово је доказ развијене црквене структуре у овом периоду⁴.

Надаље, важно је истаћи да ће хришћанство много наредних векова чувати свој континуитет на простору који су у међувремену освајали Бугари, Нормани и Срби, на крају и Турци. Додуше, и расцеп између цркава, у међувремену бар неки период приволеће Албанце више на страну Римокатолицизма чији су мисионари понајвише деловали на простору Малесије и Дукађинија. Док ће већина осталог простора бити и даље под јаким византијским утицајем који ће иза себе оставити велики број значајних трагова пре свега у смислу великог броја манастира, здања и градова. У црквено-административном смислу, ова област припадаће Охридској архиепископији. После укидања ове архиепископије, уосталом као и Пећке патријаршије (1766 и 1767), црквено подручје данашње Албаније потпашће под надлежност Цариградске патријаршије. Време погрома како током турске владавине, као и током епохе диктатуре Енвера Хоџе неће у потпуности уништити све ове монументалне локалитете који и дан данас сведоче о славној прошлости⁵.

Са гашењем и последњег отпора према Турцима и верска политика доживљава промену. Уводи се ислам као једина и исправна религија и почиње убрзано затирање свега хришћанског. После тога остаје мрак од неколико векова где се положај народа, познат из нашег искуства, није пуно разликовало од искустава раје из сада новооформљене турске области Румелије.

3 Више о томе: В. Поповић, Албаније у касној антици, у зборнику радова Илири и Албанци, Београд 1988.

4 Р. Петровић, Драчка митрополија у светлу археолошких извора, на сајту Пројекта Растко-Пројекат Скадар.

5 Више о томе: С. Ђирковић, Албанци у огледалу јужнословенских извора, у зборнику радова Илири и Албанци, Београд 1988.

Исповедање матичне религије је било све теже, док су са друге стране, повластице за прелазак у ислам биле све изазовније. Поводом тога многи потурчени млади људи, поготово они које су одводили у јаничаре, прихватили су једну верзију ислама која је нудила далеко већу ширину у поимању религије и била је чак поприлично блиска хришћанству. Реч је о бекташизму, које је и дан данас веома јак покрет у Албанији. Ова такорећи секта у односу на чисти ислам, проповедала је далеко већу флексибилност и толеранцију у односу на друге и због тога била је радо прихваћена од стране људи који су своје порекло вукли из хришћанских породица. Ова околност је донекле сачувала хришћанско учење на овим просторима.



Берат – „град цркава“

Бератске цркве су један од најлепших примера византијској традицији сликарства и фрескосликарства које припада времену изв. „обнове Палеолоа“

Самосталносѝ

У граду Валони се 28. новембра 1912. године завијорила албанска застава, што је истовремено значило крај једне окупације и почетак албанске државовтворности. То се догодило по завршетку Балканских ратова и последица тога је било стварање државе Албаније, која ће пола године касније, маја 1913, по одредницама Лондонског мира и званично постати кнеже-

вина, на челу са Ахметом Зогуом. Касније, 1928, кнежевина Албанија подићи ће се на ниво краљевине. Стварањем државе Албаније тамошња црква је осећала да је сасвим примерено да се осамостали, тражећи дозволу од Васељенске Патријаршије. Она је помало одуговлачила са самим процесом издавања аутокефалности, пошто услови да се покрене црквени живот очигледно нису били ни близу испуњења. За све то време, међу Албанцима је постојала жива жеља да се што пре организује парохијска пракса и редовна богослужења. То сведоче и клеро-народни скупови, као на пример један из 1929. у Корчи, када је удруженим снагама направљен и Статут, по коме би се црквена заједница руководила. Тих двадесетих година XX века православци у Албанији су се сами организовали око својих епархија и започели примеран парохијски живот, под врховним надзором владике Висариона Џуванија, који се, чекајући на благослов из Цариграда, у међувремену ослањао на Србију.

Тек ће 12. априла 1937. године, од васељенског патријарха Венијамина, бити призната самосталност. Први поглавар Албанске православне цркве био је Христофор (Киси) (1937–1949). Епископ корчански био је Евлогије, братски Агатангел, док је владика области Ђирокастре био Пантелејмон. Пре Другог светског рата, црква је имала 250 000 верника, 354 храма, 300 капела, 370 свештеника, 28 манастира, две богословије – у Тирани и Корчи.

Важно је скренути пажњу на то, да за све ово време постоји и једна паралелна организација Албанаца у САД, у Бостону. Најзаслужнији човек за ово удруживање јесте Фан Ноли, харвардски ђак, писац, публициста и велики борац за албанску ствар. Он је већ од 1906. године почео да живи у том граду и од самог почетка бавио се организацијом нечега што ће 1921. постасти и званично удружење америчких Албанаца, под називом „Ватра“ чији је он био вођа. За нашу тему, међутим, важнија је Фанова верска активност на организовању и успостављању Албанске православне цркве у Сједињеним Америчким Државама. До тада, православни албански живаљ у САД, своје верске потребе остваривао је у оквиру Грчке православне цркве. Ноли 1908. постаје свештеник Руске православне цркве у Америци. Негде око 1912. године, православно исповедање Албанаца у Америци добија свој национални идентитет, стога можемо препознати први изданак нове цркве на сцени. Проћи ће поприлично година када ће свештеник Ноли 1923. бити проглашен за епископа Албанске православне цркве, са седиштем у Бостону⁶. Ове истовремене црквене организације дочекаће и 1939. годину, када је у Албанији започео Други светски рат.

6 V. Bala, Jeta e Fan S. Nolit, Tiranë 1972, f. 39 -68.

Послерајни ѿериод (1945–1967)

Ово најгоре време одразило се несагледивим последицама, како за саму државу, тако и за цркву. Испрва италијанска, затим и немачка окупација донели су пустошења, смрт и очај код преживелих. Рат је оставио простора да се, налик другим државама Источног блока, наметне нови вид идеологије, који је, пропагирајући једнакост, био и више него прихватљив масама тек изашлим из рата. Као што је италијанска власт гледала да поунијати православце у Албанији, нова власт је вребала прилику да их сатре. Једна мала и срећна околност за православну цркву у Албанији је била та, што је њен поглавар од 1948. био Пајсије Водица, истакнути и одликовани народни херој⁷. Његов наследник 1966. био је архиепископ Дамјан, који је умро у кућном притвору у Поградецу, под неразјашњеним околностима, 1973. године.

Прва аѿеистичка држава на свейу

У Албанији је 4. априла 1967. године почео велики погром над свим верским заједницама. Декретом од 22. новембра 1967. године, Албанија је проглашена за прву атеистичку државу на свету! На стотине верских објеката је срушено, претворено у фабрике, штале, магацине, касарне, биоскопе и остало. Тада је црква имала 3 епископа, 19 секретара, 25 манастира. Монаси су скинули своје мантије, док су остали или утамничени или су чак поднели сопствену жртву за веру. Све ово је било под окриљем такозване „Културне револуције“. Године 1971. објављено је да у Народној Републици Албанији нема више ни једног активног храма, ѿамије или текије. Свако јавно и приватно исповедање вере је било забрањено. Било је и оних храбрих свештеника, који су нормално обучени, у цивиле, одлазили по кућама и обављали свете тајне. У то време била је архиепископија и три епископије. Владика Висарион је ухапшен, његов помоћник, уједно и епископ аполонијски Иринеј, био је интерниран. Остали су морали да се повуку из било каквог верског живота.

Да бисмо били илустративнији у описивању тадашњег стања, навешћемо само пример из два Устава ове државе: први из 1950, чији члан 17. прописује за новоизабране епископе заклетву која гласи: „Заклињем се својом савешћу пред Богом, да ћу чувати веру и догмате, каноне и Предање православне цркве, верност Народној Републици Албанији и њеним демократским начелима прописанаим Уставом.“ Други пример је члан 54. новог Устава из 1976, где се каже: „Забрањено је стварање било какве организације верског карактера. Забрањено је спроводити религиозну делатност и пропаганду.“ Заиста није потребан коментар на овако, не само неправедну, него

7 Р. Поповић, Првославље на раскршћу векова., Београд 1999, стр. 287.

и поприлично бизарну ситуацију. Све ово нарушило је односе и у албанској црквеној заједници у Америци. Једна група верна Фан Нолију и даље је држала до аутокефалности, док је друга група, коју је предводио Марко Липа, била у зависности од Екуменске Патријаршије. Такво верско мртвило владало је све до почетка 90-тих.

Обнова

Са отварањем најизолованије државе у Европи, покренула су се и друга питања, а међу њима и она у вези с људским правима, која подразумевају и верску слободу. Већ јануара 1991. године, васељенски патријарх Димитрије и Свети Синод одредили су епископа Анастасија, професора Атинског богословског факултета и запаженог мисионара православне речи у земљама афричког континента, за поглавара православне цркве у Албанији. Јуна исте године, нови архиепископ Драча, Тиране и читаве Албаније, дошао је у земљу где и дан-данас ради на успостављању и развоју духовног живота. Он је већ првих дана августа сазвао састанак свих клирика и понеких лаика, у циљу утврђивања затеченог стања цркве. Са великом тугом констатовано је да је у претходном периоду уништено, на разне начине, 1608 цркава и манастира и да је остало дословно неколико остарелих свештеника, који су преживели епоху Енвера Хоџе⁸.



Тренуџак рушења сџоменика Енверу Хоџи у Тирани 1991.

Годину дана касније, Православна црква Албаније је започела пун живот. Међутим, због превеликог утицаја грчке цркве, тадашњи председник државе а садашњи премијер, Саљи Бериша, негодује и тражи да епископи и

⁸ Резиме 90 година постојања православне цркве у Албанији: <http://www.balkanweb.com/analiza/2689/90-vjetori-i-autoqefalise-se-kishes-ortodokse-104838.html>

клирици буду албанске националности, када је већ неизбежна чињеница да је црквени поглавар грчког порекла. Овом захтеву делимично ће се изаћи у сусрет у наредне две године. Углавном су редови попуњавани младим и свежим духовницима, осим неколико изузетака. Само ћемо споменути временског, али дивног духовника, оца Козму Ђирја, за кога се знало да је и током Хоциног времена покрштавао и опојавао по кућама, а причало се да је редовно служио и свету Литургију.

Од овог тренутка започиње убрзан развој црквеног живота у Албанији. Да би се кадар богослова попуњавао из сопствених редова, 1997. основана је теолошка академија у Драчу, посвећена васкрсењу Христовом, која је до 2011. године дала 146 рукоположених свештеничких и монашких лица. Годину дана касније, у Ђирокастри, основана је средња православна богословска школа „Часни крст“.

У оквиру мисије цркве у Албанији, издаје се више часописа и периодика: Од самог почетка (1992) излази часопис „Ngjallja“, недељне новине које прате вести из црквеног живота; часопис за децу „Gezohu“, часопис за студенте „Fjala“. Периодике „Kerkim“ и „Tempulli“ које се на један дубљи и стручнији начин баве не само теолошким, већ и општекултурним темама. Данас, црква има своју радио станицу, фабрику свећа и дрворезбарије. Осим поменутог, црква се бави улагањима у народне кухиње и збрињавањем сиромашних грађана.

Подигнуто је из темеља пет древних манастира и 150 нових цркава, док их је око 160 обновљено. Такође је обновљено око 70 објеката при црквама. Поред тога, великим напором и ентузијазмом архиепископа Анастасија, отворен је дијагностички центар „Дах љубави“ у Тирани, који обухвата 23 специјализована третмана пацијената. Нешто касније, у рад су пуштене и друге школе, углавном фокусиране на техничка образовања – у Ђирокастри, Драчу, Тирани, Делвину.



Архиепископ Анастасије (Јанулајос) са осталим верским вођама Албаније

Забележена су и запажена иступања Албанске православне цркве на Светским конференцијама цркава. Стога, делатност цркве се простире и ван граница сопствене надлежности, што има један сасвим позитиван карактер међународне и међурелигијске комуникације.

Закључак

Прошли век у Албанији остао је забележен као време екстремних друштвених промена и идеолошких превирања. Ни верске заједнице нису биле изузете из општег стања кроз које је пролазила сама држава. Православна црква је такође преживела искушења, које би мало ко тренутно у свету издржао. Векови турског затирања као да укупно нису нанели више штете у односу на четири деценије владавине Енвера Хоџе. У Албанији је 1967. година означила крај верског живота. На муци се познају јунаци, а таквих је и било у то време. Један број свештеника и верника су у тајности практиковали верске обреде. Они су били учесници и сведоци једне истине везане за цркву, а то је да је она најјача управо онда када је гоне. Данас, Албанска православна црква је, захваљујући неуморним залагањем архиепископа Анастасија и верног народа, стала на ноге и живи свој духовни живот у заједници са другим помесним православним црквама, а има и велику улогу у дијалогу међу народима. Због свега што дели у духовном смислу са Србима, она данас има посебну улогу у зближавању два народа, чије скорашње историје као да су путовале у неком мимоходу.

Литература

- Ardit, Miti; Eglantina, Serjani (2009) *Fjalor i arkeologjisë*, Tiranë
- Бартл, Петер (2001) *Албанци*, Београд.
- Beduli, Dhimitër (1997) *Gjuha shqipe në kishë*, Tiranë.
- Beduli, Kristofor (2006) *Saqellar Atë Petro Doçi*, Tiranë.
- Vehbi, Bala (1972), Jeta e Fan S. Nolit, Tiranë.
- Поповић, Владислав (1988) „Албанија у касној антици“, у зборнику радова: *Илири и Албанци*, Београд.
- Поповић, Радомир (1999) *Првославље на раскришћу векова* (стране посвећене Албанској православној цркви 286–296), Београд.
- Ћирковић, Сима (1988) „Албанци у огледалу јужнословенских извора“, у зборнику радова: *Илири и Албанци*, Београд

Одабрани сајтови:

- <http://www.orthodoxalbania.org;>
- <http://www.forumishqiptar.com/threads/144083-20-vjetori-i-Ringjalljes-se-Kishes-Autoqefale-Ortodokse-te-Shqiperise;>
- <http://www.balkanweb.com/analiza/2689/90-vjetori-i-autoqefalise-se-kishes-ortodokse-104838.html;>
- <http://www.rastko.rs/istorija/>

Ана Милосављевић

Филолошки факултет у Београду

(докторске студије културе)

anci_sweety@yahoo.com

ONE HUNDRED YEARS OF ALBANIAN ORTHODOX CHURCH

Summary

The religious life of Albania in last hundred years went through many phase of ups and downs. This fate shared and the Orthodox Church. She led not only to fight for survival within the dominant ideology of the state, but also to the integrity of Parliament within the local Orthodox Churches. Unfortunately, just two years before the beginning of the Second World War, she was awarded the rank Archdiocese. By establishing a new, communist ideology, Albanian Orthodox Church faces with another persecution, this time induced inside.

Four decades of destruction will not completely destroy spiritual thread and 1990, with the opening of the state comes to the revival of religious life, and the Orthodox Church will rise from the ashes like a Phoenix.

Today, role of the Albanian Orthodox Church goes beyond spiritual responsibilities, it already figured as a prominent factor of international cooperation and dialogue.

Key words: Religion, Orthodox Church, Patriarch, Faith, Archbishop, Fate, Conservation, Victory

Звездан Раичевић
ЈЦО Хришћанске
адвентистичке цркве, Ниш
zvezrai@yahoo.com

УДК: 27-662(37)"03"; 322(37)"313"

Стручни рад
Примљен: 11.04.2013.

ЛИЦЕ И НАЛИЧЈЕ МИЛАНСКОГ ЕДИКТА

Rezime:

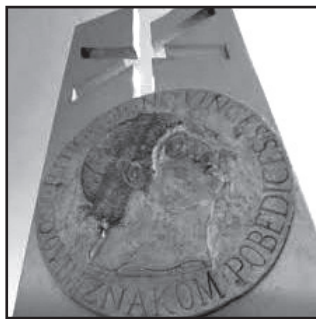
Милански едикт представља закон о слободи исповедања и равноправности хришћанске вере у римском царству. Донели су га цареви Констанијин Велики и његов сувладар Лициније. Овим актом хришћани су, по први пут, почели слободно да исповедају своју веру. Њиме је, такође, успостављен дијалог и сарадња између цркве и државе. Римски цар Констанијин Велики, рођен у римском граду Наису (Naissus) данашњем Нишу, потписао је 313. године декрет, законски акт, којим је проглашена верска равноправност и пресеканак прогона хришћана, који је трајао три стотине година. Њиме хришћанство није одмах постало државна религија (што се десило нешто касније), није је привилеговано, али је хришћанима дозвољено да јавно исповедају своју веру, а да за то не носе никакве последице. Са четвртим веком отвара се, дакле, нови период у историји цркве – мучничка црква замењена је царском црквом. Констанијин је ипак уздигао хришћанску цркву на положај привилеговане религије, када су многи незнабожачки ушлицаји нестали у цркву као бујица поплаве која се шири када су порушене све бране.

Кључне речи: Милански едикт, верске слободе, хришћанство, догматска питања

Хиљаду година је у Риму цветало незнабоштво. Оно је имало безбројне храмове. Било је тесно повезано са римском државом. Али у четвртм веку, под Константином, тај систем је задобио смртоносни ударац. Што су више били прогањани, хришћани су се бројно увећавали. Бринући се за своју власт, цар Константин је дошао на идеју да хришћанству да иста права као и осталима. Хришћанство, ослобођено од прогонства, постало је најпре царска религија, а затим, око четрдесет пет година након Константинове смрти, под Теодосијем I и једина призната религија у царству.

