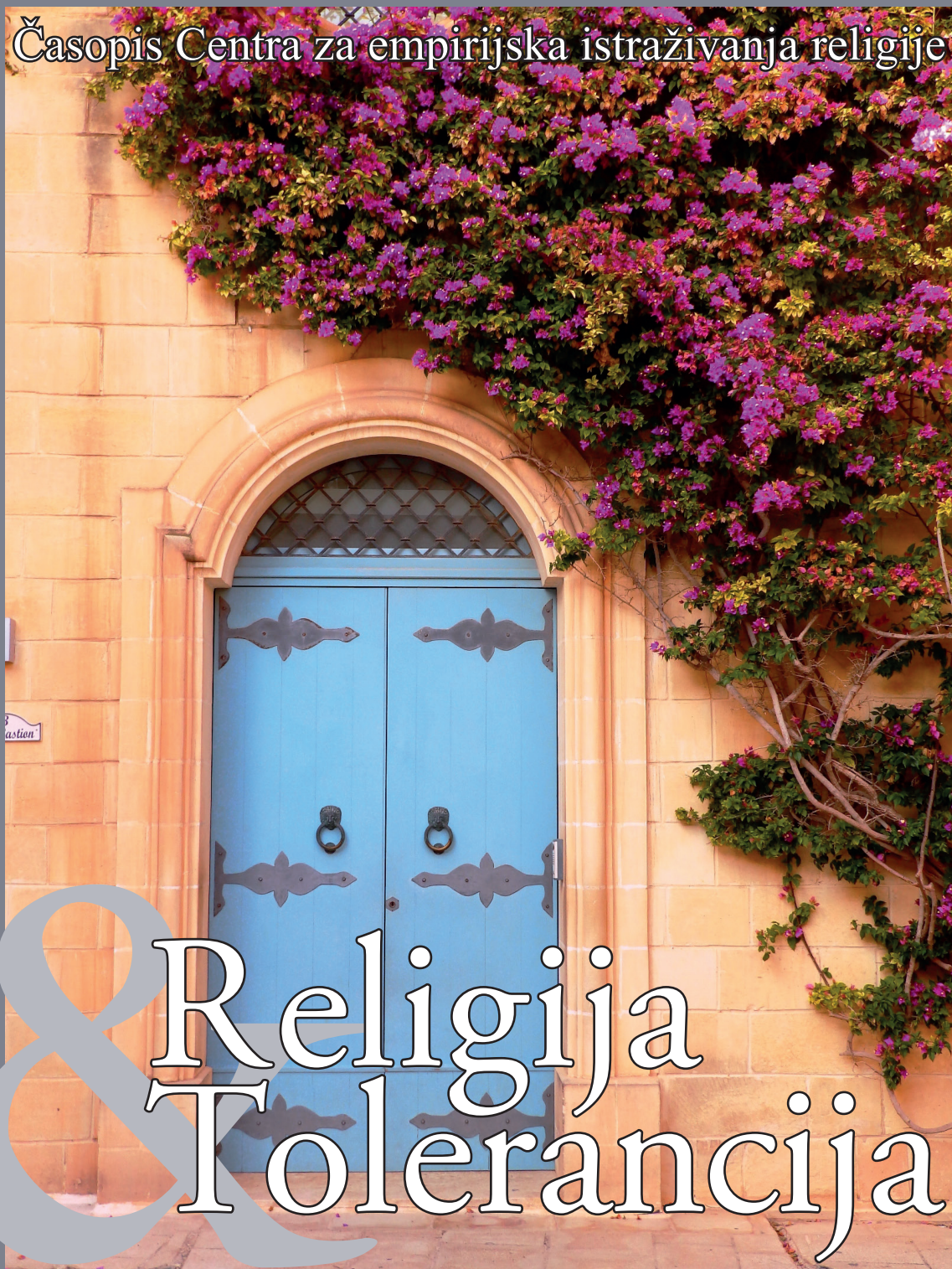


Časopis Centra za empirijska istraživanja religije



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

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

Glavni i odgovorni urednik:

prof. dr Zorica Kuburić, Filozofski fakultet, Novi Sad

Zamenik glavnog i odgovornog urednika:

dr Danijela Grujić, CEIR, Novi Sad

Izdavački savet:

prof. dr Đuro Šušnjić (CEIR, Novi Sad)

MA Ana Zotova (Univerzitet u Beogradu)

prof. dr Aleksandar Santrač (WU, Washington)

prof. dr Srđan Simić

Članovi uredništva:

prof. dr Dragoljub B. Đorđević (Univerzitet u Nišu)

prof. dr Milan Vukomanović (Univerzitet u Beogradu)

prof. dr Aleksandar Prnjat (Alfa BK univerzitet, Beograd)

prof. dr Zoran Matevski (Univerzitet u Skoplju)

prof. dr Ivan Cvitković (Univerzitet u Sarajevu)

prof. dr Sergej Flere (Univerzitet u Mariboru)

prof. dr Ankica Marinović (Univerzitet u Zagrebu)

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

prof. dr George Wilkes (University of Edinburgh)

prof. dr Miroslav Volf (Yale University)

msr Ljiljana Čumura (MSA - Malta Sociological Association)

Dizajn i kompjuterska podrška: Slobodan Blagojević

Fotografija na koricama: Lj. Čumura – Mdina, Malta

Časopis ima naučnu orijentaciju. Izlazi dva puta godišnje.

Tiraž: 300 primeraka

Štampa: Čigoja štampa, Beograd

Objavljivanje ovog časopisa omogućili su:

Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije

Ministarstvo pravde – Uprava 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 33

Novi Sad, Vol. XVIII, N° 33, Januar – Jul, 2020.

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

Editor in chief: Zorica Kuburić, PhD, University of Novi Sad

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

Advisory board:

Đuro Šušnjić, PhD (CEIR, Novi Sad)
Ana Zotova, PhD candidate (University of Belgrade)
Aleksandar S. Santrač, PhD (WAU, Washington)
Srđan Simić, PhD

Editorial board:

Dragoljub B. Đorđević, PhD (University of Niš)
Milan Vukomanović, PhD (University of Belgrade)
Aleksandar Prnjat, PhD (Alfa BK univerzitet, Belgrade)
Zoran Matevski, PhD (University of Skopje)
Ivan Cvitković, PhD (University of Sarajevo)
Sergej Flere, PhD (University of Maribor)
Ankica Marinović, PhD (University of Zagreb)
Nonka Bogomilova, PhD (Bulgarian Academy of Sciences, Sofia)
George Wilkes, PhD (University of Edinburgh)
Miroslav Volf, PhD (Yale University)
Ljiljana Čumura, MSc. (MSA - Malta Sociological Association)