Закон није само забрањивао прогоне хришћана, већ је и омогућавао враћање њихове конфисковане имовине, укључујући и имовину која је припадала цркви. Оригинални документ који су цареви Константин Велики (337 н.е.) и Лициније (324 н.е.) издали у фебруару 313. године у Милану (Mediolanum), до данас није сачуван. Црквени историчар Јевсевије Кесаријски

(340 н.е.) у своме делу „Црквена историја“, доноси неколико докумената које је превео са латинског језика, у којима се регулише однос државе и хришћанске цркве. Оно што данас имамо као Милански едикт код Јевсевија Кесаријског и Лактанција јесте, у ствари, Лицинијев рескрипт, који је он обнародовао 13. јуна 313. године на Истоку, у Никомедији. У том рескрипту он се позива на претходни договор двојице царева, који се догодио на Западу, у Милану. Из садржаја текста Миланског едикта види се, пре свега, да је и пре 313. године на државном нивоу разматрана могућност да хришћанство буде пред римским државним законима признато за слободну и дозвољену веру. Чак су у том погледу били и издати одређени законски прописи. Међутим, назире се чињеница да сви релевантни државни фактори нису били сагласни са тиме да хришћанство добије статус слободне и признате вере. И после доношења тих закона, било је много случајева „да су неки између њих (хришћана) били прогањани и спречавани да исповедају своју веру“. С друге стране, из овог истог документа види се како су велики значај и важност пред римским државним законима имали вера и религија, уопште као такве. Хришћанима, али и свима осталима, без изузетка, даје се и потврђује слобода избора и исповедања вере, јер је то, између осталог, корисно и за саму државу: „...на тај начин нам Божанство (Бог) и небеска моћ могу помоћи, нама и свима онима који су под нашом влашћу“.¹



Што се пак тиче самих хришћана, законодавци у Милану својом одлуком истовремено увиђају да су хришћани до тада били неправедно прогањени и материјално оштећени само зато што су исповедали, по државним прописима, недозвољену веру. Опште је познато да је римска царевина била многобожачки настројена. Зато законодавац сада настоји да те грешке исправи. По Миланском едикту, хришћани су не само постали равноправни као и сви други верујући људи већ се њима сада исправљају и раније

¹ Јевсевије Кесаријски, Црквена историја, с руског превео владика Гаврило. Београд 171. књ. 10, глава 5, страна 252-256. (истоимена личност је и Еузебије, кога смо цитирали, само је у питању његов источни и западни назив који налазимо у различитим издањима) Историја Цркве, VIII, 17; X, 5.

учињене неправде. Да се подсетимо, наиме, конфисковану и одузету имовину, материјална добра која су била у поседу хришћана и њихових заједница, по овом закону требало им је безусловно вратити. Пре свега, овде се имају у виду „места на којима су они (хришћани) имали обичај да се раније окупљају (на молитву)“. Реч је о богослужбеним местима, храмовима, односно црквама и другим објектима и местима која су имала функцију храма или цркве, а која су била одузета, продата, поклоњена или пак на неки други начин отуђена. Сада се захтева од тренутних власника таквих места да бесплатно и без икакве надокнаде ту имовину врате хришћанима. Тренутним пак власницима ће сама државна власт, преко месних судова, (магистрата) надокнадити штету. Хришћанска заједница се даље јасно помиње као корпорација, односно уређена асоцијација, тело или сабор хришћана. Реч је, дакле, о постојању цркве као организоване институције и заједнице која, осим богослужбених места – цркава, поседује у свом власништву у имовинско – правном погледу и друга материјална добра и некретнине, а која су им, по раније важећим законима одузета, односно без икакве надокнаде конфискована. Законодавац на крају инсистира да овај закон буде до краја испоштован и у дело спроведен, јер је, како се даље каже, од општег интереса: „... да би наше наређење било што је брже могуће испуњено, да би у том послу нашом благонаклоношћу био постигнут општи и јавни мир.“²

Друџа сѣрана Миланској едикѣа

Неки историчари приказују Константина као вештог политичара који настоји да одржи равнотежу између незнабоштва и хришћанства. Међутим, истина изгледа сасвим другачије: у империји су неко време постојале две религије, које су као два таса ваге, стајале у истој равни. А онда је дошао одлучан час, када је Константин бацио свој мач на тас ваге који је представљао хришћанство. Како је дошло до те промене? Да бисмо одговорили на то питање, потребно је да поменемо неке појединости из Константиновог живота.

Почетком четвртог века, у римској империји владала су четири владара: два Аугуста (Диоклецијан и Максимилијан) и два њихова помоћника – Цезара (Констанције Хлор и Галерије). Диоклецијаново седиште било је у Никомедији, а његовог колеге, Максимилијана, у Милану. Њихови заменици (Цезари) имали су своје седиште такође у два различита града – Констанције Хлор у Тријеру, а Галерије у Сирмијуму (Митровици). Галерије, смртни непријатељ хришћана, утицао је на Диоклецијана тако, да је овај издао страшан едикт против хришћана. То је довело до великог прогона, који је трајао од 303. до 313. године, када је (како смо на почетку навели) Константин, за-

2 Јевсевије Кесаријски, Црквена историја

једно са Лицинијем, издао свој едикт у Милану, којим је загарантовао „слободу хришћанима и другима“.³

Константин ступа на позорницу ускоро после Диоклецијанове абдикације (305) и смрти свога оца Констанција Хлора, године 306. Константин је после шест година борбе извојевао победу над својим противником Максенцијем код Милвијског моста, и тако је, 312. године, задобио контролу над целим Западом. Константин је своју победу над Максенцијем, сином Максимилијановим, приписао помоћи хришћанског Бога, али на врло сујеверан начин, придајући магијску моћ сâмом крсту. Њему се, наиме, по причању црквеног историчара Еузебија (Јевсевије Кесаријски), пре битке био указао крст на небу, у коме је читао речи: „У том ћеш знаку победити“; исте ноћи наводно му се јавио Христос у сну и поучио га да тај небески знак учини својим ратним знаком. У бици која је затим настала, Константин је победио свог противника Максенција, који се у бекству удавио у реци Тибру крај Рима (28. X 312. године). Тако је Константин постао апсолутни владар Запада. Идуће године (фебруара 313), прогласио је у Милану едикт о толеранцији.

Сâм Галерије, владар Истока, најкрвавији непријатељ хришћана, издао је 30. априла 311. године у Никомедији, у току своје тешке болести сличан едикт, којим обуставља прогонство и тражи од хришћана да се моле за његово здравље и за спас државе. Наследио га је Максимин Даја, али њега је ускоро победио Константинов шурак Лициније (313. године), који је исте године прогласио Едикт о толеранцији у Никомедији (13. јуна), иако је сâм остао незнабожац. Тако су 313. године римским царством владала два цара: Константин на Западу и његов шурак Лициније на Истоку. Ускоро после тога, дошло је до трвења између Константина и Лицинија. Два цара постала су два ривала. Уколико је Константин више нагињао хришћанству, утолико је Лициније више ограничавао хришћанима слободу, и чак је опет потекла крв. После два несрећна рата, Лициније је већ 314. године изгубио знатан део свог поседа, а затим, 323. године престо, а ускоро после тога и живот. Од 324. године па до своје смрти, 337, Константин је био владар целог римског царства. У то време он је донео одлуку да пренесе своје седиште у новоосновани центар империје – Константинополис (касније назван Цариград, а данас Истамбул у Турској).

Из Константиновог живота можемо издвојити две фазе: прву, која се протеже од 312. до 324. и другу, од 324. па до његове смрти, 337. године. Већ у првој фази, он показује наклоност према хришћанима, а у другој је поборник хришћанства. Пре своје победе над Максенцијем, он је урезао симбол Исуса на штит својих војника. Приликом свог уласка у Рим, 29. 10. 312. године, заповедио је да се стави крст у руке статуе коју му је Сенат поклонио као знак његовог божанства. У царску заставу, лабарум, уткао је Христов монограм. На царском новцу који је ковао, између 317. и 320. године, такође

³ Мирко Голубић, Црквена Историја, Београд, 1970.

се примећују два хришћанска монограма на царској кациги. Од 324. године, после Лицинијеве пропасти, Константин показује особиту ревност за хришћанство. „Он оснива цркве; ускоро је дао хришћанској религији нова права, и то најпре она која је уживало незнабоштво: ослободио је свештенике од јавних грађанских обавеза, допустио је цркви да акцептира тестаменте, потврдио ослобођење робова, које се могло вршити исто тако и у хришћанским црквама као и у незнабожачким и прихватио недељу као дан јавног одмора.“ Он је дао католичком свештенству имунитет; дао је бискупима цивилну власт; мешао се у црквене послове; сазвао је Никејски концил; позвао је своје поданике да постану хришћани; осудио је Аполонов култ, чије је пророштво изазвало Диоклецијанов прогон; забранио је приватне жртве, а службеницима јавно присуствовање незнабожачком богослужењу. У борби око власти између Константина и његових такмаца, верско је питање играло веома важну улогу. Иако није био хришћанин, Константин се показао доследним заштитником нове религије, тако да се хришћанство, након Миланског едикта, од прогоњене религије веома брзо претворило у владајућу. Хришћанска црква је посветила поредак римске државе, правдајући својим ауторитетом царску власт. С друге стране, и средишња је власт још од Константиновог времена почела узимати активно учешће у црквеним стварима. „Борба око разних догматских питања била је уобичајена појава у историји хришћанства, готово од самог његовог постанка. У томе се огледала социјална борба вођена у самој Цркви, која је обједињавала различите елементе друштва. Када је хришћанска црква добила службено признање, ти спорови нису престали, већ су се, напротив, појачали. Бискупи су се често обраћали цару, са молбом да реши апстрактна догматска питања. Константин је, као и његови наследници, сматрао да јединству царства одговара и јединствена црква, у којој не може бити разлике у мишљењима, па је зато активно суделовао у разматрању црквених спорова. Од тог се времена на питања догматике почело гледати као на државна питања.“⁴

Константин је у цркви представљао неку врсту „спољашњег бискупа“, вође, који је цркву подупирао, али који је тражио такође да се пита за савет и у верским питањима. Одлуке црквеног сабора појачао је цивилним законом, те је (чудне ли ироније) прогонио оне хришћане који те одлуке не би прихватили. Врло брзо је порекао оно што је само неколико година раније изнео у Миланском едикту. Овај блиски однос Константинов према хришћанској цркви, историчари називају венчањем Константина Великог са Црквом. Константин се није „венчао“ са хришћанством на основу проучавања хришћанске науке. Његов први корак у хришћанству био је прихватање симбола коме је придао магичну моћ – „Христов монограм“, који му је био показан у сну и коме је приписао своју победу над Максенцијем. Већ тада су неки хришћани сматрали крст за магични знак, пред којим сотона бежи. То празноверје је

4 Н. А. Машкин, Повијест Старог Рима, 389.

било оно што је Константина везивало за хришћанство. О познању Христове науке и о унутрашњем хришћанском искуству, нема код Константина ни трага. Он је све до своје смрти остао катекумен (реч грчког порекла, односи се на обраћеника, који прима верску поуку непосредно пре крштења. И ова пракса нестаје у средњем веку, масовним покрштавањем и праксом крштења мале деце), крстио се тек на самртној постељи, 337. године. До краја живота носио је незнабожачку титулу Pontifex Maximus, па и живот му није био без мрља. Строг и врло суров, показао се не само према својим ривалима, него и према својој породици, јер је поред свога шурака Лицинија и сина му Ликинијана (које је убио 324. године), убио и свог рођеног сина Криспа 326, а неки тврде, док други то поричу, чак и своју другу жену Фаусту, 327. године. Овог вишеструког убицу је црква касније прогласила свецем. Практика проглашавања за свеце у хришћанској цркви, оних чија је историја пуна убистава и злодела, касније се и наставила у истој тој традицији хришћанске Цркве.

У чему је Константинова „заслуга“ за хришћанство? Његова је „заслуга“ у томе што је сјединио хришћанство са незнабоштвом, да би га тако проширио. На тај начин је хришћанству, у суштини, направио само штету. Константин је приметио да недеља, коју су неки хришћани (у инат Јеврејима, мада је субота дата још у самом рају – 1. Мојсијева Књига 2: 2–3) већ светковали у трећем веку, може да послужи као печат јединства. У ту сврху он је 7. марта 321. године издао свој чувени закон о светковању „часног дана сунца“ који гласи: „У часни дан сунца нека се становници градова одмарају и све трговине треба да су затворене. Само они који се баве земљорадњом могу слободно обављати своје обичне послове, јер се дешава да други који дан није повољан за сејање или обрађивање винограда; не искористивши погодно време, могли би нам пропасти драгоцени дарови које нам небо пружа.“ Желећи да успостави јединство у свом узнемиреном царству, Константин је очито видео у светковању недеље установу коју би могао уздићи као везу јединства. Као што спомену смо, неки хришћани су већ светковали недељу. Њу су светковали и митраисти. Константин је учинио недељу везом обеју великих религија. Константин је, дакле, уздигао недељу као печат новог јединства између хришћана и незнабожаца. Царски едикти, општи сабори и црквене наредбе, подупрте од стране световних власти, биле су степенице помоћу којих је овај многобожачки празник подигнут на свој почасни положај у хришћанском свету. Прва јавна наредба, која је налагала светковање недеље био је Константинов закон, од године 321. после Христа. Иако је ово био првенствено многобожачки закон, цар га је спровео после свог формалног прихватања хришћанства. Они којима је овај вид формалности хришћанства близак у свом тумачењу историје су записали: „Константин је учинио много добра хришћанској вери и цркви, законом којим је установио празновање недеље у свој империји.“⁵

⁵ Историја Хришћанске Цркве за Средње Школе по Смирнову Победносцеву и другим писцима, 1900, Свеска друга. Репринт, 1997. Стране од 3-7.

Пошто се царска наредба није показала довољно јаком да замени божански ауторитет, бискуп Еузебије, који је тражио наклоност кнезова и био велики Константинов пријатељ и ласкавац, тврдио је да је Христос суботу пренео на недељу. Као доказ за ову нову науку није наведено ни једно једино место из Библије. Сâм Еузебије нехотице признаје да је његово тврђење лажно и указује на стварне ауторе ове промене: „Све што је требало чинити у суботу“, каже он, „ми смо пренели на дан Господњи.“ Али овај доказ у прилог недеље, ма колико да је био без библијског и хришћанског основа (јер сви апостоли и први хришћани су светковали седми дан, суботу), послужио је људима да их охрабри да погазе суботу Господњу. Сви који су хтели да их свет поштује прихватили су овај опште признати празник. Са учвршћењем папства учврстио се и ауторитет недеље.“

„То упорно приањање старом богу светлости оставило је трага, чак до наших дана, на једну од најсветијих и најопштијих хришћанских установа. Задржавање старог незнабожачког имена „Dies Solis“ или „Sunday“ (недеља), за седмични хришћански празник јесте, у великој мери, израз оног јединства између незнабожаца и хришћана које је послужило Константину као повод да препоручи својим поданицима, како хришћанима тако и незнабошцима, светковање „часног дана Сунца“. Руски теолог и историчар Александар Шмеман за тај период каже: „Главни метод којим се Црква служила да би незнабошце преобратила у хришћанство био је метод ’сублимисања и преображавања самих паганских веровања.’ Црква је ’пречишћавала’ неке паганске обичаје и испуњавала их хришћанским смислом и садржајем. Пагани су у децембру празновали рођење сунца и тог истог дана су хришћани почели да празнују рођење Исуса Христа... Као што видимо, хришћанство је прихватило идеју сунца као извора светлости и живота: оно је ту идеју, која је била карактеристична за готово све пагане и све прехришћанске културе, преобразила у откривење своје вере у Христа.“⁶ Константинов закон који прописује то светковање дана сунца с правом се назива „новом ером у историји Господњег дана“. На овај начин је желео Константин да сједини различите религије свога царства под једном заједничком установом. Овај закон о светковању недеље је био касније пооштрен у више наврата и то: 368, 386, 429. и 469. године. Теодосијеви едикти 423. и 428. били су чак уперени против оних хришћана који су светковали суботу. Црквени сабори су такође радили на учвршћивању недеље. Тако су били издати закони у Арлу (314), у Никеји (325) у Лаодикеји (364), у Картаги (401), у Орлеану (538) итд. Будући да светковање недеље није имало библијског темеља, било је потребно да се та људска установа ослања на људску руку и мишицу. Државни и црквени закони су били потребни да се осигура светковање недеље кроз векове, а ипак нису сви хришћани прихватили ту установу. Разлог томе је било јасно библијско учење да је: „Субота седми дан“ (3. Мојсијева 23:3). Многи су по цену прогон-

6 Јевсевије Кесаријски, Црквена Историја

ства и мученичке смрти и даље остали верни Божјем закону и суботи као печату тог закона, који је вечан и непроменљив. Сâм Христос је то и потврдио у Јеванђељу по Матеју 5:17–19 „Не мислите да сам ја дошао да покварим закон или пророке: нисам дошао да покварим, него да испуним. Јер вам заиста кажем: докле небо и земља стоји, неће нестати ни најмањег слова или једне титле из закона док се све не изврши. Ако ко поквари једну од ових најмањих заповести и научи тако људе, најмањи назваће се у царству небескоме; а ко изврши и научи, тај ће се велики назвати у царству небескоме.“⁷ Закључци Никејског сабора били су подупрти Константиновим грађанским законом. О томе Филип Шаф каже: „Ово је први пример грађанског кажњавања јереси; и то је почетак дугог низа цивилних прогона уперених против свих оних који одступају од католичке вере (у оно време и западна и источна црква су биле једна све до 1054. године). Пре сједињења цркве и државе црквено искључење (екскомуникација) је била највиша казна. Сада је било додато прогонство и касније чак смрт, јер се увреда нанета цркви сматрала у исто време злочином против државе и грађанског друштва.“

„Државна сила се употребљавала за црквену пропаганду, а са друге стране, црква се ставила у службу државе. Чак у то време, одлуке црквених сабора односиле су се и на преступе грађанске природе, а у другу руку, бискупима и епископима дозвољено је да врше световну судијску власт.“ Да се ништа није променило ни 1700 година касније, показује и најновији притисак и наметање недеље од стране Католичке цркве, када су позвали народ у Хрватској на бојкот куповине недељом. Комисија „Правда и мир“ (Justitia et Pax) Хрватске бискупске конференције, позвала је све грађане добре воље у Хрватској да се од недеље, 4. марта, придруже европској акцији, која за циљ има да се тај дан у седмици поштује као дан одмора и хришћанског празновања, уместо што је претворен у дан куповине. „Куповина недељом је облик лицемерја и безосећајности с обесправљенима, а суздржавањем од куповине грађани, а посебно хришћани, треба да покажу да желе поштовати све оне раднике, који су због слабости хрватске законске заштите изложени притиску и присиљени радити без недељног одмора, остајући ван круга својих фамилија“ – наводи се у саопштењу комисије који потписује сисачки бискуп и шеф комисије Владо Кошић.⁸

Овакви поступци и методе довели су до изопачења хришћанства и до разводњавања суштине дана одмора. Нико није против да имамо одмор и да се посветимо породици, али не треба мешати појмове, замењивати тезе и на перфидан начин наметати нешто супротно ономе што је Бог замислио. Телозни су свесни да у Светом Писму немамо ниједан Божији савет или препоруку за светковање недеље, првог дана у седмици. Сва четири Јеванђеља

7 Библија или Свето Писмо Старога и Новога Завјета, Ђура Даничић, Вук Стефановић Караџић, Библијско Друштво, 1996.