English Reader: Roger Howarth

Designed: Slobodan Blagojević

Cover Photography: Lj. Čumura – Mdina, Malta

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

Number of copies printed: 300

Printed by: Čigoja štampa, Belgrade

The publication of this journal was made possible by the:
Ministry of Education, Science and Technological Development
Ministry of Justice - Office for Cooperation with Churches
and Religious Communities Republic of Serbia

SADRŽAJ

ISTRAŽIVANJA

Azra Kadić, RELIGIJSKI ODGOJ I OBRAZOVANJE U ODGOJNO-OBRAZOVNOM SISTEMU U BOSNI I HERCEGOVINI	5
Драгослав В. Ђуровић, О ПРОИЗВОЉНОСТИ ПОСТМОДЕРНИХ ИНТЕРПРЕТАЦИЈА	15
Ненад Д. Плавшић, ХРИШЋАНСТВО И КОПЕРНИКАНСКА РЕВОЛУЦИЈА	61
Борис Фајфрић, СТАРОЗАВЕТНЕ, НОВОЗАВЕТНЕ И РАНОХРИШЋАНСКЕ ОДЛИКЕ ЦРКВЕНИХ ОБИЧАЈА	83
Хади Катарина Перић, МЕД ИЗ ЛАЛИЋЕВОГ ВИНОГРАДА	107
Душица Ковачевић, ОДНОС ХРИШЋАНСКИХ ВЕРНИКА ПРЕМА ПРЕКИДУ ЖИВОТА ИЗ МИЛОСРЂА И САМИЛОСТИ ДАНАС ...	121
Ljiljana Ćumura, PREISPITIVANJE OPROSTA: KAKO OPROSTITI NEOPROSTIVO?	141
Милена Жикић, БУДИЗАМ	157

INTERVJU

Suzanne Vella, THE ROLE OF SPIRITUALITY IN HEALTHCARE	181
--	-----

PISMA I POUKE

Драгутин Бег, БОЖИЋНО ПРАЗНОВАЊЕ	187
Bernard Scicluna & Fr Jimmy Bonnici, LORD I NEED YOU, WHERE ARE YOU?	195
Konferencija MESTO STIDA I PONOSA U RELIGIJI, FILOSOFIJI I UMETNOSTI	197

TABLE OF CONTENTS

RESEARCHES

Azra Kadić , RELIGIOUS EDUCATION IN THE EDUCATIONAL SYSTEM IN BOSNIA AND HERZEGOVINA	5
Dragoslav V. Đurović , ON THE ARBITRARINESS OF POSTMODERN INTERPRETATIONS	15
Nenad D. Plavšić , CHRISTIANITY AND COPERNICAN REVOLUTION .	61
Boris Fajfrić , THE OLD TESTAMENT, NEW TESTAMENT AND EARLY CHRISTIAN CHARACTERISTICS OF CHURCH CUSTOMS	83
Hadži Katarina Perić , THE HONEY FROM LALIĆ'S VINEYARD	107
Dušica Kovačević , THE ATTITUDE OF CHRISTIAN BELIEVERS TO BREAK THE LIFE OF MERCY AND COMPASSION TODAY	121
Ljiljana Ćumura , RETHINKING FORGIVENESS: HOW TO FORGIVE UNFORGIVEN	141
Milena Žikić , BUDDHISM	157

INTERVIEW

Suzanne Vella , THE ROLE OF SPIRITUALITY IN HEALTHCARE	181
---	-----

LETTERS

Dragutin Beg , CHRISTMAS CELEBRATION	187
Bernard Scicluna & Fr. Jimmy Bonnici , LORD I NEED YOU, WHERE ARE YOU?	195
Conference „THE POSITION OF SHAME AND PRIDE IN RELIGION, PHILOSOPHY AND IN THE ARTS“	197

Azra Kadić
Bosna i Hercegovina
azra.kadic1@gmail.com

UDK: 37.014.523(497.6)
37.091.3:2(497.6)
Originalni naučni rad
Predat: 10.9.2019.

RELIGIJSKI ODGOJ I OBRAZOVANJE U ODGOJNO-OBRAZOVNOM SISTEMU U BOSNI I HERCEGOVINI

Rezime

Religijski odgoj i obrazovanje u Bosni i Hercegovini, multikulturalnoj i multietničkoj, je izuzetno značajan. Nastavni predmet „Vjeronauka“ u kome je zastupljen religijski odgoj i obrazovanje, je u osnovnoj devetogodišnjoj školi u Bosni i Hercegovini organiziran prema konfesionalnoj podjeli učenika. Pravo na slobodu vjeroispovijesti učenika je omogućeno nastavnim predmetom „Vjeronauka“, ali je time ujedno i postignuta podjela učenika prema vjeroispovijesti. Konfesionalni nastavni predmet „Vjeronauka“ je uspostavljen jedino za pripadnike Islama, Katoličanstva i Pravoslavlja. Pripadnici ostalih religijskih vjerovanja i nereligioznih ubjeđenja nisu prepoznati u odgojno-obrazovnom sistemu u Bosni i Hercegovini.

***Ključne riječi:** religijski odgoj i obrazovanje u Bosni i Hercegovini, model religijskog odgoja i obrazovanja u Hamburgu*

Uvod

Stvaranje građanskog društva koje počiva na jevrejskoj, kršćanskoj i muslimanskoj tradiciji je preduvjet za izgradnju mira na Balkanu. Promicanje mira, generiranje sistema vrijednosti putem političke komunikacije, ravnoteža između religije i sekularne države, pravo na vjeroispovijest kao ljudsko pravo, sloboda vjere i izražavanja i međureligijski dijalog su značajne odrednice država u tranziciji. Veliku ulogu od podjeljenog društva do društva različitosti ima religija u društvu u Bosni i Hercegovini.

Religijski odgoj i obrazovanje je vrlo značajan u savremenom društvu. On treba da služi uklanjanju podjela, jačanju međusobnog povjerenja, poštovanja i razumijevanja, njegovanju demokracije, mira, suživota i smanjenju religijske i etničke segregacije. Religijski odgoj i obrazovanje u državnim školama utječe na razumijevanje među religijskim zajednicama u sadašnjosti i budućnosti.

Religijski odgoj i obrazovanje je uzrok problema u multietničkim društvima jer doprinosi konfesionalnim podjelama. Ali, podcjenjivan je pozitivni potencijal religijskog odgoja i obrazovanja za društvenu koheziju i promociju razumije-

vanja među kulturama. Iako je definiran religijski odgoj i obrazovanje u Bosni i Hercegovini – primjena u odgojno-obrazovnom sistemu uzrokuje rasprave sa različitim stanovištima.