8 Владо Кошић, Извор: 24 сата.рс 03/02/2012.

нам говоре да је Исус васкрсао (грчки израз *anastasion* – устао) првог дана седмице, тј. у недељу. Не треба поистовећивати васкрсење и дан одмора, то су два потпуно различита појма. Бог је благословио и посветио (на јеврејском одвојио) седми дан за одмор (1. Мојсијева 2:2–3). Ви се можете одмарати и релаксирати недељом као и било којим другим даном у седмици, међутим, светковати недељу, не само што нема смисла и ниједног библијског доказа за то, већ то представља гажење четврте заповести коју је Бог дао. Иако ће се на овај начин број хришћана, као и у 4. веку можда још и повећати, али ће се, у сваком случају начела још више унизити.⁹

Шаф даље каже за сâм почетак компромиса: „Уздизање хришћанства као државне религије пружа такође и супротну слику. То је довело до великог изопачења хришћанства. Маса је била крштена (уроњена или провучена кроз воду) водом, а не и Духом и огњем еванђеља, а у цркву су се почели увлачити незнабожачки обичаји под новим именом. Исус је упозорио на ову појаву: „Залуду Ме поштују учећи наукама и заповестима људским; јер остависте заповести Божије, а држите обичаје људске.“ Јеванђеље по Марку 7:7–9. Недавна изјава руског патријарха Кирила нам говори о сасвим другачијем ставу из круга Источног дела хришћанства. У децембру 2011. године дао је веома значајну изјаву за цео хришћански свет: „У време када многи промовишу апсурдну јерес да је десет Божијих заповести укинута, патријарх је указао на потребу човека за седмичним одмором, управо ради чега је од Бога дат дан суботни. Свима је каже он: позната четврта Божија заповест 'Сећај се дана суботног да га светкујеш' ... Ово је једна од Десет Божјих заповести, она је иста као и заповести: 'Не убиј', 'Не чини прељубе', 'Не кради' ...“ и остале заповести (2. Мојсијева 20: 1–17).¹⁰

Ево још једног примера како се хришћанство накалемљивало на незнабожачке обичаје: приликом посвећивања новог Константиновог главног града Константинополиса, у граду је била подигнута статуа Аполона, бога сунца. Та статуа је имала Константинов лик уместо лица незнабожачког бога, и глава статуе је била украшена круном са зрацима, наводно ексерима са правога Христовог крста. Статуа је представљала сједињење незнабожачког врховног божанства са хришћанским Богом и представљала је како Исуса, тако и *Sol Invictus* – бога сунца – као једнаке симболе божанства. Наш познати књижевник и путописац Љубомир П. Ненадовић о том периоду пише: „Кад види да му се узалуд против хришћанства борити, претвори се у најжешћег хришћанина: прелије Јупитерову статуу у кип светога Петра, кога је он на крст распео... храм Бакусов посвети Рим светом Стевану, а templo Дивина Веста светом Тодору.“¹¹

9 Голубић, Црквена Историја

10 Извор: www.biblepravda.com

11 Александар Шмеман, Тајне Празника, (превео с руског и приредио Матеј Арсенијевић) Цетиње, 1996.

Црквени историчар Еузебије нам каже да је Константин, да би препоручио нову религију незнабошцима, увео у њу спољне украсе на које су незнабошци били навикнути у својој религији. Није потребно да се на томе задржавамо, јер су нас протестанти а тим добро упознали. „Употреба храмова, посвећивање тих храмова појединим свецима, тамјан, светиљке, свеће, заветни дарови за оздрављење од болести, света вода, празници и светковине, процесije, благосиљање поља, свештеничке хаљине, тонзура, женидбени прстен, окретање к истоку при молитви, касније обожавање слика, можда чак и црквено певање – све су то обичаји незнабожачког порекла, посвећени само тиме што их је црква прихватила и обукла у хришћанско рухо.¹² По другој Божијој заповести (2. Мојсијева књига 20: 4–6: „Не гради себи лика резана нити какве слике од онога што је горе на небу, или доле на земљи, или у води испод земље. Немој им се клањати нити им служити, јер сам ја Господ Бог твој, Бог ревнитељ, који походим грехе отачке на синовима до трећег и до четвртог колена, оних који мрзе на Мене; а чиним милост хиљадама оних који Ме љубе и чувају заповести Моје“), забрањено је клањање чак и правом Богу посредством слика и ликова. Многи незнабожачки народи су тврдили да су њихове слике или разни предмети само симболи или представе преко којих се лакше долази до Бога. Али, Бог је у другој заповести изјавио да такво обожавање представља грех или прекршај ове заповести. „Већ сам покушај да се Вечити представи опипљивим материјалним предметима унижава човекову представу о Богу. Одвраћен на такав начин од неупоредивог Господњег савршенства, ум се више усмерава на твар него на Творца. И уколико су човекове представе о Богу ниже, утолико се и он сам унижава.“¹³

Закључак

Милански едикт је био искључиво политички потез цара Константина. Почетком 4. века у римском царству хришћани су се већ били изузетно раширили, како територијално, тако и у разним слојевима друштва. Многи су хришћани заузимали кључне положаје у државној управи и осталим виђенијим местима у друштву, излажући се опасности прогона. Едикт је стога желео да унесе хармонију у Царство, а намера му је била да обухвати у римском друштву верска и филозофска учења различитог порекла, како би се створило јединство, ојачала држава и омогућио унутрашњи политички мир. Све је то урађено на штету изворне хришћанске истине. Константин је препознао тренутак и вешто га искористио ради успостављања мира у царству. Схватио је да је број хришћана све већи у царству, али и на његовом двору,

¹² Јевсевије Кесаријски, Црквена Историја

¹³ Елен Вајт, Патријарси и Пророци, 305, Београд, 1979.

те је тражио заједничку карику између хришћанске и старе паганске религије и на тај начин је спојио и једно и друго. Овим едиктом је, у ствари, проглашена верска толеранција и дата слобода свим људима (односило се и на хришћане) да слободно служе својим божанствима на начин који им одговара, без страха од прогона. Прогонство је отпочело у првим вековима од стране многобожачког Рима и његових сурових царева: Нерона, Калигуле, Диоклецијана и других, а трајало је све до почетка 4. века. У бици код Милвијског моста (312). Константин је, као што смо навели, наводно доживео визију крста и чуо речи „У овом ћеш знаку победити.“ Међутим, већина историчара се слаже да то што је он „видео“, тј. употребио као знак своје победе, био је стари египатски знак Тау, који је сличан крсту. Графички изгледа попут слова Т са кругом изнад. Знак је био веома познат у паганском свету и представљао је кључ живота, и налази се на свакој слици бога Ра у његовој руци. Касније су Грци и Римљани преузели и знак и божанство. Божанство су назвали Аполон. Рекли смо и то да сâм цар Константин никада није постао хришћанин и да је до краја живота задржао паганску титулу „Pontifex Maksimus“ (коју данас има и папа). Он се крстио тек на самртничкој постељи и то од стране аријанског свештеника, а Аријанци су били јеретици, јер нису прихватили Христово божанство. Због тога је и био сазван први васељенски сабор у Nikeји 325. године. На том сабору су бискуп Арије и његови следбеници осуђени као јеретици, а Арије је прогнан из Византије на Балкан. Истина је да је прогонство хришћана престало након Миланског едикта (у ствари, престало је раније, 310. године), међутим, веома брзо црква се искварила и прихватила мноштво паганских обичаја и ритуала. Убрзо је дошло до најчудније ироније. Од стране сâме хришћанске цркве, почела су прогонства оних људи који нису желели да прихвате паганске идеје и ритуале, које је сама црква наметала, а који су били у оштрој супротности са јасним учењем изворне хришћанске цркве, учења првих апостола и самог Исуса Христа, утемељених на Светом Писму. Управо је западно крило Католичке цркве предњачило у томе. И зато она има највише разлога да обе лежи овај догађај, јер су овим документом и Константиновим повлачењем престонице из Рима у Константинопољ, римском бискупу остављене одрешене руке. Католичка црква је то итекако искористила. Само 225 година касније, Император Јустинијан је декретом предао римском бискупу превласт над целом црквом. Више од 1200 година папство је доминирало Европом и са умишљеним правом и ауторитетом постављало и скидало царе по својој вољи, затирало читаве народе, спаљивало све оне који би му се супротставили и гушило сваки напредак и слободно размишљање. У том периоду је убијено преко 50 милиона хришћана. Све је то рађено „у Име Божије.“ Просто се питамо у име којег бога је то урађено, ако шеста Божја заповест јасно гласи: „Не убиј“ (2. Мојсијева 20: 13). Отуда се с правом тај период и назива „мрачни средњи век“.

Лепо је подсетити се историје, и обележити потписивање Миланског едикта, давања могућности хришћанима да слободно исповедају своју веру. Међутим, немојте никада заборавити да се све мења, али папство никада. Не треба поистоветити термине; папство је систем, а папа је само смртан човек који представља тај систем. Прво се не мења, а друго је променљиво. Папа се замењује другим у случају смрти или у изузетним случајевима, као овај последњи због повлачења, болести или немоћи, нећемо залазити у разлоге. „Римска црква се сада приказује као мирољубива, она покушава да оправда извештај о својим суровостима. Обукла се у обличје побожности, али се није променила.“¹⁴ Историчар Дрепер каже да се хришћанска вера овим мешањем с незнабоштвом тако покварила да се све до реформације, дакле више од хиљаду година, није могло препознати истинито од лажнога. Покајање је било замењено покором; крштење (уроњавање у воду) је било претворено у механички обред шкропљењем, вечера Господња је била претворена у жртву очишћења. У цркву се увлачи знак крста, молитве за мртве, обожавање мученика, њихових моштију, а касније култ светаца и слика. Не случајно, тај период је и због тога добио назив „црни период хришћанства.“ Јевсевије Поповић нам у својој „Црквеној Историји“ казује да је: „Поштовање моштију светаца узело маха тек у периоду за време и после цара Константина. Иако су, на пример, хришћани у Смирни поштовали и повремено посећивали гроб свог мученика, пострадалог епископа Поликарпа (срединам 2. века), то свакако није представљало изражавање поштовања „светих моштију“.¹⁵ У данашњем Православљу поштовање моштију се појавило и све више почело да јача тек након што је протекло још неких 150 година.¹⁶ Наш просветитељ, Доситеј Обрадовић, сведочи да је крајем 18. и почетком 19. века у Грчкој и Србији био раширен обичај да многи православни монаси проносе кроз села и градове мошти и реликвије које су биле веома сумњивог порекла, и на тај начин доводе у заблуду и материјално искоришћавају лаковерни и верски непросвећен народ. Црквени историчар Мошајм описујући прилике у цркви онога времена каже: „Велики број разних празноверја постепено је истиснуо праву религију и праву побожност. Тој срамној револуцији били су разни узроци: смешна јурњава за новим теоријама, луда жеља за имитирањем паганских обреда и спајање тих обреда са хришћанским култом.“¹⁷ Незнабожачко празноверје се увукло у хришћанску цркву. Моћ, која се некада приписивала незнабожачким храмовима, сликама и киповима, почела се сада приписивати хришћанским црквама, посвећеној води и сликама светаца. Ова промена, настала у цркви четвртог века, испуњење је пророчанства о великом отпаду о коме је писао апостол Павле у 2. Со-

14 Љубомир П. Ненадовић, Писма из Италије 132-134, Рим, 1851

15 Јевсевије Поповић, Општа Црквена Историја, I, 654.

16 Ивица Стаменковић, Православље Обасјано Еванђељем, 394, Београд, 2009.

17 Доситеј Обрадовић, Сабрана дела, 594.

луњанима 2:2–8 („Да се не дате ласно покренути од ума, нити да се плашите, ни духом ни ријечју, ни посланицом, као да је од нас послана, да је већ настао дан Христов. Да вас нико не превари никаквим начином; јер неће доћи док не дође најприје отпад, и не покаже се човјек безакоња, син погибли. Који се противи и подиже више свега што се зове Бог или се поштује, тако да ће он сјести у цркви Божијој као Бог показујући себе да је Бог. Не памтите ли да сам вам ово казивао још кад сам код вас био? И сад знате што задржава да се не јави у своје вријеме. Јер се већ ради тајна безакоња, само док се уклони онај који сад задржава. Па ће се онда јавити незаконик, којег ће Господ Исус убити духом уста својих, и искоријенити свјетлошћу доласка својега“). На ту Константинову царску цркву односе се речи из Откривења 2:13: „Знам пребивалиште твоје, знам да је онде престо сотонин.“

Под плаштом хришћанства увукао се сâм сотона у цркву, да би покварио веру и одвојио људе од Речи истине. Од тог времена велики противник је настојао да лукавством постигне оно што није успео насиљем. Прогонство је престало, и замењено је било опасним мамцем светског благостања и части. Многобоштво, привидно побеђено, постало је стварни победник. Његова наука, церемоније и празноверја сјединили су се са вером и култом Христових ученика. То доба било је време страшне кризе за Божју цркву. Већина је изабрала лакши пут, пут компромиса са незнабоштвом. Одбачен је Божји закон и субота, одбачена је Божја реч као правило вере и живота, а прихваћене су чудне теорије, груба празноверја, пагански обичаји и лажни дан одмора – недеља.¹⁸ Доситеј о тим чудним елементима, који су убачени у изворну хришћанску веру, пише: „Зашто народ не позна да у светковању толиких светаца ни једна длака православља не стоји... ове ствари су измишљене шест и седам године после Спаситеља Исуса Христа и апостола... Људи смо разумни, умом и разумом од Бога обдарени, а при томе имамо у рукама Јеванђеље Христово и апостолске науке: зашто је дакле потребно да нас други вуку за нос?“¹⁹

Нећемо погрешити ако кажемо да у Миланском едикту видимо принципе савременог екуменизма, лажног јединства које није утемељено на унутрашњем садржају срца, већ на политичким и идеолошким принципима. Тако је у хришћанство ушло и мноштво различитих учења и обичаја из многобоштва, а све ради компромиса мира и лажног јединства.

У тој кризи и општој верској пометњи, један мали број је одлучио да остане веран Господу. Ови хришћани су од тада били прогоњени од државне цркве и морали су тражити уточиште у пустим местима и неприступачним горским стенама. На тај начин су добре стране „Миланског едикта“ бачене под ноге. Ипак, истина се није могла победити! Кроз све векове посто-

18 Елен Вајт, Велика Борба, 574, 462, Препород, Београд, 2006. (иста књига од истог аутора само под другим насловом је „Космички конфликт“).

19 Доситеј Обрадовић, Живот и прикљученија

јала је, у односу на већински део хришћанства, једна мања група верујућих, који су поштовали Бога на изворан, Библијски начин. Данас, такође, после толико времена кушања, суочавања са разним предрасудама од стране верујућих и неверујућих, па и тихог прогонства и проласка кроз мноштво препрека и неразумевања, постоји народ који држи све Божије заповести и веру Исусову. „Овдје је трпљење светијех, који држе заповијести Божије и вјеру Исусову“ Откривење 14:12.

Литература:

- Александар Шмеман, *Тајне Празника*, (превео с руског и приредио Матеј Арсенијевић) Цетиње, 1996.
- Библија или Свето Писмо Свјароја и Новоја Завјешта*, Ђура Даничић, Вук Стефановић Карацић, Библијско Друштво, 1996.
- Владо Кошић, *Извор: 24 сата.рс* 03/02/2012.
www.naslovi.net/tema/460789.
- Доситеј Обрадовић, *Сабрана дела*, 594.
- Елен Вајт, *Велика Борба*, 574, 462, Препород, Београд, 2006. (иста књига од истог аутора само под другим насловом је „Космички конфликт“).
- Елен Вајт, *Папирјарси и Пророци*, 305, Београд, 1979.
- Ивица Стаменковић, *Православље Обасјано Еванђељем*, 394, Београд, 2009.
- Историја Хришћанске Цркве за Средње Школе* по Смирнову Победносцеву и другом писцима, 1900, Свеска друга. Репринт, 1997. Стране од 3–7.
- Извор: www.biblepravda.com
- Јевсевије Кесаријски, *Црквена историја*, с руског превео владика Гаврило. Београд 171. књ. 10, глава 5, страна 252–256. (истоимена личност је и Еузебије, кога смо цитирали, само је у питању његов источни и западни назив који налазимо у различитим издањима) *Историја Цркве*, VIII, 17; X, 5.
- Јевсевије Поповић, *Ошћта Црквена Историја*, I, 654.
- Љубомир П. Ненадовић, *Писма из Италије* 132–134, Рим, 1851.
- Мирко Голубић, *Црквена Историја*, Београд, 1970.
- Н.А. Машкин, *Повијесѝ Свјароја Рима*, 389.

Zvezdan Raičević

South Conference, Seventh day Adventist Church, Nis

zvezrai@yahoo.com

BOTH SIDES OF THE EDICT OF MILAN

Symmary

The Edict of Milan is law on freedom of observing the Christian faith and its equal status with other religions in the Roman Empire. It was proclaimed by emperors Constantine the Great and his coregent Licinius. This legislative act allowed Christians to observe their faith freely for the first time. It established also a dialogue and cooperation between church and state. The Roman Emperor Constantine the Great, who had been born in the roman city of Naissus, i.e. the present-day Niš, signed the decree, legislative act, which proclaimed the religious equality and the cessation of persecution of Christians, which had lasted for three hundred years. Hereby, neither did Christianity become immediately a state religion (that happened somewhat later), nor did it become privileged, but it was allowed to Christians to freely observe their faith and not to be sanctioned for it. The fourth century, therefore, opened a new chapter in the history of the Church – the martyrial church was replaced by the imperial church. Constantine elevated the Christian church to the level of a privileged religion, and many heathen influences undisturbedly came into the Church, like a flash flood when a dam breaks.

Key Words: *Edict of Milan, Christianity, Religious freedom, Dogmatic questions*

ПРЕДАВАЊА

Академик др Владета Јеротић¹

Српска академија наука и уметности
Београд

МИЛАНСКИ ЕДИКТ ИЗАЗОВ СВАКОМ ЧОВЕКУ, ХРИШЋАНИНУ И ХРИШЋАНСТВУ НАРОЧИТО

Дозволиће ми да најпре наведем оне необичне – да ли да кажем и тенијалне – речи Констанијина Великог из 313. Године после Христоса: „Никога не треба присиљавати да верује... Нека свако буде следбеник вере коју хоће... Може слободно да верује онако како му срце жели... Онај који је убеђен да је на правом путу вере, не треба да чини зло другоме. Треба у крајњем случају само да помаже другима. Ако то не жели нека их бар пусти на миру. Треба свако од нас да уложи најор за спасење своје душе по слободној вољи, а не да му то буде намећући на силу... Ја желим да мој народ живи у миру и да буде сјакојан што је за ошће добро свих људи и чистијаво царства. Нека и они који преше, исто као и они који имају веру у себе, осеће с радошћу добробит мира и сјакојства. Наиме, тај благодети мир који влада у друштву можда ће навести оне који преше да се врати на прави пут. Нека нико не злоставља друге и нека свако има оно што му срце жели, и нека поштује оно у што верује“.

Кључне речи: *Милански едикт, Констанијин Велики, хришћанство, верске слободе, толеранција*

Ово нису подсмешљиве изговорене „речи“ из Шекспировог Хамлета које наравно да су биле и до данас остале „празни, надувени мехови“, већ мисли, осећања и речи изговорене (и написане) од некога коме као да се сам Дух Свети уселио (за тренутак), не само у срце, већ и у умну Константинову главу.

Издвајам најубудљивије и за човека и човечанство најтрајније Константинове речи из Миланског едикта: „Свако нека верује како му срце хоће“. Појам срца је сложен јер не подразумева само човекова осећања, ма колико она била дубоко проживљена већ, и према хришћанским Светим Оци-

¹ Предавање одржано на конференцији, 19. априла 2013. године у Београду, у организацији Центра за емпијска истраживања религије из Новог Сада и Дома омладине Београда

ма из ранијих векова, као и према руском религиозном филозофу у XX веку, Борису Вишеславцеву (из његове вредне књиге „Срце у хришћанској и индијској мистици“), срце треба да је средиште и осећања и мишљења и воље; када су ове три значајне психичке функције релативно усклађене, могуће је говорити и када смо хришћани, али и као агностички антрополози, о хармоничком, складном и плодном помирењу супротности у себи (*coincidentio oppositorum*).

Да ли је такав човек заиста био Константин Велики? Велики, као додатак имену, носе и Александар и Карло и Петар, и наш Милош, да ли с правом, разуме се само при поређењу са Константином? Немам намеру, ни жељу да анализирам сигурно веома сложену душевно-духовну психичку структуру Константинову, како ону многобожачку, па и убилачку, так ои ону хришћанску. Константин Велики би могао да буде, по мом мишљењу, јунак неког романа Достојевског, мада и неког савременог талентованог писца. Много шта је наиме остало загонетно у личности Константиновој, и то до краја његовог живота.

Останимо на изазову Константинових речи о вери и срцу које су постале и остале трајне, мислим за сваког човека, за хришћанина и хришћанску Цркву (трагично подељену на три вероисповести) посебно. Зашто су оне толико изазовне, неминовно тражећи дуговековни одговор од човека-појединца, од народа (не само хришћанског), од човечанства и историје? Изазов је управо у већ помињаној синтагми: „Свако нека верује како му срце хоће“. У овим дубоко смисленим речима Константина Великог, садржана је најпре природна потреба човека да у нешто верује. Држим да нема човека на Земљи који не зна за веру – у нешто (при томе разликујемо само веру, затим побожност и религиозност у човеку). Још из Старог завета (потврђено и у Новом завету) добили смо од Бога поруку: „Љуби Господа Бога својега свим срцем својим, свом мишљу својом, свом снагом својом“, а онда и тако исто важну поруку: „Љуби ближњега свога као самога себе“. Величанствена једноставност, а зашто и трагична немогућност да човек оствари овакву поруку?

Човеку, народу, нацији, раси, човечанству, потребан је Други. Не можемо сами живети, и још мање се спасавати (хришћанским језиком речено). Нико не живи само за себе; ми смо рођени, како каже свети Максим Исповедник, за другог и само се њиме спасавамо (под појмом спасења разумем доживотан процес индивидуализације и/или обожења, доживотно сазревање човека на путу од индивидуе до Личности). Константин Велики је Миланским едиктом прихватио и увео Другога (хришћане и хришћанство) у сферу до тада друкчијег идентитета (политеистичког римског као и осталих покорених народа у римском царству). Зар то није био револуционаран прекрет у дотадашњем поимању слободе! Појам слободе у политеистичким религијама и народима, битно се разликовао од појма слободе у хришћанској религији. Константинов едикт пружио је први пут могућност (мада са-

мо могућност) човеку да у будућности може да развија, и као појединац и као народ своје физичко, и још много важније, своје душевно и духовно биће, и то да их развија – у слободи.

На сложено питање: Како се развијала толеранција међу религијама и народима у светској историји од Константиновог времена до данас, тешко да можемо да одговоримо позитивно. Ксенофобично и себично, тзв. природно човеково биће (у хришћанству названо „грешно и пало биће“), у сталном рвању, па и клинчу са својим духовним бићем, не одолева искушењима трпељивости, разумевања и саосећања за другог, различитог, друкчијег него што је он сâм.

Па ипак, ипак; нешто трајно и суштинско у самој дубини човековој, о којој је Константин изговорио оне чувене речи, траје у људима. Најпре је то унутарња борба у сваком од нас, а онда и спољашња борба за истинско прихватање Другог (под Другим подразумевам и веровање у Бога, као апсолутно Другог, али и неговање, разумевање и упознавање другог и другачијег човека; не само другачијег Србина као човека, већ гајењем у себи људског саосећања за човека из Африке и Азије, разуме се онда и прихватање човека другачије религије или само другачијег „погледа на свет“ (зашто прецењивати разликовање тзв. Атеисте од тзв. Теисте?).

Не заборавимо да је време у коме је живео Константин слично времену у коме ми живимо данас. Како је то могуће? Људи су и онда, ако и данас, имали пред собом безброј различитих веровања, мишљења, па и начина живљења. Господарили су они који су били јачи – била је то дуговековна римска империја са поштовањем мноштва богова. Један од присталица таквог веровања био је и цар Константин. А онда, да ли збиља неким знаком „одозго“, или је то била та само генијална визија Константинова да у то мноштво богова дозволи улаз, и то на велика врата, једном Богу, и Богочовеку Исусу Христу!

Да ли би ово поређење са нашим временом, многобожачко-једнобожачким, неопаганско-хришћанским, требало да значи очекивање новог Константина? Не. Константин је један јер је он познао поруку љубави према свима, збиља само Једног Исуса Христа. Ако је хришћанство идеална религија (а можда заиста таква јесте) и ако њој теже аристократски духови човечанства (Николај Берђајев је хришћанство назвао аристократском религијом), могуће је да ће све друге велике религије света (пре свега хиндуизам, јудаизам, будизам и ислам) трајати до „краја света и века“. Али све ове религије као и њени неизбројиви верници, треба да буду поштовани и одобрени управо од правих хришћана – а биће поштовани само ако их хришћани упознају, наравно под условом да су бар делимично упознали сопствену религију – хришћанство, и то у њеним различитим вероисповестима.

Како постићи такву (да ли немогућу?) толеранцију? Најпре, непрекидним упознавањем себе, јер према речима светог Серафима Саровског:

„Старај се да познаш себе и нећеш имати воље да осуђујеш друге“. Отуд је племенита препорука Дарка Танасковића (из његовог предавања „Хришћанство у дијалектици слободе и принуде“) – која не би требало да делује утопијски – када он каже: „Од толеранције би се убудуће апсолутно морало кренути ка плурализму“. На овом трновитом, а неопходном путу човека, народа и човечанства – ово кажем као психотерапеут – поставимо најпре трпељиви према самом себи, упознавајући све боље два Јанусова лика, хришћани би рекли Бога и ђавола, или бар препознавали ликове Добра и зла у себи, па тек онда у другоме.

Дозволите ми на крају да наведем речи, овога пута бачког епископа др Иринеја Буловића (из његовог предавања „Милански едикт као духовни путоказ данашњој Европи“): „Овај Константинов исказ (*владика мисли на већ ѿмињане речи: Свако нека верује како му срце хоће, ѿримедба В.Ј.*) служи ми као подстицај да укажем на значај начела верске слободе, односно поштовања пуне верске слободе и слободе савести. Ово начело, наиме, обично везујемо за модерна времена. Већина наших савременика – чак и многи добро обавештени интелектуалци – мисле да су слобода вере и слобода савести постигнуће француске револуције и времена после ње. Видимо, међутим, да је већ цар Константин прокламовао то начело... Уколико историју посматрамо под хришћанском призмом, морао признати да нити постоји хришћанска држава, нити је постојала хришћанска историја... Оно што јесте могуће, реално и актуелно – а што с муком освајамо – то је простор аутентичне слободе, у првом реду верске и духовне, а потом и сваке друге“.

Dr Vladeta Jerotić,
academician
Serbian Academy of Sciences and Arts
Belgrade

THE EDICT OF MILAN CHALLENGE TO EACH MAN, CRISTIAN AND ESPECIALLY CHRISTIANITY

Summary

Allow me to quote these unusual – or should I say genial – words of Constantine the Great dated to 313 AD: “No one should be forced to observe religion... Let everyone follow the religion he chooses... Everyone may freely believe in what his heart wants... One who is convinced to be in the right path of faith should not mistreat others. At worst, he should only help others. If he does not want that, let him leave them be. Let everyone try to save his soul as his soul desires, it should not be forced onto him. I wish that my people live peacefully and be serene; this is the common good of all people and the entire Empire. Let those who mistake, same as those who have faith, feel joyfully the benefit of the peace and serenity. Namely, that graceful peace in society may bring those who mistake back to the right path. Let no one mistreat others and let everyone have what his heart wants, and let them revere what they believe.

Key Words: *The Edict of Milan, Constantine the Great, Christianity, Religious Freedom, Tolerance*

ИНТЕРВЈУИ

ИНТЕРВЈУ СА ПРИПАДНИКОМ ДУХОВНОГ ПОКРЕТА ХАРЕ КРИШНА

Желећи да сазнам нешто више о овом покрету, који код нас углавном налази на поштор и осуде јавности, за семинарски рад из предмета Верске заједнице у Србији, одабрала сам да интервјуишем члана Харе Кришне. Разговарала сам са пошторедседником Харе Кришна заједнице у Србији, са седиштем у Новом Београду, Милошем Бланушом. Са пошторедином Бланушом, чије је духовно име Магхва Муни, разговарала сам поштор друштвених мрежа.

Имаће ли мисионарске активности?

Највећа „мисија“ је направити човека од самог себе. У нашем случају, желимо да постанемо бхакте, односно људи пуни љубави према свима, а понајвише према Богу. Људи лишени похлепе, љутње, лажног поноса, пуни самилости, бриге за друге, људе који су спремни помагати свакоме. Успут, ту је и мисија да „спасемо“ свет, заправо да га обавестимо о древним списима – Ведама, у којима заиста пише много невероватно квалитетних и корисних информација, из разних области знања, уметности, науке и духовности. Тако, преводили смо и штампали књиге попут Бхагавад-гите (Божанског спева), куцали на свака врата, канцеларију и ограду и нудили „ведски бестселер“ за кога је Гете рекао да је најузвишеније дело на свету. Док нас нису почели тући, весело смо певали „Харе Кришна“ по градским трговима или пред 5–6 хиљада људи, у препуном центру „Сава“, СПЕНС-у и стадиону у Крагујевцу. Под мисијом подразумевали смо и добротворно друштво, преко кога смо делили вегетаријанску, посвећену храну, иако притом нисмо откривали да је реч о нама. Дочекивали смо колоне избеглица с куваном храном, носили медањке, торте и пакетиће деци без родитеља, болеснима и старима. Након што смо и сами прошли кроз деведесете, па и две хиљадите, сада, искуснији, ослабљени и реалнији, опрезно вучемо потезе у напетост игра у нашој драгој земљи.

Музика има велики значај у свим религијама и верским покретима. У чему је значај музике и духовних песама у вашој заједници?

„У почетку беше реч“ пише у Старом Завету, а Веде, индијски списи стари око 5000 година, описују како је читава креација настала од зву-

ка – звучне вибрације. Певање духовних песама и молитви је описано као најмоћнији процес самоспознаје. По Ведама, оно буди успавану свесност, чисти срце, развија љубав и извор је неограничене среће и духовног мира. Практично, духовно певање је, као једна моћна терапија, способно да „комад угља претвори у дијамант“. Оснивач нашег покрета на западу – Bhaktivedanta Swami Prabhupad је охрабривао и хришћане, да више певају своје духовне песме. Не да промене веру, већ да у својој вери буду посвећени Богу.

Шта представља мантра Харе Кришна?

По чему и колико се она разликује од молићве боју у хришћанству?

Сама реч мантра је из језика санскрита и настала од речи „манас“, која значи ум и „трауате“, која значи ослобађа. Најмоћнија је Маха Мантра, што значи велика мантра:

*„Харе Кришна, Харе Кришна, Кришна Кришна, Харе Харе,
Харе Рама, Харе Рама, Рама Рама, Харе Харе!“*

Три речи: Харе Кришна и Рама су имена Апсолутне истине, односно Свевишњег Бога. Наравно, постоји небројено много божијих имена, унутар и изван Индијске традиције. Сва она су веома моћна, јер у себи носе енергију и присуство Онога на кога се односе. Превод Маха Мантре је: О Господе Кришна (Кришна значи Свепривлачан); О Господе Рама (Рама-извор свег задовољства), молим те укључи ме у Твоју службу. У суштини „О Боже, молим Те да Ти служим!“

Постоје и мантре које служе за добијање неке добити, али оне немају велику духовну моћ, јер су попут трговања са Богом. Хришћани, као и ваишнавe (то смо ми), не цене превише овакав приступ, јер су и једни и други заинтересовани за Бога и љубав према Нјему. Неки отворенији хришћани поздрављају овај начин обраћања Богу, јер Га и сами моле, у веома сличном маниру. Ту су, наравно, и друге сличности, попут бројаница, молитве у цик зоре, девоцијски став и озбиљност који су присутни код једних и других.

Која је разлика између медитације и певања песама посвећених Кришни?

Већ хиљадама година медитација се примењује као процес постизања високих духовних спознаја. Уколико је медитација усмерена на Бога, она је подједнако моћна попут певања Нјегових Имена. Наравно, постоје различите медитације, а већина оних које пријају модерном човеку су оне намењене умањењу стреса и уласку у стање безличне спознаје. Заиста, медитирати није нимало лако. Потребно је смирити ум у потпуности, а модеран човек има око 30 000 мисли дневно. Много је ефективније усмерити ум на тран-

сцеденталну звучну вибрацију у заједничком певању. То се зове „киртан“, гласно певање мантри у друштву. Чак се у Ведама наглашава да је то процес самоспознаје за ово космичко доба. Да додам да је певање, само по себи, углавном веома позитивно. Још ако се повеже са духовним, просто буди неке дивне осећаје, који нам дају невероватну радост као и снагу карактера.