Kako organizirati religijski odgoj i obrazovanje u demokratskom, multikulturalnom i pluralističkom društvu u Bosni i Hercegovini? Kako razviti model religijskog odgoja i obrazovanja koji bi sadržavao odredbe međunarodnih dokumenata o ljudskim pravima koji bi omogućio suživot i utjecao na uzajamno razumijevanje u Bosni i Hercegovini? Na koji način religijskim odgojem i obrazovanjem pomoći učenicima da formiraju svoje konfesionalne kompetencije i da očuvaju svoj identitet? Kako postići da religijski odgoj i obrazovanje postane rješenje, a ne problem?

Religijski odgoj i obrazovanje u Bosni i Hercegovini

U Bosni i Hercegovini religijska opredjeljenost se izjednačava sa etničkom pripadnosti. U kontekstu Bosne i Hercegovine religijski identitet se preklapa sa etničkim identitetima. Postoji određenje: američki musliman ili arapski kršćanin, ali muslimanski Srbin ili bošnjački Hrvat ili pravoslavni Hrvat su kontradiktorni pojmovi u Bosni i Hercegovini. Ovo je razlog zašto je religijski odgoj i obrazovanje u Bosni i Hercegovini komplicirano odrediti.

Glavna razlika između Bosne i Hercegovine i zemalja regiona je da one imaju monoteističko/etničko društvo. Ostale religijske/etničke pripadnosti su u ovim zemljama u manjini. Bosna i Hercegovina je multikulturalno društvo. Ta multikulturalnost nastaje iz religijskih različitosti jer religije imaju prvenstvo u oblikovanju različitih identiteta. I ovo je razlog zašto je religijski odgoj i obrazovanje u Bosni i Hercegovini komplicirano organizirati. Religijski odgoj i obrazovanje u državnim školama u Bosni i Hercegovini se treba posmatrati kao prioritet u odlukama o odgoju i obrazovanju uopće.

Neophodno je poznavanje vlastitog religijskog identiteta da bi se iskazalo poštovanje prema drugim religijskim identitetima. Politikom identiteta u Bosni i Hercegovini stvaraju se odvojeni identiteti između tri dominantne religijske grupe zbog političkih ciljeva. Decentralizirani odgojno-obrazovni sistem doprinosi podjelama, a ideja izoliranih religijskih identiteta je politički prioritet u manipuliranju stanovništvom. Konfesionalni religijski odgoj i obrazovanje u državnim školama je institucionalizacija politike identiteta temeljene na nacionalizmu, etničkom i religijskom separatizmu. Religijski odgoj i obrazovanje u državnim školama zamijenilo je marksizam, kao moralni autoritet i način kontroliranja ra-

zvoja religijskih identiteta. Navedeno doprinosi kompliciranom određenju religijskog odgoja i obrazovanja u Bosni i Hercegovini.

Kontroverzna je uloga religije u odgojno-obrazovnom sistemu u Bosni i Hercegovini u kojem se kompleksni mehanizmi podjele vlasti zasnivaju na etničko-religijskim podjelama. Bosna i Hercegovina je država sa najvećom religijskom raznolikosti, ali i jedna od politički najpodijeljenijih zemalja u Evropi. Postojeći odgojno-obrazovni sistem Bosne i Hercegovine reflektuje unutrašnje podjele koje postoje i u religijskom odgoju i obrazovanju. Međureligijska netrpeljivost i predrasude su i dalje prepreke u procesu pomirenja u Bosni i Hercegovini. S obzirom na to da su glavne podjele maternji jezik i religija u bosanskohercegovačkom društvu, u odgojno-obrazovni sistem se reprodukuje podjela po jezičkim i religijskim osobenostima.

Diskriminacija uzrokovana trenutnim modelom religijskog odgoja i obrazovanja u Bosni i Hercegovini počiva na Ustavu Bosne i Hercegovine koji u svom integralnom dijelu sadrži Evropsku konvenciju o ljudskim pravima, ali ne obezbjeđuje mehanizme za zaštitu prava manjina. Zato demokratizaciju u društvu u Bosni i Hercegovini možemo posmatrati samo kroz perspektivu dominantnih religija. U Bosni i Hercegovini je prisutno državno doziranje religijskog odgoja i obrazovanja za religijske manjine. Tek sa uključenosti svih religija koje egzistiraju u Bosni i Hercegovini u religijski odgoj i obrazovanje u odgojno-obrazovni sistem se može izgraditi religijska tolerancija.

Religijski odgoj i obrazovanje u Bosni i Hercegovini egzistira od 1994. godine. Tada je usvojen „Plan i program religijskog obrazovanja za islamsku, katoličku, pravoslavnu, jevrejsku i adventističku religiju“ prema kome su vjerske zajednice vodećih konfesija: Islama, Katoličanstva i Pravoslavlja nadležne za kreiranje nastavnih planova i programa za nastavni predmet „Vjeronauka“ u osnovnim i srednjim školama. Vjerskim zajednicama je povjereno i angažiranje nastavnika koji će predavati ovaj predmet. Nastavni predmet „Vjeronauka“ predaju osobe koje imaju svršeni teološki, bogoslovni ili islamski fakultet. U praksi je organizirano konfesionalno vjeroučenje u dijelovima Bosne i Hercegovine u kojima je izražena pripadnost jednoj od dominantnih konfesija.

Nastavni predmet „Vjeronauka“ u Bosni i Hercegovini u kojem je zastupljen religijski odgoj i obrazovanje je podržan i odobren od strane vjerskih zajednica te prilagođen državnim zakonima i međunarodnim obavezama. Međutim, način na koji se provodi ovaj model religijskog odgoja i obrazovanja očituje zabrinutost zbog njegovog negativnog utjecaja na religijsku toleranciju, diskriminaciju manjina i neprilagođenost nastavnog plana i programa svim učenicima. Pre-

ma „Toledo uputama za nastavu o religijama i vjerama u državnim školama“: „... ovaj pristup je inkluzivan i služi kao mjera za jačanje povjerenja, koja ima za cilj unapređenje međureligijske tolerancije i razumijevanja. Njegov cilj jeste smanjiti moguće nesporazume i konflikte koji mogu proisteći iz nedovoljnog poznavanja vjera i kultura drugih ljudi, tako što će narednoj generaciji dati osnovno obrazovanje iz kulture i historije drugih religija.“¹ U Bosni i Hercegovini „Toledo upute za nastavu o religijama i vjerama u državnim školama u religijskom odgoju i obrazovanju“ nisu zastupljene.

Kako organizirati religijski odgoj i obrazovanje u odgojno-obrazovnom sistemu u Bosni i Hercegovini? Koji je model najprihvatljiviji za uvjete u Bosni i Hercegovini?