Колико често изговарате мантру?

Ми смо као бодибилдери. Мишић који тренирамо је наш ум и желимо да буде у контакту са духовношћу двадесет четири часа дневно. Ту сад постоје разне технике, које могу дати боље или слабије резултате. На бројаници се многи од нас моле – мантрају око два сата дневно, али квантитет никада не замењује квалитет. Особа може постати просвећена у једној секунди, али не мора то постати чак и ако се труди милион година. Све је ствар дубоке одлуке и искрености.

Шта представља Омкара?

Разне духовне школе у Индији тумаче А-У-М на различите начине. Ја бих само рекао да се у једном смислу слог ОМ не разликује од самог Бога. У Бхагавад гити Кришна је рекао „Ја сам слог Ом у свим ведским мантрама“. Сваки духовни рецитал почиње са ОМ, свако обраћање, свака церемонија. Чак и у електротехници постоји ОМ-ов закон.

Какав је ваш став о атеизму?

Атеисти су наше најбоље муштерије! Често је заиста лепо поразговарати са атеистом, који без жара и фанатизма може дискутовати и о духовности, неоптерећен догмама, национализмом и религијским ривалством. Атеизам можемо посматрати као људско негирање Бога, духовности, као пут ка општој експлоатацији планете, живота, људи, животиња, и у том смислу заиста му ми много замеремо. Али, атеизам можемо посматрати као и на научни и емпиријски поглед на свет, по коме Бог, душа и духовни свет, нису научно доказиви. Заправо, Бог ни не може бити предмет научног доказивања, јер је Он свакако изван мерљивости и опажаја наших чула, шпекулације нашег ума и досега наше интелигенције.

Какав је ваш став према хомосексуалним особама?

Оно што је основа Кришниног поучавања у Бхагавад-гити је да смо ми у својој суштини духовни по природи. Ми смо духовне душе прекриве-

не „одећом“ материјалних тела. Та тела су мушка, женска, српска, хрватска, мађарска; тела су млада и лепа, стара, болесна, људска или животињска. Али, ми смо и даље духовни путници, корисници тих тела на одређен број година. Када се она на крају истроше и пропадну, прелазимо у нова. У том духу, цела фама око хомосексуализма је непотребна. Код нас у покрету, наравно, има и хомосексуалаца. Немамо права да их „поправљамо“ или анатемишемо. Постоји чак и сајт „Gay and Lesbian Vaisnava Association“ који окупла ваишнаве хомосексуалне оријентације.

Да ли члан вашеј друштва може да буде политички активан?

Политика је данас углавном синоним за сплеткарење, лицемерје и манипулацију. Традиционално, ми смо за просвећену монархију, што је апсолутна утопија у савременом свету. Идеалне вође, племенитог карактера, мудри и пожртвовани да воде рачуна о свим становницима једне земље (некада је то укључивало чак и бригу о животињама), могу данас постојати само у бајкама. Али, да будем сасвим искрен, није забрањено да се политички ангажујемо. Познајем неколико бхакта – чланова Харе Кришна, који су веома активни у својим странкама, али су то углавном опције зелених, посвећене екологији или заштити људских права и слично. А што се тиче гласања, ту се не разликујемо уопште од осталих грађана Србије. И сам сам био изненађен, када сам схватио да наше духовно опредељење уопште није утицало на индивидуалну слободу за политичким опредељењем. Другим речима, наши чланови размишљају својом главом и свако има своју идеју за кога ће да гласа.

Кристина Пантелић
Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет
Одсек за медијске студије

РАЗГОВОР СА СВЕШТЕНИКОМ СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ У СОМБОРУ, БРАНИСЛАВОМ ШИЈАЧИЋЕМ

У недељу, 22. децембра 2013. године, након јуџарње службе у Храму Светиої Великомученика Георгија у Сомбору, оишила сам у Црквену оишти-ну и ѿирази́ла свешти́еника са којим бих мо́гла да ѿразіоварам о теми свої семинарскої рада. Уіознала сам оца Бранислава Шијачића, свешти́еника Српске ѿправославне цркве, који је ѿриси́ао да се нађе са мно́м исїої дана, након вечерње службе. Када сам увече дошла, разіоварали смо о славама, али и о ости́алим темама које су ме занимале. Ои́ац ми је љубазно одіоворио на сва ѿиши́ања, и рекао ми да ми је ѿи́ребно одобрење Архијерејскої наме-снїишїва сомборскої, уколико желим ѿај разіовор да објавим. Ои́ац Брани-слав је ѿозвао намесника и објаснио му мој случај. Након ѿоїа и ја сам ѿри-чала са њим, рекао ми је да му ѿоша́љем молбу и да ће ми одіовори́и већ на-редної дана. Са оцем сам се доіоворила да ми деїа́љније одіоворе на ѿиши́а-ња ѿоша́ље на имејл, уколико ми молбу одобре. Суи́радан ми је молба одо-брена, а ои́ац Бранислав ми је чак ѿослао и догајну лиштерашуру, која ми је ѿомо́гла у изради ової рада.

На сајтовима www.pravoslavije.net, <http://prijateljboziji.com>, www.svetosavlje.org и www.pravoslavnasrbija.com, као и у књизи Српске славе – чу-вари огишта, ауторке Невенке Недељковић, нашла сам доста информаци-ја и занимљивих података, који су ми помогли да сазнам више о овој теми и боље напишем рад.

СЛАВЕ КОД СРБА

Пре него што су постали хришћани, код Срба је био присутан поли-теизам. Веровали су у више богова, а свака породица је имала и своје кућно божанство, за које се веровало да штити дом и укућане. Са примањем хри-шћанства, улоге кућних богова заменили су светитељи. Верује се да су ова-ко настале крсне славе.

Прослављање овог празника на литургијској основи први је увео Све-ти Сава, а славу какву данас славимо, уобличио је митрополит Србије Ми-хаило. Најчешће су људи славу бирали, јер су на тај дан крштени или зато што су им се допадала житија неких светаца.

Слава је највероватније опстала до данас због тога што је била поро-дични, а не јавни празник. Пошто се прослављала искључиво у кругу поро-дице, привлачила је мање пажње од јавних светковина и власти су је толе-рисале.

Ипак, осим породичних слава, постоје и црквене, градске и сеоске. Свака црква је посвећена неком свецу или празнику, и на његов дан она прославља своју славу. Нека села и градови славе своје славе. Ове славе се често зову заветина или преслава. Становници неког града или села се, преко једног свеца или празника, моле Богу да их сачува од недаћа и непогода, као и за добробит и напредак места у коме живе.

Славе могу бити непокретне и покретне. Непокретне су оне које се сваке године празнују истог дана, док се датум прослављања покретних слава сваке године мења.

Такође, оне могу бити везане за неки други празник.

Тако су за Ускрс везане Лазарева субота, која се слави шесте суботе Ускршњег поста, Теодорова субота, која се обележава прве суботе Ускршњег поста и Цвети, које се прослављају недељу пред Ускрс. За Божић су везани Праоци, који се славе другу недељу пред Божић, Благочаснице, које се обележавају седму недељу пред Божић и Оци, који се прослављају прве недеље пред Божић.

Такође, славе могу бити посне и мрсне. Мрсне су оне које не падају у време поста, а посне су оне које се прослављају за време поста, средом или петком. На дан посне славе се обавезно пости, чак и у случају када породица не пости тај пост.

У народу постоји обичај да се слава слави три дана. Ово се некада радило из чисто практичних разлога, пошто је неким гостима требало више времена да стигну, а и да не би пропало припремљено јело и пиће. Данас, овакав начин прослављања славе није правило, мада се у неким крајевима и даље тако празнује.

Припреме за славу

У припреме за славу спадају сређивање куће, која на дан славе треба да буде што боље спремљена, прављење најбољег јела, припремање најлепшег пића, позивање гостију и свећење славске водице.

Свећење водице

Пре самог обележавања славе, свештеник свети водицу у кућама које славе. За свећење водице треба припремити икону светитеља који се слави, посуду са водом, кадионицу са тамјаном, босиљак, свећу и списак на коме се налазе имена свих укућана. Све ово се ставља на сто у соби у којој се налази славска икона. Икона се увек налази на источном зиду и обавезно мора да буде освештана у цркви, а једино цвеће којим сме бити украшена је босиљак.

Домаћин мора присуствовати свећењу водице, а пожељно је да и остали укућани буду ту. Свештеник прво чита молитву у којој помиње све уку-

ћане, затим окади кућу, освешта водицу и на крају пошкропи њоме све присутне и дом. Када се водица освети, укућани попију по мало, а од онога што остане домаћица касније меси колач за славу. Славска водица се никада не даје из куће и не позајмљује се.

Позивање јосџију на славу

Гости се могу звати на славу директно, или им се ово може кроз разговор поменути. У сваком случају, пар дана пре самог празника, требало би званице из поштовања подсетити да су позвани на славу.

Неки кажу да се на славу уопште не зове и да је добродошао свако, чак и путници намерници и пролазници. Све званице домаћин дочекује на вратима куће.

Прослављање славе

За славу је најбитније спремити славски колач, жито, свећу и вино.

Славски колач

Колач представља бескрвну жртву Богу, а симболише Исуса Христа, који је хлеб живота. Славски колач се увек прави дан пре славе. За прављење овог колача се обавезно користи освећена славска водица и чисто пшенично брашно. Колач је округлог облика и на себи има шару у облику крста. Украшава се на различите начине, а сваки украс има неку симболику.

Од теста се често праве: буренце, да би породица имала у изобиљу све што им је за наредну годину потребно, птице, како би сви укућани били здрави и гроздови, како би виноград што боље родио. Најбитнији украс налази се на централном делу колача и то је печат са знаком Ис-Хс-Ни-Ка, што значи Исус Христос побеђује. Украси остају бели, а остатак колача се премазује жуманцетом. Ако је слава посна и колач је постан и меси се без масти, јаја и млека.

Колач се може сећи у цркви или код куће. У оба случаја, присутан је свештеник. Уколико се колач реже у храму, на дан крсне славе породица иде у цркву, а са собом носе славски колач, вино и жито. Свештеник прво обави заједничко благосиљање хлеба и вина, а онда и освећење жита. После овога, он посебно сече сваки колач и прелива свако кољиво. Пола колача остаје свештенику, док другу половину домаћин враћа кући.

У случају да се колач реже у кући, вече пре славе или рано ујутру се припреми све што је потребно. На столу се налазе славски колач, црно вино, жито, списак укућана, кадионица са брикетом и шибицом и свећа, која се упали непосредно пред почетак обреда, а може и раније, ако је кандило

горело у току претходне ноћи. Након доласка свештеника, домаћин се прекрсти и пали свећу. Свештеник чита Оче наш и тропар те славе, а одмах после тога и молитву за освећење жита. Када заврши са молитвама, окади присутне и кућу, а онда на ред долази резање колача. Изрезани колач се прелива црним вином, које симболизује крв Исуса Христа. Након овога се колач окреће. Осим свештеника и домаћина, у окретању колача учествују и остали укућани. Колач се окреће у десну страну и у круг, пошто круг представља вечност. После овога свештеник ломи колач са домаћином.

Жито

Домаћица уочи прослављања славе прави славско жито, које се зове још и кољиво или панаија. Жито се, исто као и колач, прави од чистог пшеничног зрна. Кољиво се освећује заједно са славским колачом.

Пре освећења жита, у средину се ставља мала свећа, која се упали и гори за време обреда. Када се обред заврши, жито се прелије вином, ова свећица се угаси, а потом и извади из кољива. Када се укућани врате из цркве, упали се велика славска свећа, пред којом се домаћин прекрсти, а после тога се послужи житом. Након њега, ово ураде и остали укућани, а свака званица која стигне, прво се служи житом. Кољиво пред госте најчешће износи домаћица. Жито код православаца представља вечни живот, смрт и васкрсење.

У народу постоји веровање да се кољиво не служи за Аранђеловдан, Гавриловдан и Илиндан, пошто људи верују да су ово живи свеци. Али, то је погрешно, пошто се жито припрема и служи са све славе.

Свећа

За прослављање славе неопходна је свећа. Најбоље је да ова свећа буде од правог воска. Домаћин пали свећу на дан славе. Прекрсти се, помоли и запали је шибицом. Свећа гори током целог дана, а када се гаси, никада се у њу не дува. Може се угасити на пар начина, тако што домаћин узме једну кашичицу црног вина и њоме полије фитиљ свеће, или тако што узме комадић славског колача и угаси је. Ако свећа није изгорела до краја, може се упалити другог и трећег дана прослављања крсне славе.

Вино

За славу се увек користи црно вино, којим се преливају кољиво и колач, а које симболизује Христову крв, која је проливена за спасење људи.

Слава се увек преноси са оца на сина. Уколико нема мушких потомака, а отац не жели да се слава заборави, ћерка може, у договору са мужем, да

слави и своју девојачку славу. Када син створи ново огњиште, односно, када оснује своју породицу, слава са оца прелази на њега. Прве године након своје селидбе, син долази на славу у очев дом.

Отац сину даје четвртину славског колача, честитају један другом празник, а након тога домаћин сину пожели да у здрављу и весељу са својом породицом слави славу. Син после тога почиње да слави славу сваке године, а четвртину колача коју му је отац дао носи у свој нови дом, где је дели са породицом.

У једној кући могу се славити две славе, уколико се неком од чланова породице на неки дан десило нешто битно, избегао је неку несрећу или му се десило чудо, он из захвалности том свецу слави и њега, поред своје крсне славе. Такође, у кући се прослављају две славе ако је жена решила да и даље обележава своју девојачку славу.

Слава се не може променити и не постоји разлог који би то оправдао. Може се славити још једна слава, али се крсна слава не мења. Уколико неко прекине са слављењем славе, а његов потомак жели да настави да слави, он то може урадити. Треба само да однесе икону да се освешта у цркви, позове свештеника да му окади кућу и након тога може редовно славити славу.

У данашње време нису се сви ови обичаји и правила задржали. Ипак, још увек има оних који схватају да је слава породични празник и да је њен смисао да се породица окупи и захвали свом свецу заштитнику, а не да се само једе и пије.

Милица Бараћ,
студенткиња III године
Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет
Одсек за медијске студије

ПРИКАЗИ И ОСВРТИ

(Gizela Bok, *Žena u istoriji Evrope: od srednjeg veka do danas* / превела с немачког Љубинка Миленковић / Београд: Clio, 2005. стр. 461)

БИТИ ЖЕНА! СЛУЖИТИ ИЛИ ГОСПОДАРИТИ? РОБОВАТИ ИЛИ РАТОВАТИ?

„Оклевала сам да преузем њо теешко бреме и на малом броју сѝрана обрадим њему која обухваѝа ѡериод од мноѡо векова, ѡим пре шѡо и у овом малом ѡому мора биѡи речи не само о ѡоловини већ о целокуѡном европском човечансѡву.“

У едицији „Стварање Европе“, сачињене од есеја, издавачке куће Clio, 2005. године пред читалачком публиком се појавила монографија *Жена у историји Европе: од средњеј века до данас* ауторке Gizela Bok, професорке западноевропске историје на Берлинском универзитету која је аутор великог броја монографија и чланака посвећених историји жена (*Women’s History and Gender History: Aspects of an International Debate*“ in *Gender and History* co-edited with Quentin Skinner and Maurizio Viroli, *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press 1990.; *Challenging Dichotomies: Perspectives on Women’s History*, In *Writing Women’s History: International Perspectives*, ed. Karen Offen, Ruth Roach Pierson, and Jane Rendall, Bloomington: Indiana University Press, pp. 1–23.) укључујући историју родних односа у модерним државама XIX и XX века. У њеним истражи-

вањима велико место посвећено је женском покрету у Немачкој у време националсоцијализма (*Ordinary Women in Nazi Germany: Perpetrators, Victims, Followers, and Bystanders*. In *Women in the Holocaust*, ed. Dalia Ofer and Lenore J. Weitzman, New Haven & London 1998, pp. 85–100.; (editor), *Genozid und Geschlecht. Jüdische Frauen im nationalsozialistischen Lagersystem*, Frankfurt am Main/New York: Campus 2005.), материнству (co-edited with Pat Thane *Maternity and Gender Policies: Women and the Rise of the European Welfare States, 1880s-1950s*, London 1991.) и другим сродним темама (co-edited with Susan James *Beyond Equality and Difference: Citizenship, Feminist Politics and Female Subjectivity*, London 1992.). Поред књиге *Жена у историји Европе*, њени најзначајнији радови су: *Frauen in Ancien Regime* (1992), *Rassenpolitik und Geschlechterpolitik im Nationalsozia-*

lismus (1993) и *Die europäische Querelle des Femmes* (1997) који је написала заједно са Маргаретом Цимерман.

Иако је жена увек била тема писаца поезије и прозе, у поменутој монографији имамо прилику да по први пут, на једном месту спознамо систематизована знања о положају жена и њиховој борби од средњег до XX века. Тиме је жена добила прилику да доминира целом публикацијом и покаже своје заслуге кроз историју и време. На свега 461 страница, кроз шест поглавља, (*Querelle des femmes*: европска расправа о роду, Француска револуција: поновно отварање расправе, Ломови и реаговања: трећа расправа о роду, Од социјалног ка политичком, Између екстрема, Грађанска, политичка и социјална права: нова расправа о роду) организована у мање тематске целине – есеје, трага се за откривањем положаја саме жене у историји Европе.

Ко ствара историју? Полазећи од тога да људски род опстаје захваљујући репродукцији, где главну улогу у доношењу новог бића на свет има жена, довољно је јасно да је њен значај у читавом друштву јако велики, заправо непроцењив. Запитајмо се, да ли је жена предодређена да испуњава само породичне обавезе, или поседује и многа друга права, кроз која стаје раме уз раме са припадницима мушког пола? У складу са наведеним, потребно је студиозно проучити улогу жене кроз „историјско време“, које, омеђено историјским раздобљима, омогућава

да се призмом ретроспективе дође до детаљне анализе не само жена, већ и друштва. Дакле, жена је изградила историју, или боље речено, омогућила да она постоји, траје и ствара будућност и тиме дала шансу мушкарцима да опстају кроз историју, али и да узајамно одрже друштво. Жена улога није занемарљива, већ врло велика и тешка. Чудно је како је Европа управо била каписла за спознавање и расветљавање положаја жена неколико векова пре или касније, у зависности са које се временске дистанце буде пратило њихово делање кроз историју.

Своје излагање G. Вок започиње у предговору књиге, речима: „Не видим зашто стално треба да се бавимо мушкарцима, или чак њиховим биткама; историја жена је далеко интересантнија.“ Овим цитатом Гизела наговештава писање књиге у којој доминирају расправе о женама и половима, и у којој се појашњавају многобројне ситуације и догађаји у историји. Централно место у књизи посвећено је питању: шта су уопште жене, мушкарци, полови и људи? Јасно је да без жена ово човечанство не би могло да постоји, као што и без мушкараца не би могло да се одржи. Дакле, потребно је имати свестранији историјски приступ у сагледавању целокупног европског човечанства у коме жена доминира.

У првом поглављу, *Querelle des femmes: европска расправа о роду*, сазнајемо како се мушки и женски односи могу различито доживљавати кроз различите временске епохе на основу сведочанства, ин-

формација и тумачења. Зачетке тих распава налазимо у периоду ренесансе, док појава штампарија омогућава доступност материјала у све крајеве света. Спорења око улоге и функције једног и другог пола: шта жене и мушкарци јесу и шта могу да буду, потичу од средњег века и развијају се под утицајем хуманизма, а своје трајање бележе до светских ратова у XX веку. Есеји првог поглавља (*Досјојансиџво човека и досјојансиџво жене, Ружење брака и ружење жена, њохвала брака и њохвала жена; Моћ очева, моћ мужева, моћ жена*), показују колико је жена, још од средњег века, сматрана нижим бићем од мушкарца. Ева је била носилац те понизности и представница греха у односу са Адамом. Временом се ишло и дотле, да је мушкарац сматран човеком, а жена животињом предодређеном да рађа, али не и да влада. Тома Аквински је жену називао „несавршеним мушкарцем“, Аристотел „грешком природе“, Тертулијан „капијом ђавола“, док је за све остале она била нужно зло и беда друштва. Рани нови век прави дигресију са претходним схватањима и показује вредност другог пола, његову супериорност, једнакој вредности и једнакости са мушким. У складу с тим настају и бројни списи у XVI веку, чије зачетке проналазимо у првој половини XV века у Француској, „*О величини и досјојансиџву жена*“, „*О ојмености и изврсности женској њола*“. Крајем XVI века, кроз цео XVII и XVIII век осцилирају списи и расправе о вредности полова. Уколико

се вратимо у XI и XII век, уочићемо појаву уговорених брака у којима је жена била инструмент слоге, јер је брак коришћен за мир са завађеним породицама. Жене Европе у XIII веку су се удавале веома младе (у граду са тринаест година, на селу са седамнаест) и то за много старијег мушкарца. Новина долази у XIV веку, када се јавља западноевропски модел удаје, по коме је жена старија од мушкарца. Занимљива је чињеница да су удате жене већи део година проводиле у трудноћи и порађању (у Фиренци је тај циклус трајао 10 година, за једну годину мањи био је у Француској), али је исто тако забележена и учестала појава смртности, или на порођају или након порођаја. Дужност жена је била сведена на верност, плодност и вођење домаћинства, док је мушкарац, као глава породице, био дужан да брине о жени, али и да је физички кажњава, чак и за најмањи преступ. Промене доноси XVI век, када жена постаје доследна и улози владарке. Најбољи пример су Елизабета Тјудор, Катарина Медичи, Марија Терезија, Катарина II, док Викторија Хановеранска затвара епоху моћних жена – владарки.

Шта доноси XVIII век? Француска револуција: поновно отварање расправе означава друго поглавље, организовано у пет целина (*Очекивања, Права мушкараца и њрава жена, Амазонке и конјирареволюционарке, Наполеон и револуција у Европи, Ноћне инјирје*) у којима се разматра: однос полова, хијерархијска подређеност жена у друштву,

њихово оскудно (не)образовање, рад са петнаест година за бедну накнаду и констатацију да пријатна спољашност женама трећег сталежа доноси могућност бољег живота одласком у Париз, али уз нискоморални живот, кроз проституцију. Изражавање незадовољства женском неслободом, сиромаштвом и злостављањем, било је присутно кроз читаву историју. Наиме, још од давнина су жене преузимале иницијативу у народним побунама. Најбољи пример за то је 1708/9, када су жене кренуле у Версај, да позову краља да смањи глад и оконча рат. Историја се поновила 5. и 6. октобра 1789. године, када је уследио марш париских жена на Версај, ради остваривања слободе и уставног поретка. Француска револуција је била од великог значаја и за саме жене. Увертиру је дао, две године уочи револуције, маркиз Де Кондорсе, супруг Софије де Груши, текстом: „*О укључивању жена у грађанско њраво*“, у коме је писао да и жене имају исто право гласа, као и мушкарци. Сматрао је да су жене разумна бића, способна за креирање моралних идеја и разумно расуђивање, чиме оправдавају могућност поседовања права на политичку слободу. Овим својим запажањима поставио је основу родне расправе до XX века. Завршетком револуције долази до повећања женских револуционарних клубова, који се залажу за постојање породичне демократије и заштиту од насиља у браку. У коначној *Декларацији о њравима човека и грађанина* жене нису експлицитно поменуте.

Жена која ће доминирати француском позорницом XVIII века је ауторка *Декларације о њравима жене и грађанке*, настале 1791. године, Олимпија де Гуж, у којој се, кроз 17 чланова, залаже за женска права, док образовању даје приоритет. У предговору наводи: „*Жено, њробуди се!... С њознај своја њрава*“. Иако тада, и поред свих уложених напора, *Декларација* остаје неприхваћена и несхваћена, пола века касније постаће симбол женске борбе за своја права. Гужова је њоме отворила сва питања која ће обликовати будућност жена, али ће данак платити на губилишту, као противница Робеспјера, поруком: „*Моје време још није дошло*.“ У Француској се моћ мушкараца, доласком Наполеона, потврђује *Грађанским закоником*. У складу с’ тим, муж је дужан да својој жени пружи заштиту, а жена да буде послушна. На мушкарцу је било да одреди место заједничког живота, на жени да узме његово држављанство, док је брачна заједница била под контролом мужа, као и имовина коју је жена унела у брак. Такође, жена се није могла појавити на суду без мужа. На основу *Кривичног законика* из 1810. за жену која учини прељубу била је предвиђена строга казна, а за мушкарца минимална. Уколико се вратимо пар деценија уназад, учићемо да је подређеност жена у браку имала дугу традицију. У свим законцима, мушкарац је остао глава породице и пар година касније.

„*Ломови и рејовања: њређа расѡрава о роду*“, представља централно место монографије и тре-

ће поглавље у књизи, организовано у пет тематских целина (*Процеси, расираве, језици; Нема кућној анђела: идеали и стварности; Стиари и нови рад; Забране и рани феминизам; Социјални покрети*). Проблем који је у XIX веку назван „женско питање“ био је модерна варијанта питања „да ли су жене људи?“ На почетку XX века појављује се нови појам „феминизам“ и то спорадично. Настанак феминизма везује се за Француску XIX века, али ширину примену налази у XX веку. Радило се о праву жена да саме одреде своје место у друштву, зарад развоја сопствене личности. Гизела је покушала да укаже на чињеницу да је у свим вековима жена тежила да се ослободи свог потлаченог положаја, али је прави женски покрет, који ће се јавити у свим европским земљама, последица тек одлазећег века. У историјским рефлексијама јасна је свест да женско питање јесте древно, али подједнако обележено и променом у сопственој стварности и да се радило, како о економско-социјалним, тако и о културним питањима. У складу с тим, гркиња Марија Калопокатес, лекарка, прецизирала је: *иод женским покретом иодразумева се свесно залагање жена за своја права и систематска тежња да се она остваре*. Деветнаести век доноси очигледне промене у Енглеској и Француској, појавом женских романописаца – најпознатије су сестре Бронте. О овој појави, писац и књижевни критичар Џорџ Хенри Луис, 1850. записује: „...*труја женских аутора сваке године постоје*

све многбројнија и усејнија. Жене ишу најбоље романе, иуиоисе, рецензије, уводне чланове... за иша иод ми уиоиребимо своја иособна иера, жене су ио местио већ заузеле.“ Временом, читава Европа и скандинавске земље обилују романима и списима жена. Нови дух тежио је да себи створи простор на социјалном и политичком нивоу, а од одлучујућег утицаја биле су европске револуције из 1848. године.

„*Од социјалној ка иолиичком*“ био је нови програм борбе жена, разрађен кроз тематске целине четвртог поглавља, *Национални и иранационални покрети; Једнако збој различитости: иолиички дискурс сифраизма; Претече и следбеници: европски иуијеви ка женском бирачком ираву; Грађанска ирава и маиеринска ирава; Социјална иолиичка за и ироиив жена*), у оквиру кога су се жене бориле за бирачко право. Колевка идеје рођена је у покрету Велике Британије, који је бројчано био скроман, али изузетно активан да у оквиру предстојеће треће велике реформе бирачког права, 1884. године, обезбеди и бирачко право за жене. Елен Лангде изјавила је 1904. године, на Берлинској конференцији међународног женског савета, да бирачко право не представља „крајњи циљ“, већ полазну основу и средство да се женама обезбеди простор и стално проширивање оквира њихових грађанских дужности и права, као и да се створи нови однос између полова у оквиру друштвеног поретка. И, сасвим неочекивано, 1893. године, Нови Зеланд

постаје прва држава која је дозволила женама учешће у политичком животу и активно право гласа, док пуно бирачко право постаје одобрено тек 1919. године. *Вашиingtonски споразум* утро је пут законском уређивању одсуства жена пре и после порођаја, плаћање породилског одсуства и бесплатну медицинску заштиту, чиме је постављен темељ усклађености женског рада ван породице и у породици.

Двадесети век је у Европи, како за жене, тако и за мушкарце, био *Век експрема*, како је и насловљено пето поглавље. На који начин је двадесети век обликовао свет и женска права, Гизела показује кроз есеје петог поглавља: *Грађанке и нова жена; Мајеринство и очинство у социјалној држави; Пушеви ка диктатури: пољитичко и приватно; Националсоцијализам и расна пољитика; Рај и геноцид у Европи*. Укратко, век који следи је век немира, разапет између демократије и диктатуре, мира и рата, социјалне државе и геноцида, између убити и бити убијен. И поред тога, управо ће XX век показати на који су начин важни токови развоја положаја жена током историје, питање грађанских, политичких и социјалних права, прекидани догађајима светских размера, попут ратова. Објективно, оба пола су сносила последице, јер су милиони жена и мушкараца били жртве принудног рада, пре свега у Немачкој. Међутим, улога жене у току Првог светског рата постаје много свестранија у самом друштву. Наиме, у Великој Британији, Француској и Немач-

кој, мобилисано је двадесет седам милиона мушкараца, у Русији више од десет милиона. Управо је последица поменутих околности омогућила женама долазак на водећа места у хемијској, електро и тешкој – ратној индустрији, која је до јуче била у рукама мушкараца, њихових супруга, очева или браће. И поред помоћи државе ратним додатком, који је исплаћиван супрузи, удовици или женској рођаци одсутног војника као помоћ за њу саму и њену децу, жена је стоички морала да преузме и изнесе улогу и мушкараца и жене. Тако је слика радног окружења у потпуности модификована, квалификовани радници су замењени неквалификованим и приученим женама, вољним да раде и да се боре. Такође се бележи енормни пораст броја медицинских сестара, где многе од њих ни су радиле у болницама, већ на ратишту. Окончањем рата долази до масовних отпуштања болничарки, као и свих других жена запослених у ратним индустријама. Међутим, рат је променио жену, показао њен квалитет, способност, истрајност и доследност у свим додељеним пословима за време ратних прилика. Све ово је утицало на јачање покрета феминисткиња. Сада се рађају идеје за стварање политички, интелектуално и финансијски независне женске елите, која ће временом добити улогу и у парламенту. Жена XX века се разликовала од своје мајке и баке новим животним стилем: била је студенткиња, академски образована пословна жена, плесачица, глумица, бициклисткиња и спорти-

скиња, способна да сама ради и зарађује, једном речју – *независна жена*. Други светски рат поново је активирао жену и још више ојачао њену личност и улогу у друштву, у коме је она схваћена као јако важно биће за функционисање државе, система и читавог друштва.

Последње поглавље, *Грађанска, њолишничка и социјална њрава: нова расњрава о роду*, пружа увид у догађаје настале после Другог светског рата и наставак женских борби, обрађених кроз три последње тематске целине: *Слобода и једнакосиј*, *Најдужа револуција*, *Истиорија, дух и род*. Послератни период, схваћен као век препорода, успео је да женама потврди сва права за која су се бориле вековима уназад и покаже да борба никада није узалудна, уколико је заснована на реалним и правим захтевима. Тако је наставком борбе, и то Американки, у Повељу Уједињених нација 1945, поред осуде дискриминације на основу „расе“, ушла и равноправност полова. Општа декларација о људским правима УН из 1948. године утврдила је и једнака права у браку, заштиту породице и једнаку плату жена и мушкараца. Иако је велика борба жена трајала дуго и дала резултате тек у двадесетом веку, истрајним радом и напором, она није била узалудна, већ успешна, у чему је награда вишевековног залагања жена.

Велику захвалност за доступност приказане монографије дугујемо Љубинки Миленковић, која је књигу превела са немачког језика, као и свим осталим сарадницима који су се потрудили да публикација технички буде изузетно одрађена. Монографија је опремљена библиографијом и индексом имена. Новину представља рад који се налази на месту поговора, *Од истиорије жена до родне истиорије*, ауторке Ане Столић, који на најбољи начин поткрепљује излагање Г. Вок о значају женске историје за тумачење и схватање свих аспеката живота жена у прошлости, као и самог питања родних односа у последње две деценије XX века.

Место и значај жене у историји Европе су несумњиво велики, па је стога за сваку похвалу успешан рад Г. Вок, која је својом књигом приближила широј читалачкој публици историју посвећену женама, њиховој подређености кроз историју, као и укључивању у историју. Или, како сама ауторка каже: „У мојој књизи ја сам изложила мишљење како су жене вековима размишљале о свом личном њоложају.“

Милена Жикић
Филозофски факултет Ниш
докторске студије
milnazikic85@gmail.com

РЕЛИГИЈЕ У СРБИЈИ И РЕЛИГИЈЕ У СВЕТУ RELIGIONS IN SERBIA AND RELIGIONS IN THE WORLD¹

Зборник радова Религије у свету настао је као резултат низа предавања током 2009, 2010. и 2011. године, под називом Религије света. Предавања су одржана у Лесковачком културном центру, а овај приказ настајаће да покаже вредности ових предавања и академски квалитет њихових аутора. Након сваког предавања одржана је дискусија. Сјомињана ишћања и одговори иакође су иубликовани у овом зборнику.

Идеја је резултат потребе да се јавност јужне Србије упозна са религијама из сопственог окружења, али и шире. Професори Драгољуб Б. Ђорђевић и Предраг Стајић приредили су зборник, а професори Иван Цвитковић, Зорица Кубурић и Весна Трифуновић били су рецензенти. Приређивачи су дали детаљан и садржајан предговор, где укратко анализирају рад сваког аутора. Потом следи десет предавања, које су одржала деветорица аутора. На послетку, Драгољуб Ђорђевић је саставио списак изабране литературе о религијама у свету, као и краће биографије предавача.

На подручју Србије могуће је наћи литературу из области светских религија. Неке од њих присутне су код нас у малом проценту. Стручна религиолошка литература најчешће је преводена са других језика, што не значи да не постоје аутентични доприноси домаћих научника. Овај

зборник доприноси објективном и широком научном приступу различитим светским религијама. Драгољуб Ђорђевић окупио је познаваоце различитих религија, који су школовани у различитим земљама и религијским традицијама. Осим информација о јудаизму, хришћанству и исламу, овај зборник посвећује значајан простор хиндуизму, будизму, даоизму и конфуцијанизму. Кроз овакав приступ Ђорђевић је показао академску храброст да јавно отвори теме о којима се зна врло мало и најчешће површно у нашој средини.

Србија све више постаје културолошка и религијска раскрсница, каква је била још у време јединствене Југославије. Током седамдесетих и осамдесетих година прошлог века, улице Београда и Србије биле су испуњене студентима из целог света, досељеницима из Африке и Азије, ансамблима Харе Кришне, који су јавно наступали. Са по-

¹ Приказ зборника: *Религије у свету (Religions in the World/Proceedings)*, Прир. Драгољуб Б. Ђорђевић и Предраг Стајић, Нови Сад – Лесковац, Прометеј – Лесковачки културни центар, 2011. година.

растом национализма и националистички инструментализоване православне религиозности, многи нехришћани и *лажни хришћани* истиснути су из културолошког милеа наше земље. Овај зборник показује да међу домаћим интелектуалцима, свештенством и верницима различитих верских профила, постоји свест о потреби објективног изучавања различитих религија, ради међусобног упознавања и разумевања.