Postoji nekoliko rješenja: od sekularizacije odgojno-obrazovnog sistema na osnovu razdvajanja nadležnosti religijskih zajednica i države, do obaveznog uvođenja konfesionalnog vjerskog obrazovanja na svim nivoima odgojno-obrazovnog sistema. Model konfesionalne vjeronauke podrazumijeva da se vjerske zajednice brinu za nastavni plan i program, nastavni sadržaj, obuku nastavnika i njihovo licenciranje. Model nekonfesionalne vjeronauke podrazumijeva nastavni predmet religijskih studija i organizirao bi se kao izborna, dodatna ili vannastavna aktivnost. Ali, argument vjerskih zajednica je da prosvjetni radnici ne mogu da predaju ovaj nastavni predmet ukoliko nisu određene vjeroispovijesti. Model simultane nastave iz izborne vjeronauke i obaveznih časova religijskih studija podrazumijeva da je konfesionalna vjeronauka izborni nastavni predmet sa elementima građanskog odgoja i obrazovanja koji se nadograđuje na konfesionalni odgoj i obrazovanje koje se stječe u vjerskim zajednicama.

Izbor vrste religijskog odgoja i obrazovanja u državnim školama u Bosni i Hercegovini je izuzetno problematičan. Roditelji nemaju izbor npr. mogućnost biranja između dvije mogućnosti. U praksi je moguće samo birati konfesionalni nastavni predmet „Vjeronauka“ koji je obavezan kao nastavni predmet do kraja školovanja – ako se roditelji odluče za izbor. Učenici koji ne pohađaju konfesionalni nastavni predmet „Vjeronauka“ su bez alternative, iako je Zakonom suprotno propisano. Takođe, učenici koji ne izaberu konfesionalni nastavni predmet „Vjeronauka“ nisu zbrinuti u školskim prostorijama jer se časovi konfesionalnog nastavnog predmeta „Vjeronauka“ ne odvijaju na početku ili na kraju nastavnog procesa nego su zastupljeni i u sredini nastave. To doprinosi još većoj izdvojenosti, diskriminaciji i separaciji učenika koji ne izaberu da prisustvuju konfesionalnom nastavnom predmetu „Vjeronauka“ .

1 Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools

Religijski odgoj i obrazovanje u Evropi

Kako se primjenjuje religijski odgoj i obrazovanje u Evropi? Koji je model religijskog odgoja i obrazovanja zastupljen u tradicionalno demokratskim društvima? Kakva je praksa primjene religijskog odgoja i obrazovanja u multireligijskim državama?

Evropski pristupi religiji mogu se podijeliti na: religijski/konfesionalni odgoj i obrazovanje, obrazovanje o religijama i obrazovanje na osnovu religije/nekonfesionalni religijski odgoj i obrazovanje. Konfesionalni odgoj i obrazovanje se odnosi na podučavanje vjerskih obreda i vjerovanja sa svrhom religijske posvećenosti jednoj vjerskoj grupi. Nekonfesionalni religijski odgoj i obrazovanje se odnosi na izučavanje različitih religija i može biti zasnovan na tradicionalnim/konzervativnim ili liberalnijim interpretacijama religijskih tradicija. U odgoju i obrazovanju na osnovu religije učenici se navode na razmatranje o vjerskim i moralnim pitanjima.

Većina evropskih država ima zastupljenu religijsku nastavu u državnim školama (izuzetak su Slovenija, Albanija, Crna Gora i Francuska). Oblici religijskog obrazovanja su različiti i zavise od društveno-političkog uređenja države, vrste škole (općeobrazovne, stručne) i stepena školovanja (vrtić, osnovna, srednja škola). U Evropi postoji nekoliko modela organizacije religijske nastave: konfesionalni predmet obavezan za sve učenike, konfesionalni obavezni predmet sa alternativom nekog humanističkog predmeta i nekonfesionalni izborni predmet općeobrazovnog religijskog sadržaja.

U nekim zemljama (npr. Velika Britanija) s vjerskim zajednicama država zajedno učestvuje u pripremi i realizaciji nastavnog predmeta „Učenje o religijama“ / „Religijska kultura“ / „Historija religija“ (...). Odgovornost za organiziranje religijskog odgoja i obrazovanja u državnim školama imaju religijske zajednice, ali i država. U drugim zemljama (npr. Danska) država bez surađivanja sa vjerskim zajednicama određuje religijske nastavne sadržaje. U pojedinim zemljama (npr. Austrija, Švicarska i Belgija) postoje različite opcije religijskog odgoja i obrazovanja, a može se birati i alternativni predmet – etika ili filozofija.

Religijski odgoj i obrazovanje u Njemačkoj

U razvijanju religijskog odgoja i obrazovanja u državnim školama Bosna i Hercegovina treba da se u raznolikom evropskom kontekstu ugleda na neke modele religijskog odgoja i obrazovanja. Evropsko iskustvo treba da posluži kao vo-

dilja u kreiranju modela religijskog odgoja i obrazovanja pogodnog za Bosnu i Hercegovinu. Kako možemo osmisliti izvediva rješenja organizacije religijskog odgoja i obrazovanja? Kako je organiziran religijski odgoj i obrazovanje u odgojno-obrazovnom sistemu u Njemačkoj? Kako se u Njemačkoj definira, organizira i provodi religijski odgoj i obrazovanje u odgojno-obrazovnom sistemu?

Njemačka je država sa dugogodišnjom demokratskom tradicijom, pluralističkim društvom multireligijskog karaktera i kvalitetnim odgojno-obrazovnim sistemom. Upravo se određenje religijskog odgoja i obrazovanja kao najoptimalnijeg modela za Bosnu i Hercegovinu treba tražiti u Njemačkoj. U Njemačkoj je religijski odgoj i obrazovanje zastupljen u nekoliko oblika. Posebno će biti značajno izučiti na koji način će se nadograditi religijski odgoj i obrazovanje u ozračju prihvata prognanika iz Sirije u Njemačkoj.

Njemačka je država koja je uspjela da razvije pluralni identitet građana i integraciju u otvoreno društvo bez asimilacije i razdvajanja prema religijskim odrednicama. Državne škole u Njemačkoj su sigurno mjesto na kojem su svi učenicima afirmirani, bez obzira na njihovo vjersko ili sekularno porijeklo. Pojam duhovnosti obilježen je religijom, ali se odnosi i na moral, ljepotu i umjetnost i zastupljen je u religijskom odgoju i obrazovanju koji se primjenjuje u odgojno-obrazovnom sistemu u Njemačkoj.