Горан Арсић, православни свештеник, аутор је првог текста, под називом *Хиндуизам и савремена Индија*. Овај свестрано образовани православни свештеник посветио је део предавања причи и Санскриту. Арсић, цитирајући професора Радмила Стојановића, предлаже и захтева *равнојезни њоложај* посматрача у односу на објекат посматрања (28). Таква позиција неопходна је за целовито и објективно сагледавање. Арсићево излагање показује да он врло успешно заузима предложену позицију.

Арсић сматра да су Грци били под лингвистичким утицајем индијске културе и да је кроз трговину и путовања доста језичких утицаја стигло из Индије у Грчку. Он такође прави паралелу између хиндуизма и хришћанства. Хиндуизам је труд да се увиди истина. Са друге стране, Христос је такође рекао да спознаја истине ослобађа (31).

Особа склона парцијалном размишљању, неће бити способна да разуме Индију. Читава Индија (попут Санскрита) захтева целовит приступ. У том контексту, Ар-

сић даје пример еротских елемената на древним индијским храмовима, који су били саблажњиви за традиционалне Европљане. Европљани су били склони саблажњавању, зато што нису имали могућност целовитог идејног приступа Индији, већ су је посматрали оком парцијалног моралисте (32).

Учење Санскрита подразумева комплетно учење и разумевање живота. То није само говор, већ и специфичан начин размишљања и егзистирања. На крају предавања Арсић је, у оквиру одговора на једно питање, веома мудро подвукао да сваки искрени верник, ма које религије прича *истиу њричу*, само другим језиком (46).

Угледни синолог и филозоф Радосав Пушић, приредио је два предавања. Пушић је студирао у Кини, изучавајући кинеске религије. У оквиру зборника *Религије у свету* објавио је текстове *Будизам од Индије до Кине: Филозофија или религија и Даоизам и Конфуцијанизам: две кинеске њриче*. На самом почетку првог предавања, Пушић је истакао да је светска јавност до данас подељена око мишљења да ли је будизам филозофија, или религија. Ова тема доминираће током читавог излагања.

Радосав Пушић сматра да је бесмислено нирвану схватати као утрнуће. Нирвана је слобода и апсолутна спознаја природе сопственог бића и света коме припадамо. Неразумевање Будиног пута просветљења, проистиче из незнања. О природи будизма мало се зна, зато што Бу-

да није оставио писане радове. Тешко је говорити о филозофији или религији особе, која није оставила ни један писани траг. Таква религија темељи се на пренетим информацијама својих следбеника (52). Ово је кључно запажање за приступ будизму и разумевање природе будистичких учења.

Пушић даје пример отежаног тумачења будизма, позивајући се на текст раних будистичких монаха, који су записали Будине речи: „Саветујем вам о, калуђери, да на сопственом језику учите оно што Буда подучава“. Из ове реченице произилази сумња о значењу појма *језик* у Будином говору. Да ли то значи да у Врању треба преносити Будину поруку на српском, а у Лондону на енглеском језику? Или то значи да сваки појединац мора одговорити самом себи на питања која је Буда поставио, упркос наслеђу цивилизације којој конкретни појединац припада (56)? Потом, шта будизам поручује саветујући спаљивање књига са сабраним знањима претходних генерација (64)? Пушић сматра да наведена прича метафорично указује на важност сопственог достизања духовне мудрости: „Оно што је ваше, и оно што једино имате, налази се у вама, оно из ваше нутрине једино може изаћи“ (64).

Радосав Пушић је редак интелектуалац који проговара о београдском будистичком храму из прве половине 20. века (65). Иако Интернет и ограничен број текстова пружају информације о калмичком храму у Београду, ова тема у домаћој лите-

ратури остаје релативно скрајнута. Та чињеница указује на религијско – културолошки значај подизања ове теме на виши академски ниво, што Пушић за сада успешно чини.

Други текст Радосава Пушића говори о два главна правца кинеског мишљења: даоизму и конфуцијанизму. Поред кратког осврта на неколико најбитнијих историјских момената, Пушић прави сиже најважнијих учења у овим правцима. Занимљива запажања говоре о Конфуцијевом разумевању музике. Конфуције (као и Платон) веровао је да музика може променити људску душу и карактер. Снага музике може утицати на политички режим и промену друштва. Музика је остварење темељних принципа космичког постојања и поседује религиозну форму, имајући кључни значај за даоизам и конфуцијанизам (125).

Предавање *Јеврејска религија: Чврсти савез Боја и народа* рабина Исака Асиела, даје историјски пресек најважнијих догађаја јеврејске историје за ову тему. Исак Асиел користи своје приповедачко умеће, префињену духовитост и једноставност изражавања, да историјски и социолошки комплексну тему пренесе слушаоцима најједноставнијим језиком. Асиел поседује моћ конкретне контекстуализације старозаветних догађаја, објашњавајући упрошћено одређене моменте јеврејске историје кроз паралелу са модерном политичком сценом. Мојсијеве таблице биле су први јеврејски устав, а национално јединство претходи формирању устава (82).

Професор Милан Вукомановић одржао је предавање на тему *Како је настало хришћанство: Прва четири века*. Вукомановићев строго критички приступ, настоји социолошки испитати сваки религијски детаљ, који није одгонетнут до краја. Вукомановић нас приморава да размишљамо и постављамо непрестана питања о религији и *сумњивим* епизодама религијске историје. Новозаветна епизода, која описује разговор Исуса Христа и Понтија Пилата, поставља питање којим језиком су Исус и Пилат разговарали, с обзиром да Пилат није знао хебрејски или арамејски језик (96). Вукомановић такође сматра да хришћанство не би постојало без Христа, али да Христос није заговарао *христоцентричност*, већ *тхеоцентричност* (99). Христос није стварао религију. Кроз каснију дискусију, види се да Вукомановић одбија да говори о темама које сматра да не познаје довољно, што даје значајан научни кредибилитет академском раду овог истраживача.

Професор Мирољуб Јевтић провокативно започиње своје предавање *Ислам између дојме и збиље: Фундаментализам и вехабизам, Дихад и шероризам*. Већ у првим реченицама, Јевтић износи тезу да се СФРЈ распала због дешавања на Блиском Истоку, тврдећи да је био контерниран информацијама које је добио од бившег амбасадора Чешке у Београду (135). Јевтић аргументовано поткрепљује став да дипломатија САД-а поткупљује муслимане широм света, зарад соп-

ствених интереса на Балском Истоку (137).

Уводни део предавања није кључан за тему и даљу разраду Јевтићевог излагања. Он низом примера објашњава насловљене појаве, истичући да је фундаментализам чињеница која прати сваку религију. Фундаментализам је најаутентичнији облик испољавања религије (148). Мирољуб Јевтић прави разлику између вехабизма и неовехабизма. Вехабизам није тероризам. Међутим, неовехабизам јесте тероризам и инспириран је вехабизмом (152). Јевтићев став иницира закључак да је неовехабизам злоупотреба суштинског вехабизма. Позитиван осврт на вехабизам и објективно виђење природе *исламског шероризма* представља значајну новину на нашој религиолошкој сцени.

Посебну пажњу завређује рад *Прошестанизација Србије: Случај Лесковца и јужне Србије* магистра Драгана Тодоровића. Он говори о историјском развоју протестантизма на Балкану и у Србији. Потом, анализира историју деловања баптиста, адвентиста, јеховиних сведока и пентикосталаца на југу Србије. Кључни део рада говори о узроцима прихватања протестантизма међу Ромима. Тодоровић сматра да је заживљавање протестантизма међу Ромима резултат троструког занемаривања: друштвеног, егзистенцијалног и пасторалног. Роми су у протестантским верским заједницама наишли на срдачност и прихватање од стране српских верника. Потребама Рома посвећивана је

неопходна пажња и давани су одговори (176). Роми могу бити изузетно добри верници, али је питање колико им је нуђена таква могућност унутар традиционалних верских заједница (177).

Верујем да последњи део Тодоровићевог излагања има суштинску важност. Тодоровић не образлаже само насловљену тему, већ шаље умерену критику лидерима традиционалних верских заједница, који су директно одговорни за верски и духовни живот (потенцијалних) чланова своје верске заједнице. Ако квалитетни протестантски верници траже свој духовни простор унутар протестантских заједница, не успевајући да нађу такав простор унутар традиционалних заједница, Тодоровићево питање и критика имају чврсту аргументацијску утемељеност.

Професор Андрија Копиловић допринео је овом низу предавања излагањем *Јединство свих хришћана: Римокатоличанство, дијалој и екуменизам*. Познато је да овај аутор има низ публикованих радова из области екуменизма, дајући значајан допринос међусобном приближавању Источних и Западних хришћана на нашем подручју. Копиловић почиње своје предавање указујући да је XX век остао обележен екуменским хтењима и покушајима у оквиру хришћанске науке и праксе. Кроз образлагање теме, Копиловић је анализирао екуменизам кроз перспективу Другог ватиканског концила и дело папе Павла VI. Говорећи о знању и раду Андрије Копило-

вића, Драгољуб Ђорђевић истиче да је несумњиво реч о врхунском екуменисти и познаваоцу екуменске документације (20).

Драгољуб Ђорђевић приредио је предавање под називом *Како се верујући организују: Од кулија до цркве*. Ђорђевић говори о четири типа верског организовања (култ, секта, деноминација и црква), посвећујући посебну пажњу сваком типу. Он такође говори о дванаест параметара, који верску групу сврставају у конкретну категорију верског организовања. Ђорђевићево предавање успешно је заталасало слушалачки аудиторјум, тако да је у последњем делу овог рада (питања слушалаца и одговори) било речи и о Сајентолошкој цркви.

Последњи рад у низу дело је покојног професора Радована Биговића. Његово излагање под називом *Вера у поствицерном и поствицерном свету* показује висок ниво самокритичке свести. Ова, крајње позитивна Биговићева особина, значајно доприноси да овај теолог већ годинама ужива енормно поштовање и интересовање најразличитијих структура јавног мњења у Србији, и шире. Биговић говори о неколико различитих типова верника, који су постали најчешћи пример на нашем подручју. Он запажа да постоји утилитарни, интелектуални, морални, социјално – активистички, национални, естетски и аскетско – духовни тип верника. Након кратког приказа сваког типа, Биговић објашњава какав би требало да је православни тип верника и шта православље јесте, у својој суштини. Вера је пре

свега Божији дар, живи *ја-ћи* однос и поверење у Христа. Вера је живот у Христу (236). Након предавања, уследила је активна дискусија.

На крају сажетог сагледавања једног тематски другачијег зборника, вреди изразити наду да ће оваквих научних подухвата бити и убудуће. За нас, који се бавимо културом и религијом, нови религијски правци увек представљају вредан научни изазов. Последњих деценија, у свету је све популарнији покрет New Age (Ново доба), познат и на нашем подручју. О њему се неформал-

но разговара, дискутује и пише, али у нашој средини мало се зна објективно. Будући да смо навикли на пионирске подувате професора Ђорђевића, надамо се да ће нека од наредних трибина дотаћи тему New Age-a и савремених култова, о којима се код нас могао чути или ограничен, или недовољно објективан говор.

Немања Д. Милиновић, MTh
Универзитет у Београду
МА кандидат
Филолошког факултета (Београд)
ndmilinovic@gmail.com

PISMA ČITALACA

NAVIGARE NECESSE EST, VIVERE NON EST NECESS

The travel to United States sounds in any case, exciting, adventurous, and for many people utopian. But, to travel to America, organized by Bureau for Educational and Cultural Affairs of US State Department, sounds as being privileged.

This is exactly how I felt when I was informed that I was chosen to be part of a group of twenty four people, of different professions and nationalities from Bosnia and Herzegovina, Serbia and Croatia, ready to act within their communities in order to promote inter-religious dialogue and tolerance.

Thanks to the three weeks program of exchange in Washington DC and Philadelphia, within the program Faith and Community: A Dialogue, during the month of October I got a unique chance for cooperation and learning from American experts and institutions involved in inter-religious solidarity and religious pluralism.

Finally, very excited and curious, I awaited the day when the big iron bird will leave the ground and get me into this great adventure.

A friend came to pick me up at early sunrise, at 5 o'clock already, and drove me off to Sarajevo airport. We even had enough time for the first morning coffee, because the flight to Munich, that lasts one hour and a half, was scheduled at 6.40. It all went perfectly, and even the 3, 5-hours wait until the next flight, did not pose any problem, for our small group of six members from Bosnia and Herzegovina. Munich airport is huge, and therefore we took the opportunity to walk in shops and entertain ourselves by trying on the sunglasses of soundly brands and spraying luxurious, expensive perfumes.

The rigorous customs control and flight from Munich to Washington in economy class is certainly not something that you would wish to experience for the whole 9 hours and 10 minutes. But, believe it or not, it can also be very pleasant, if you have a handsome, interesting co-traveler, like the one I had on seat 15B. Horst is German, just a few years older than me, merchant of medical equipment for planes and he travels to the States for business. Since the very beginning we found our communal topics for conversation, and during the breaks we resolved the crossword puzzle. The beginner's level though, but anyway...

We parted when we arrived at Washington Dulles International Airport – and he continued his trip to Florida, while I reached my final destination. We exchanged the e-mail addresses, giving ourselves a chance to remain in contact.

And my travel itinerary, well, started in Washington.

While driving from the airport to hotel, my attention was drawn to long limousines, good and wide roads and traffic jam that did not compel us from enjoying in every moment since our dream was coming true.



Upon arrival in Washington, I remained surprised by the tame beauty of a city put in perfect order. The hotel in front of which we disembarked is situated in New Hampshire Avenue NW, on perfect location in historical area of Georgetown, just across George Washington University. That is prestigious, private university, only four blocks far from the White House. It is famous for its undergraduate programs in the fields of international relations and business, political science and communication, and for the postgraduate and doctoral studies of business and social sciences, international relations, medicine, education, public health and law.

The quarter where this hotel was situated was peaceful, buildings were relatively low (in comparison to my view of the buildings in the States), and everything was full of gardens with flowers in many colors.

This was not the picture that I conceived. Somehow I expected the jungle of concrete and constructions that would be high enough to make me dizzy.

Instead of that, the wide streets were bordered with connected residential blocks, with lively facades, lace, brass fences, next to the stairs leading to the front doors and with neatly shaped parks on circle roundabouts.

And this is not surprising since the ground plan of the city: „Plan of the city destined for permanent seat of United States Government“, was drafted by Pierre Charles L’Enfant, and according to proposal by the president George Washington himself!

What really fascinated me were squirrels that were running carelessly, almost like pigeons, among trees, sometimes avoiding skilfully the steps that briskly crossed the sidewalk.

However, this was not the end of surprises. Although at first sight, it was clear that hotel was conceived in a way to conquer the guests with its homely atmosphere, the room where I was accommodated gave much more than I expected. It was completely settled apartment, with fast wireless internet access. The additional contents involved the tea kitchen with mini-refrigerator, microwave stove, coffee machine, hair dryer and iron.

We spent the first day, upon our arrival in Washington, in sight-seeing.

After the short walk next to the World Bank, we arrived to the White House. As it is widely known, that is the main residence and working place of the President of USA. Grandiose construction was erected between 1792. and 1800. The building is originally named „Presidential villa“, and the earliest proofs that testify the use of the name „White House“ were recorded in 1811. In official context the title „White House – Washington“ was established by President Theodore Roosevelt.



The broad Pennsylvania Avenue NW, in front of this marvelous three-floor building, was full of tourists that were looking with interest at the other side of the fence, and indefatigably clicking with their cameras.



But, almost equally attractive to attention was one gentleman, who settled right across the White House, demonstrating his disagreement with the foreign policy of the actual president.

Dressed in shirt with design of American flag, in front of his small tent, he was addressing directly George Bush, showing him as a real terrorist, and asking him to stop sending soldiers to battlefields around the world.

After noting this interesting detail, we continued the sightseeing of Washington boarded on the tourist bus – „trolley sightseeing“, and the ride was to be paid between 28 and 35 \$.

II



You can have the best insight in the well-known places of any city, while riding on a tourist bus. For the price of about 30 dollars, or the price of daily ticket for adults, you can get off at any station and board on the „trolley“ again, after you complete the sightseeing of the place that is of interest to you.

Together with 11 friends, who accompanied me in this official visit to America, I followed the aforementioned advice and while, the likeable old man – driver and tourist guide at the same time, gave the basic information on areas we were driving through, I used this ride for filming Washington by my own tiny camera.

We left the bus near the so-called, Mall (National Mall), with the intention to use the sunny, October afternoon for

visiting several museums, that offer, until 5.30 p. m., free-of-charge entrance for visitors from all over the world.

The National Mall is an open space of the National Park in the very center of Washington, marked as the middle axis of one site of monumental nucleus that was foreseen as early as the year 1792. in drawings by Pierre Charles L'Enfant.

According to L'Enfant plan, Mall was supposed to cover the area of “400 feet of width, around one kilometre of length, to be bordered with gardens and end on the slope, with houses on each side.“ During the American Civil War, it was primarily used for military purposes, for troops parading, cattle slaughtering and production of weapons.

Today Mall is a wonderful area, officially established in 1965. Impressive architecture, historical monuments and nine museums of the worldly class, in combination with natural beauties, make it the focus place of sightseeing for many tourists.

The main area is dominated by magnificent core and US Capital Building, the wonderful building situated across the Washington obelisk that serves for meetings of the Senate and House of Representatives.

The National Mall is not just the place recommended for tourists, but also the place for excursions and participation in different open-air festivals. We were honored to take part in one such festival, showing Turkish culture and tradition.