U Njemačkoj postoji 16 kantona² koji djeluju decentralizirano i u uređenju odgojno-obrazovnog sistema, uključujući i religijsku nastavu. Religijski odgoj i obrazovanje su određeni članom 7, stavom 3 u Ustavu Njemačke.

Kanton Hamburg u Njemačkoj ima različit model religijskog odgoja i obrazovanja u osnovnim školama od drugih kantona u Njemačkoj. Način organizacije i realizacije religijskog odgoja i obrazovanja u Hamburgu je privukao pažnju i izvan granica Njemačke i ocjenjen je kao zadovoljavajuće rješenje.

Hamburg je drugi po veličini grad u Njemačkoj i broji oko 2 miliona stanovnika. Specifičnost Hamburga je u tome da je to multireligijski i multikulturalni grad. U njemu žive različite konfesije: 27% stanovništva je evangelističko, 10,7% katoličko i 62,3% pripada ostalim vjeroispovijestima. U njemu se govori stotinu različitih jezika. Grad Hamburg se definiše kao slobodni grad³ u kojem su nevažna religijska uvjerenja i u kojem svi ljudi različitog porijekla mogu živjeti zajedno.

U Hamburgu se zagovara religijski dijalog o religijskom odgoju i obrazovanju. Formirana je 1995. godine i međureligijska grupa predstavnika: Kršćan-

2 Pokrajina – Bundesland.

3 Freie und Hansestadt Hamburg.

stva, Judaizma, Islama i Budizma; akademskog osoblja sa Univerziteta Hamburg; Ministarstva za nauku i istraživanje i predstavnika škola nazvana GIR (Gesprächskreis Interreligiöser Religionsunterricht) koja kontinuirano djeluje. Ovo je jedinstvena inicijativa u Njemačkoj. Ona zagovara religijski odgoj i obrazovanje kao neophodan nastavni predmet koji bi pripremio učenike za život u multikulturalnom i multireligijskom društvu. Smatra se da se jačanje sopstvenog identiteta može postići upoznavanjem različitih identiteta.

U Hamburgu je nastavni predmet koji ima religijske osobenosti imenovan kao „Religijska nastava za sve“ („Religionsunterricht für Alle“) i obuhvata sve polaznike u odgojno-obrazovnom sistemu bez obzira na njihovu religijsku pripadnost. Dakle, učenici različitog porijekla se ne odvajaju na osnovu religije prilikom pohađanja religijske nastave. Ovaj model religijskog odgoja i obrazovanja podržavaju kreatori odgojno-obrazovne politike, političke stranake i većina religijskih grupa u Hamburgu.

Cilj religijskog odgoja i obrazovanja nije predstavljanje i proučavanje jedne religije nego svih religija koje su zastupljene u Hamburgu. Religija je definirana kao uvjerenje koje egzistira u susjedstvu, Hamburgu i u društvu u cjelosti. Smatra se da nije dovoljno tolerirati druge ljude različitog porijekla, vjeroispovijesti i jezika. Važno je naučiti respektirati one koji su drugačiji od nas. Stoga je religijski odgoj i obrazovanje važan ne samo kao pedagoško nastojanje nego i kao preobrazba učenika u građane. Ishodi religijskog odgoja i obrazovanja su saznanja o različitim religijama i dijalog učenika koji pripadaju različitim religijskim uvjerenjima. U Hamburgu su nastojali da ostvare religijsku reznovrsnost i oblikuju je kao novu ideologiju!

Formirana je „Akademija svjetskih religija“ (Akademie der Weltreligionen⁴) 2010. godine na Univerzitetu Hamburg koja omogućava izobrazbu vjeroučitelja koji će predavati nastavni predmet „Religijska nastava za sve“. Postoji i master smjer „Religija, dijalog i obrazovanje“ (Religionen, Dialog und Bildung), a 2013. godine je započet međunarodni istraživački projekat „Religija i dijalog u modernom društvu“ (Religion und Dialog in modernen Gesellschaften).

Zaključak

Bosna i Hercegovina u ozračju različitih modela religijskog odgoja i obrazovanja koji se primjenjuju u Evropi treba da izgradi svoj model koji bi bio zadovoljavajući za sve religijske skupine koje žive u Bosni i Hercegovini. Smatram

4 www.awr.uni-hamburg.de

da religijski odgoj i obrazovanje ne bi trebao da bude ograničen društvenim uređenjem nego bi trebao da se tretira kao evropsko naslijeđe. Od izuzetnog je značaja da se religijski nastavni predmet preformulira u sinkretistički i da se oblikuje u nastavni predmet koji uči o vrijednostima, kulturama, religijama i svjetonazorima. Religijski odgoj i obrazovanje u nastavnom predmetu treba da podstakne na upoznavanje učenikâ različitih religijskih ubjeđenja, doprinese uspostavljanju miroljubive koegzistencije u mjestu u kojem žive, u drugim državama, u Evropi i unaprijedi trepeljivost, toleranciju i razumijevanje koje nadilazi učioničke zidove.

Literatura

Schreiner, Peter (2013). Religious Education in the European Context. *Hungarian Educational Research Journal*, 4, 4-14.

Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools (2007). Warsaw: Organization for Security and Co-operation in Europe (OSCE).

Weisse, Wolfram (2013). Dialogical „Religious Education for All“ in Hamburg. *Pedagogiek*, 33, 166-178.

dr Azra Kadić

Bosnia and Herzegovina

azra.kadic1@gmail.com

RELIGIOUS EDUCATION IN THE EDUCATIONAL SYSTEM IN BOSNIA AND HERZEGOVINA

Summary

Religious education in multicultural and multiethnic Bosnia and Herzegovina is extremely significant. The subject "Religious Education", within Religious education, is organized in the elementary nine-year school in Bosnia and Herzegovina according to the confessional division of students. The right to freedom of religion for students was made possible through the subject "Religious Education", but as the result of that there is a division of students on the basis of religion. Confessional school subject "Religious Education" is established only for members of the Islam, Catholicism and Orthodoxy. Members of other religious confessions and atheists are not recognized in the educational system in Bosnia and Herzegovina.

Key words: *religious teaching in Bosnia and Herzegovina, model of religious education in Hamburg.*

мр Драгослав В. Ђуровић
Гимназија Врњачка Бања
dragoslav.djurovic@gmail.com

УДК: 316.7:165.75“19/20“
39:929 Леви-Строс К.
141.78
Оригинални научни рад
Предат: 20.11.2019.

О ПРОИЗВОЉНОСТИ ПОСТМОДЕРНИХ ИНТЕРПРЕТАЦИЈА

Поводом 10 година од смрти Клод Леви-Строса
(28. новембар 1908 – 30. октобар 2009)

Резиме

Циљ овог истраживања јесте једна од могућих интерпретација постструктурализма као једне од најзначајнијих појава унутар изв. постмодерне философије. Наиме, као главна одлика структурализма показује се произвољност интерпретације. Та произвољност резултат је олаког калемљења појмова и метода класичног структурализма у философији крајем XX века. Произвољност знака, као принцип лингвистике Фердинанд де Сосира, преко Клод Леви-Стросове структуралне антропологије, претворила се у произвољност интерпретације у постструктурализму. У овом истраживању произвољност је препозната у основи нове могућности интерпретације – преко изв. примитивних заједница код Леви-Строса, до интерпретације текста код Жак Дериде. Заправо то је одбацивање херменевтичке интензије за истином. Уместило тога, долази до мешања жанрова и философија све више претлаже да буде теорија усмерена на појмовно знање стварности, а све више постаје пракса нарација, у којој заочиће игра имагинације – као већина стварања новој смисла. Међутим, иако „ослобађање“ језика ослобађа философију и захтева за оштрим важењем. Рад не нуди одговор на питање шта ће се дешавати са таквом анти-философијом у будућности.

Кључне речи: *произвољност интерпретације, произвољност знака, постмодерна, структурализам, постструктурализам, структурална лингвистика, структурална антропологија*

„Ето ти твог славља!“

„Не разумијем, каквог славља?“, упита Алиса.

Бибели Дебели се презриво осмјехну. „Наравно да не разумијеш – док ти ја не објасним. Хтио сам да кажем: „Ето ти доказа који ће те нокаутирати!“

„Али ‘славље’ не значи ‘доказ који ће нокаутирати’“, успротивила се Алиса.

„Кад ја употребљујем неку ријеч“, рече Бибели Дебели прилично презривим тоном, „она добија оно значење које јој ја приписујем – и то у длаку!“

„Питање је“, рече Алиса, „да ли ви можете мијењати значење ријечи?“

„Питање је само ко је газда“, рече Бибели Дебели.

Алиса је била сувише збуњена да би ишта могла на то рећи, па је Бибели Дебели убрзо наставио. „Имају оне, нарочито понеке, своју ћуд – особито глаголи, они не дају да им дирнеш у њихов понос – с придјевима можеш радити шта хоћеш, али с глаголима, но ја излазим на крај са свима њима! Непробојност – то је моје начело!“

„А хоћете ли ми рећи, молим вас“, рече Алиса, „шта то значи?“

„Е, сад говориш као разборито дијете“, рече Бибели Дебели, веома одобровољено. „Под ‘непробојношћу’ сам подразумијевао да смо доста о томе разговарали, те би најбоље било да ми сад кажеш шта си наумила, јер не бих рекао да намјераваш овдје остати цијелог свог вијека.“

„Баш вам пуно та ријеч значи“, рече Алиса замишљено.

„Кад год задам некој ријечи тако пуно посла“, рече Бибели Дебели, „ја јој то посебно и платим.“

„Ох!“ рече Алиса. Била је сувише збуњена да би могла ма шта другог да каже.

„Ах, само да их видиш кад суботом увече почну да обигравају око мене“, настави Бибели Дебели, озбиљно вртећи главом, „знаш, кад дођу по плату.“

(Алиса се није усудила да га пита чиме их плаћа; па, ето, видите, не могу то ни да вам кажем.)

„Изгледа да вам тумачење ријечи полази за руком, господине“, рече Алиса. „Да ли бисте ми, молим вас, протумачили пјесму ‘Цврокоташ’?“ „Да је чујемо“, рече Бибели Дебели. „Ја вам могу објаснити све пјесме које су досад испјеване – а и многе од оних које неким случајем још нису.“¹

¹ Господар или газда језика – Бибели Дебели – лик је из романа „Алиса у свијету огледала“ (овде у издању „Веселин Маслеша“, Сарајево, 1984. стр. 67-68), оксфорског математичара XIX века Чарлс Латвиџ Доусон (Charles Lutwidge Dodgson), познатијег под псеудонимом Луис Керол (Lewis Carroll, 1832-1898).

Појављујући се осамдесетих година прошлог века у нашој философији, постмодерна мисао је већ у следећој деценији изазвала веома живе полемике. Чудно је да су критичари нагло ширење популарности постмодерне философије на овим просторима углавном препознали као симптом кризе нашег друштва тог времена. Захватајући све његове делове, у области духовности криза се наводно манифестовала поремећајем утврђених интелектуалних критеријума. Да нису у питању само спорадични (самим тим и небитни) случајеви, већ један много шири процес, сведочио је то што се у јавности наметала путем мас-медија, као преовлађујући начин бављења философијом код нас, некаква логореична реторика која се одликовала одбацивањем „*појмовне анализе, критичкој увида и елементарној познавања ствари*“.

У ствари, два су битна момента оваквих критика. Прво, да изворна постмодерна философија јесте веома инспиративан покушај да се доведе у питање философска традиција која фаворизује појам ума. Друго, да је наше прихватање постмодернизма у философији углавном било резултат философске необразованости која, снижавајући достигнуте стандарде теоријске културе, обесмишљава управо дело значајних постмодерних мислилаца као што су **Жан-Франсоа Лиотар** (Jean-Francois Lyiotard, 1924-1998), **Жак Деррида** (Jacques Derrida, 1930-2004) или **Ричард Рорти** (Richard Rorty, 1931-2007). Другим речима, да су они не баш склони мукотрпном интелектуалном раду дочекали својих пет минута. Прилика да се на лак начин дође до циља тако што ће игнорисати тешкоће са којима, због своје философске инфериорности, и нису у стању да се суоче. На сличан начин се треба решити и логичких и методолошких правила – прогласити их неважећим – ако су им уопште позната – или их пренебрегнути – под условом да су уопште свесни њиховог кршења.

Дакле, сумњичави су у нашој постмодерни видели једноставно превару у поређењу са поштеним и дуготрајним интелектуалним радом. Наводно су на ту превару лаковерни наивно пристајали. Наши тадашњи критичари постмодерне имали су велики респект према постмодерни као појави која је претходних и тих година изазвала значајно интересовање у европској, па и светској философској заједници. Нарочито се то поштовање исказивало према перјаницама постмодернизма (додуше, стицао се утисак да то пошто-

вање и није у потпуности искрено, већ је било изазвано страхопоштовањем према популарности и већ стеченом ауторитету Дериде и осталих), али се врло радо истицало, да и у философски значајнијим културама него што је наша, нестручни и неуки епигони извитоперују њихове основне ставове. Онда се, не без извесног задовољства, истицало да у домаћем издању то све добија гротескне облике, претећи да уништи и оно што је у постмодерној филозофији значајно, па су се онда те критике представљале и као одбрана изворне постмодерне од њене „вулгарне рецејџије“ код нас, која онда и ону прву, изворну, износи на лош глас.