Our first destination, after we took a few photographs, was The American Indian Museum.

National museum of American Indians was dedicated to life, language, literature, history and art of the authentic peoples of Western Hemisphere. It was opened in year 2004, and it is the first national museum in USA, dedicated exclusively to Indians. They played the main role in making design and setting in museum as well.

On all four floors, we had a chance to see abundant exhibitions, with more than one million exhibits displayed. Passing through the corridor of the third floor, the girl who works in museum made by-the-way remark to us, that she is just about to close the doors before screening a marvelous film, that lasts 11 minutes, and that this is the last chance, if we are willing to see it.

We decided to enter.

And we didn't repent that we did.

The room was circular, with dome ceiling, and we were sitting on seats that were something between stairs and benches in amphitheatre, placed all the way along the wall. The film was shown on the cloth shaped like a cube, elevated from the ground and set in the midst of the room, and below it, there was the imitation of the huge rock.

Showing was spectacular and really difficult to describe in words. This is why I will depict to you only one scene: while on the cloth-screen in front of us we looked at the idyllic winter landscape, showing Indians gathered around the

fire, on the rock below, the fire flames were projected, and on the dome above us, the grey clouds that suddenly started to sip snow.

Making photos, unfortunately, was not allowed for us here.

Within the museum there is the shop with wonderful objects, having certificates that they were hand-made by Indians from Navaho reservation that guaranteed their belonging to authentic Indian art.

In case you feel the need, you can please your hunger in a café that offers homeland dishes inspired by culinary tradition of American Indians.

From this museum, we left to The Smithsonian National Air and Space Museum. The building in which this museum is situated is considered to be one of the most important pieces of modern architecture in Washington. The museum was completed in 1976. and it contains the greatest collection of the objects related to air and space, and also to the science of planets, geology and geophysics. It offers free interactive educational courses for organized groups and insight in more than 50000 objects, including air-planes, space-shuttles, motors, balloons, space-craft suits and uniforms.



From here we headed towards Hirshhorn Museum and Sculpture Garden. It was named after Sir Joseph H. Hirshhorn, whose huge collection of art works – ranging from French impressionists, to works of the living artists, represent the backbone of this museum.

We did not see the whole display, but we took a few photographs of the works of modern art and

sculpture, and hastened to see Freer Gallery of Art, Museum of Asian Art. Opened in 1923, thanks to donation of Sir Charles L. Freer, this gallery contains more than 26000 works of Japanese and Chinese paintings and ceramic pieces, but also the exhibits from the Middle East. At the time of our visit, there was the exhibition of Islamic art. We had the opportunity to see the Islamic art dating from the period between 9th and 17th century, represented through three main media: architecture, painting art – calligraphy, illustration, book binding, and art in form of object: ceramics, glass, metal, wood and ivory processing.

As you can presume, in these kinds of places, time simply flies, and therefore, at the end of the working time we found ourselves to be in the botanic garden. We briefly rested in wonderful ambiance, and then, in the evening, we returned in metro to our hotel rooms.

III

You can tell whatever you want about the American democracy, but my experience speaks that much more water will flow through the trough before we reach their level.

And I will tell you why I think that way.

During the three-week stay in USA, I had an opportunity to visit different institutions and meet people who deal with democracy and human rights, inter-religious dialogue and tolerance. Religious institutions and schools are strictly divided, and this is why an interesting insight can be made into how schools balance between this division and proclaimed religious freedoms. The knowledge about faiths, namely, does not only reflect the broader education of the individual, but also it remains absolutely necessary for understanding and coexistence in the world full of diversities.



The US Supreme Court protects students' commitment to wear religious clothes or manifest their religion, but this practice is forbidden in case it is discriminatory or if it puts pressure on fellow students of the same age who do not share same opinions.

The righteous role of religion in schools provides educational values, since a huge number of artworks, historical facts and aspects of modern life can not be understood without knowing basic religious ideas and their influence.

What I noticed during the three-week stay in America is that through education, we can overcome

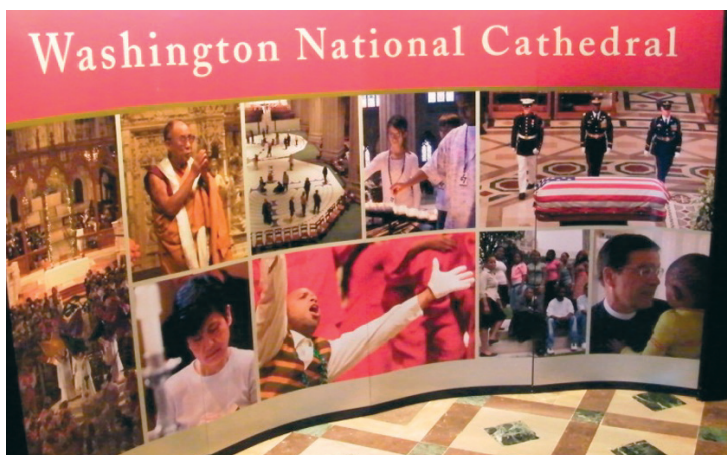


stereotypes and prejudices, and develop understanding, democracy and respect for human rights.

Besides this, teachers have to be very careful, and distinguish between indoctrination and religious education. The pupils should recognize the meaning of religious and philosophical beliefs for many Americans, weather they are related to majority or minority communities and to appreciate these beliefs.

In this sense, all lecturers in public schools have to comply with the guidelines that say:

- Access to religion in schools is academic, not confessional
- In schools, the student's conscience of religion has to be raised, without making pressure on them to accept or practice any faith.
- The school points out to pupils the diversity of religious views, without imposing any of them.
- In schools the pupils are taught about all religions, and none of the religions should be favored or defamed.



The politics of the state is such that all citizens recognize inseparable connection between preserving their own constitutional rights and their responsibility to defend these rights for other people. What I heard on most meetings that I attended is the strong dedication to civil values that enables people of different perspectives to approach each other politely and with respect.

I was lucky, among other things, to attend the meeting where we were received by Islamic imam and protestant priest, who work together in Inter-religious Conference, whose members, the adherents of eleven religious traditions, actively implement different projects with the main idea of understanding among youth and children and building the common good through inter-religious dialogue.

In National Cathedral of Washington, religious freedoms are openly celebrated, the influence of Quakers in school Friends Select is manifested each day in practice of peaceful resolution of conflict, service, respect and inclusiveness of others, Commission for Human Relations of the City of Philadelphia is the service that can implement the laws related to civil rights and it deals with all aspects of conflicts among groups within the city, many conferences connected with the topics of inter-ideological and international dialogue among Jews, Christians, Muslims, Buddhists, and other groups from United States of America, Asia and Europe, are organized by Institute for Inter-religious and International dialogue at Temple University...

Counting all references that go in favor of this sentence in this article would take too long, and, before bringing you to temptation, dear readers, to comment (absolutely righteously) how is normal for such institutions to present for such guests the above mentioned information, I will share with you, in image and word, what I saw at the streets and in informal contacts.

On this photo you can see the segment of the mural that covers the whole wall of one building in Philadelphia, and contains the quotations from different religious and philosophical works. However, not only that the artists had problem with quoting or putting in one place, these sage words, but also nobody came or destroyed by graffiti someone's effort to give their contribution to co-existence and understanding among people.

Since my visit happened in times of pre-election activities, I saw the small flags in house gardens that show the commitment of the owners for one of the two presidential candidates: McCain or Obama. The similar inscriptions can be seen on automobiles. And no window is broken and no one's car is demolished because of this – enjoying personal liberty did not endanger the freedom of others.

One evening the colleague from my group, completely astonished, called me to show me something. Namely, two blocks further, there was the gay-pride and for us, people from the Balkans, this was something that we have not met before. Besides the fact that we saw something new, we also saw something different – nobody threw stones at the crowd, and no harsh word was uttered.

This article would become too long if I continue to enumerate all the circumstances that made me realize the generosity of the common people, those that I met at the street, in the elevator, and who respected their own property and took care of their behavior towards each other.

And, whatever you think of American democracy, I hope that we will, one day, reach the one, that I have just described, in Bosnia and Herzegovina.

Jasmina F. Mehmedović, Tuzla
Prevod na engleski: Sabina Pstrocki
majet_99@yahoo.com

МИЛАНСКИ ЕДИКТ – КОЈЕ ВРЕДНОСТИ АФИРМИШЕМО?

Доношење Миланској едиктиа свакако је најзначајнији догађај за хришћанску цивилизацију, јер је хришћанство добило могућности да, као што се и десило, постане црква и да постане државна религија. Милански едикт је гарантовао право вероисповести, не само хришћанима, него и другим верским заједницама у Римском царству. Кроз рад Данијеле Грујић, објављен у часопису Религија и толеранција у броју 19. 2013. године, ујознала сам се дејалније са правно-политичким и филозофским смислом овој актиа, који представља ушмељење за верску толеранцију. У овом раду је, осим штоа, даша хронологија доношења и других, исто бијних, правно-политичких докумената који су претходили доношењу Миланској едиктиа, истакнућ је друштвено-историјски оквир у коме су актови доношени. Религијски плурализам у Римском царству је нешто што бих истакла као бијну чињеницу, која доприноси томе да Милански едикт има још већу тежину као правно-политички акт. У том правцу, можемо анализираћ значај Миланској едиктиа за верску толеранцију, али и за само хришћанство.

Имајући у виду да је 2013. година у којој се прославља 17. векова од доношења овог едикта, можемо разматрати шта се тачно прославља – хришћанство или верска толеранција, или обе ове вредности? Шта нам говоре истраживања друштвених наука о овој теми, каква је стварност у нашој држави, у којој се, према свему судећи, прави највећа прослава доношења овог едикта?

У нашој држави, слобода вероисповести је уставом загарантовано право. Али да ли, када говоримо о томе, наша држава може да се похвали да ово право не остаје само слово на папиру? На попису, право да се изјасни сваки појединац формално има, осим можда атеиста, који су навелико писали да им је ускраћено право да се изјасне као неверујући, као и форма упитника која ту могућност ни не наводи. Међутим, шта у стварности значи ако се појединац изјасни као адвентиста, баптиста, евангелиста, или некако другачије? Да би постојала верска толеранција и превазишла дистанца између верских заједница, неопходно је да се припадници различитих вероисповести интересују и упознају вере других.

Шта људи који врше нападе на верске објекте других верских заједница знају о верској заједници којој уништавају имовину, или дискриминишу, физички или психички узнемиравају чланове те заједнице? Која је разлика између насилникове верске заједнице и заједнице коју дискриминише? Сведоци смо многих догађаја, о којима сазнајемо из медија, да су верски субјекти учестали у нашој држави, што и не чуди, јер у држави влада „култура сиромаштва“ као вредносна оријентација, која подразумева специфичан си-

стем вредности и понашања човека, који се уобличио као реакција на депри-миран положај у међународним односима или односима између појединих класа унутар друштвене структуре. Разумети другог је могуће само кроз интеракцију са тим неким. Тако упознајемо другог, а упознајемо себе.

Верска толеранција и превазилажење верске дистанце, јесте нешто што можемо објаснити кроз симболички интеракционизам, теоријским правцем у социологији. Симболички интеракционизам представићу у неколико тачака. Прво, људско деловање је усмерено на ствари, али само ако те ствари имају неко значење. Друго, значења увек произилазе из наших интеракција са другим људима. Треће, људи интернализују значења која су научили, али их и модификују кроз интерпретативни процес. Четврто, људи свесно употребљавају симболе. Пето, људи постају хумани кроз друштвену интеракцију. Шесто, људи су способни да рефлектују сами себе, обликују своје делање и интеракције. Посебно је значајна наша способност да улазимо у интеракцију са самим собом, мидовским речима људи имају сопство. Седмо јесте да људи бирају циљеве с обзиром на то какве су животне ситуације.

Када ово повежемо са верском толеранцијом, причу о односима хришћана, који чврсто држе верску дистанцу бисмо могли да напишемо, узимајући за пример ислам, у компаративне сврхе, тако да покажемо како је битно да хришћанин себе упознаје преко ислама, и обрнуто, по принципу сопства у огледалу, концепта социолога Чарлса Хортонa Кулија. Тако ће симболи других заједница за нас имати позитивно значење, неће нам сметати употреба симбола, дистанца се може смањити, хуманизам може бити вредност коју свесно бирамо. Милански едикт, прослава његовог доношења, требала је више да послужи да се разбију предрасуде, да се прослави и афирмише верска толеранција, а не само хришћанство. Хришћанска већина (овде мислим посебно на Српску православну цркву која је орагизовала свечаности) је требала у овој години да се подсети да је некад била мањина, да се погледа своје сопство у огледалу. Док то не уради, у медијима ћемо и даље читати наслове о нарушавању права верских заједница које су мањинске у држави Србији. Ово је била прилика да се правни, политички и филозофски сми-сао Миланског едикта разматра у светлу савремених догађаја у нашој држави, али и на глобалном нивоу. Но, чини ми се да испред речи прилика треба додати пропуштена. У медијима није било простора за афирмисање вредности верске толеранције, већ је простор дат за критику финансијског аспекта прославе. У овом тексту нисам изнела своја размишљања о улози цркве као институције, секуларизацији друштва, као ни само питање вере, које је пре-васходно теолошко, а не друштвено питање.

Тара Рукеци, студенткиња III године
Филозофски факултет у Новом Саду
Одсек за социологију
Tara.rukeci@gmail.com

UPUTSTVO AUTORIMA

1. Radove namenjene objavljivanju u časopisu aplicirati na ceir.co.rs/ojs
2. Radove treba pripremiti u Wordu za Windows, font Times New Roman. Veličinu fonta podesiti na 11.
3. Uz rad treba dostaviti rezime, ključne reči i naslov rada na srpskom i engleskom jeziku.
4. Navesti godinu rođenja autora, naziv i mesto institucije u kojoj autor radi, kao i e-mail adresu.
5. Prilikom citiranja literature, potrebno je na kraju citata u tekstu otvoriti zagradu i u njoj upisati prezime autora, godinu izdanja i broj strane.
6. Na kraju teksta abecednim redom navesti sve citirane bibliografske jedinice. Knjige se navode sledećim redom: Prezime autora, ime autora, godina izdanja, *naslov knjige kurzivom*, mesto izdanja, naziv izdavača. Članak u knjizi se navodi sledećim redom: prezime autora, ime autora, godina izdanja, naslov članka, u: ... prezime (urednika), skraćena oznaka uredništva (u zagradi), *naslov knjige kurzivom*, mesto izdanja, naziv izdavača. Članak u časopisu se navodi sledećim redom: prezime, ime, godina izdanja, naslov članka, *naslov časopisa kurzivom*, godište, broj i broj prve i poslednje strane na kojima je članak objavljen.

Časopis ima i svoje internet izdanje koje se može naći na adresi:
<http://www.ceir.co.rs>

Časopis Religija i tolerancija se nalazi u bazi podataka
SCIndeks - Srpski citatni indeks

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. – 2013, br. 20 (jul./dec.) – Novi Sad : CEIR, 2013–. – 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

Зорица Кубурић, Ана Зотова , РЕЛИГИЈА И МЕНТАЛНО ЗДРАВЉЕ	185
Дејан Ђуричић , СОЦИОЛОШКИ ИНДИКАТОРИ ВЕРСКЕ ДОГМАТИКЕ У ИСТРАЖИВАЊУ РЕЛИГИОЗНОСТИ ГРАЂАНА СРБИЈЕ ИЗ 2010. ГОДИНЕ	215
Aleksandar S. Santrač , PHILOSOPHY OF HUMAN RIGHTS	241
Laslo Galus , NASTANAK I INTEGRITET KANONA NOVOG ZAVETA: FILOLOŠKO-ISTORIJSKA ANALIZA	253
Јелена Вукоичић , ФЕНОМЕН РЕЛИГИЈСКОГ ФУНДАМЕНТАЛИЗМА	277
Радмило В. Кошутић , АЛЕВИЗАМ КАО ФЕНОМЕН У ОКВИРУ ШИ'ИТСКОГ ИСЛАМА	301
Ана Милосављевић , СТО ГОДИНА АЛБАНСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ	321
Звездан Раичевић , ЛИЦЕ И НАЛИЧЈЕ МИЛАНСКОГ ЕДИКТА	331

PREDAVANJA

Академик др Владета Јеротић , МИЛАНСКИ ЕДИКТ ИЗАЗОВ СВАКОМ ЧОВЕКУ, ХРИШЋАНИНУ И ХРИШЋАНСТВУ НАРОЧИТО	347
--	-----

INTERVJU

Кристина Пантелић , ИНТЕРВЈУ СА ПРИПАДНИКОМ ДУХОВНОГ ПОКРЕТА ХАРЕ КРИШНА	353
Милица Бараћ , РАЗГОВОР СА СВЕШТЕНИКОМ СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ У СОМБОРУ, БРАНИСЛАВОМ ШИЈАЧИЋЕМ	357

PRIKAZI I OSVRTI

Милена Жикић , БИТИ ЖЕНА! СЛУЖИТИ ИЛИ ГОСПОДАРИТИ? РОБОВАТИ ИЛИ РАТОВАТИ?	363
Немања Д. Милиновић , РЕЛИГИЈЕ У СРБИЈИ И РЕЛИГИЈЕ У СВЕТУ	371

PISMA ČITALACA

Jasmina F. Mehmedović , NAVIGARE NECESSE EST, VIVERE NON EST NECESS	377
Tara Rukeci , МИЛАНСКИ ЕДИКТ – КОЈЕ ВРЕДНОСТИ АФИРМИШЕМО?	387