*

Изгледа да се тадашње опште стање духа пре свега манифестовало у схватању те наше популарне постмодерне да папир трпи све. Несумњив доказ да је добар део тих домаћих текстова настао као плод философске необразованости била је врло уочљива **произвољност** како у тумачењу оригиналних ставова пре свега француских постмодерниста, тако и у наивном уверењу наших постмодерниста да термини којима се служимо у философском говору јесу очишћени од природних значења, да су они само празна имена којима се можемо поигравати по властитом ћефу. Ово последње није тумачено као оправдана реакција на сцијентистички заборав експресивне и прагматичке, а истицање искључиво денотативне функције језика, већ као неконтролисана дисеминација у домаћем, бруталном и неуком, прихватању деконструктивизма, која је водила у денотативну самовољу – произвољну и погрешну употребу философских термина.

Могло је деловати парадоксално, али програмски став постмодерне о превазилажењу субјектно центриране философије, као да је био претворен у апсолутизовање субјективности (чак релативности), бар у оној варијанти давања машти на вољу, односно препуштања „хировишој власитишосити“ или „рашивеној субјективносити“. Уместо да философски дискурс очисти од свега што је субјективно, а што би произилазило из оног програмског начела, домаћа популарна постмодерна, бар према нашим критичарима, углавном је нашу философију покушавала да очисти од „механизама кријичке рефлексије“, „арјументиативне одговорносити“, „интeрпретативне солидносити“ и прецизног одређивања појмова у погледу своје „информативне и аналитичке вредносити“. Тако је, наводно, домаћа постмодерна „незајажљива субјективносити“, пре свега због мањка теоријске образованости,

а избацујући испред себе, као амајлију која штити од свих могућих приговора, флоскулу о спонтаној теоријској продукцији, успела да створи мноштво страница у којима не постоји „ни минимум појмовне дисциплине и њој одговарајуће термилошке прецизности“. Иако је све то у почетку могло деловати само као раздрагана играрија, критичаре су плашиле теоријске и практичне последице које нису изгледале наивно. Та необавезујућа релативизујућа површност, претила је да са својим слабашним мисаоним способностима почне произвољно да поставља критеријуме и у „високој филозофској култури“.²

*

Замерајући домаћој постмодерни **произвољност интерпретације**, чини се да су критичари занемарили чињеницу да чак и оригинални постструктурализам (као тада најучљивија појава унутар постмодерне) носи у себи ту могућност, а што је последица уверења да философија престаје да буде теорија која претендује на опште важење и да нестанак великих философа као мајстора истине иде упоредо са нестанком философије као теорије усмерене искључиво на појмовно сазнање стварности. Њу замењују нарације, паралогијске мале приче, колебљиве теорије које, сасвим у духу **Клод Леви-Стросове** (Claude Levi-Strauss, 1908-2009) методе *домаће мајсторицања* (bricolage), треба да функционишу у једном тренутку и у једној ограниченој области, при чему врло лако могу пронаћи примену и бити накалемљене у неком сасвим удаљеном и другачијем подручју. У том процесу се дешава да резултати буду и неке веома чудне, чак наказне теорије, са којима оригинали једва да имају нешто заједничко. Не ретко и аутори тих оригиналних теорија имају потребу да се ограде од таквих хибридних бриколажних пачворк резултата. На пример, ако је постструктурализам, као најучљивију појаву унутар постмодерне, и његову вештину тумачења инспирисао Леви-Строс, преносећи резултате и методе структуралне лингвистике и стварајући структуралну антропологију, онда треба приметити да су сами лингвисти-специјалисти били скептични према оваквим покушајима философа постмодерне да се баве и језиком, односно према „*филозофском*

2 Ко жели да се подсети ових размена мишљења, али и духовитих, чак саркастичних коментара, може (поново) да прочита књигу покојног професора Слободана Жуњића *Службе мнемосини* чији је поднаслов *Полемике о самозабраву балканске филозофске свесни* (Издавач: Плато, Београд, 2007. године.), одакле су и парафразе и цитати наведени у претходним редовима.

прекомерном самопоуздању“ да говоре о језику (заправо о односу језика и мишљења или језика и стварности) сматрајући да је то немогуће без темељне лингвистичке обавештености. Да ли је то било поновно мерење философије аршином науке или философији корисно упозорење?³

Како било, код постструктуралиста ће се често наћи та **дивља** или **произвољна** употреба термина, сходно потреби, ситуацији и контексту. Тако Дериде, иако врло строго узима појмове којима се служи Леви-Строс, ипак тражи за своје текстове да не буду оставе готових појмова већ теоријска делатност која понекад користи појмове са непотпуно одређеним значењима.⁴

У ствари, та **произвољност** постмодерних интерпретација произашла је оним поступком преслободног калемљења теорија из једне научне области у философију, а из проблема који је у лингвистици иницирао **Фердинад де Сосир** (Ferdinand de Saussure, 1857-1913) својим говором о **произвољном** односу између означавајућег и означеног. То је, додуше, изазвало расправе и у лингвистици, али које су изгледа биле само термилошке, јер су за лингвисте те ствари прилично јасне. Наиме, де Сосирово истицање **произвољног** односа између означавајућег и означеног, временом је у лингвистици све више замењивано ставом да је значење **немотивисано**. Наравно, овде одмах треба напоменути да је у језику веза између означавајућег и означеног у принципу уговорна, конвенционална, али да је тај уговор колективан, записан у једном дужем временском периоду, јер је језик, како каже

3 Жорж Мунен: *Лингвистика и филозофија* („Бигз“, Београд, 1981. стр. 6-9, 151-152) „Јер нема сумње да је данас од свих појмова друштвених наука, најојаснија употреба лингвистичких појмова на основу њукој чињања; треба најпре експерименталним путем проверити да ли уместо ове појмове да применимо на необрађену лингвистичку грађу“. Ово је традиционални напад на „традиционалну филозофију“, како каже Мунен. Напад који је вероватно још актуелнији данас него што је био 70-их година прошлог века. Занимљиво је да ће и сам Леви-Строс на много места прихватати то одбацивање покушаја „традиционалне филозофије“ или метафизике да изводи своје теорије без обзира на истраживања емпиријских наука или са површним познавањем њихових резултата.

4 „Побринутим се о о темељним појмовима чињава историје филозофије, де-конституисајући их не значи подухватити се посла филолога или класичног историчара филозофије. Прошвином привиду, што значи без сумње најодважнији начин да се учини један корак изван филозофије... Дрући избор – и уверен сам да он више одговара стилу Леви-Строса – одгесан да се избеће оно што би могло бити неопходно у првом кораку, сајтојао би се у очувању свих њих старих појмова у порећку емпиријској открића, обелодањујући њу и њамо њихова ограничења: као орућа која још моју послужити. Више им се не придаје никаква вредност истинитиш икакво стироо значење и постојала би стирности да се они најуште у зидној ирилици, ако би се појавили дрући удобнији инструменти. Дојле, искористићава се њихова делимична ефикасност и употребувају се у сврху уништења старе машине којој припадају и чији су делови и сами“ (Жак Дериде: *Сигуритур, знак и игра у дискурсу хуманистичких наука*, у књизи Жак Дериде: *Бела мијологија*, „Братство-Јединство“, Нови Сад, 1990. стр. 139-140).

де Сосир, увек наслеђе. Слично ће и Леви-Строс тврдити да је лингвистички знак произвољан *a priori*, али да није произвољан *a posteriori*.

Међутим, пренесен у семиологију тај проблем је изазвао много нејасноћа, а изгледа и неспретних извођења последица. У сваком случају, чини се да би и философија, која се преко семиологије накалемила на лингвистику, морала да води рачуна о терминологији. Наиме, један систем је **произвољан** кад његови знаци нису засновани на основу уговора, већ на основу једностране одлуке (знак није произвољан у језику, али јесте нпр. у моди). Знак је **мотивисан** када је веза између његовог означеног и његовог означавајућег аналогиска.⁵

У сваком случају, на некакав чудан начин, **произвољност знака**, као принцип де Сосирове лингвистике, преко Леви-Стросове структуралне антропологије, претворила се у **произвољност интерпретације** у постструктурализму и то не само код епигона. Она је у основи је нове могућности интерпретације – преко тзв. примитивних заједница код Леви-Строса, до интерпретације текста код Дериде.

То да је језички знак произвољан, значило би да је произвољна свака конкретна комбинација ознаке и означеног. Самим тим нестају природне и нужне везе између њих. Наравно, постоје и изузеци: знаци који нису произвољни или барем не потпуно. Пре свега се мисли на случајеве ономатопеје, али и на оне речи код којих су нпр. значења два гласовна низа који чине ознаку тог знака (рецимо код неких сложених речи) у вези са означеним тог знака. И поред тога, језик ће бити означен као систем симбола тј. чистих знакова (знакова очишћених од природних значења). То значи да сваки језик садржи основне елементе, то су произвољни знаци, и разне процесе за комбиновање тих знакова.

Да је знак произвољан, јер нема суштинске везе између ознаке и означеног, јесте нешто што постоји и пре де Сосира. Његова заслуга је управо у упозорењу да та „произвољност“ не значи да ознака зависи од слободног избора говорећег субјекта. Човек се својим рођењем налази у друштву у коме се задесио изванредан број знакова који се заиста конвенционално употребљавају, али његова моћ да промени једном установљени знак је никаква. Дакле, могло се десити да се уместо речи „сат“ употребљава реч „рат“ за ознаку предмета који нам показује тачно време, али како се то није деси-

5 Тако ће Ролан Барт говорити о произвољним или немотивисаним системима с једне и произвољним или мотивисаним системима с друге стране (Ролан Барт: „Књижевности, митологија, семиологија, „Полит“, Београд, 1971. стр. 350-353)

ло, сва настојања једног човека да уведе ову реч за исто означено биће узалудна, па био он и Бебели Дебели. То се, додуше, може десити, говор се заиста мења, али је то много сложенији и дуготрајнији процес. Треба нагласити још једном да произвољност овде треба да говори о „немотивисаности“ ознаке у односу на означено, тј. да нема у стварности са њим некакву природну повезаност.

Из тога се не може извести закључак да је је језик, због произвољне везе ознаке и означеног – номенклатура – један низ имена која ми сасвим слободно и произвољно бирамо и придајемо објектима и појмовима који постоје пре тог наводног именованја. Да није тако уверава нас обичан покушај учења страних језика или поступак превођења неког текста са једног језика на други. Називи појмова или предмета једног не могу се просто заменити називима другог језика. Суочени смо са чињеницом да тек језик артикулише, организује свет, и то сваки језик на свој начин⁶. Наравно, речи једног језика могу мењати своја значења, али то само значи да иза тих речи стоје, не унапред дати, већ променљиви и непредвиђени појмови који варирају од једног до другог стања језика.

Ако је потпуно произвољан однос између ознаке и означеног и ако не можемо навести зашто би било нужно да нека ознака стоји за један одређени, а не неки други појам, може се закључити да један појам не садржи никакво посебно својство које би га издвојило као означено једне ознаке. Нема суштинског језгра значења које би једно означено морало садржати и задржати да би било право означено неке ознаке.

Из чињенице о произвољности односа између ознаке и означеног, тј. да нема ни општеутврђених појмова ни општеутврђених ознака, следи да су произвољни и означено и ознака, а зато што су такви они су у потпуности релациони или диференцијални ентитети. Међутим, ознаке ипак употребљавамо на општеприхваћен начин, а то одређује „*колеktivна навика*“ или „*конвенција*“.⁷ Свако изражајно средство које се употребљава у једном друштву (де Сосир наводи пример клањања некадашњих Кинеза пред

6 У филозофији која се бави питањем језика, овај став се истиче код Вилхелм фон Хумболта (Wilhelm von Humboldt, 1767-1835), али добија на популарности средином XX века као „Ворфова хипотеза“ или „Сапир-Ворфова хиптеза“. Наиме, Бенџамин Ли Ворф (Benjamin Lee Whorf, 1897-1941), чији је учитељ био америчког лингвиста немачког порекла Едвард Сапир (Edward Sapir, 1884-1939), тврдио је да лингвистичке структуре нашег матерњег језика одређују и наше виђење не-лингвистичког света, чак толико да неке мисли изражене у једном језику, не могу бити правилно схваћене од стране оних који говоре неким другим језикоом.

7 Фердинанд де Сосир: *Општи лингвистика* („Нолит“, Београд, 1989. стр. 86)

својим сувереном) не постаје обавезно зато што има неку природну вредност, већ зато што иза њега стоји друштвено правило.

Сваки језик тако ствара различит скуп означених. То му омогућава особина да поседује дистинктивне, а самим тим и произвољне начине организовања света у појмове или категорије. Нпр. две врсте гласовних низова: „*fleuve*“ и „*riviere*“ у француском и „*river*“ и „*stream*“ у енглеском – представљају потпуно различиту артикулацију појмовне равни. Оно што нам из тога произилази јесте могућност да на основу тих дистинкција покушамо да те поделе појмова света у неком језику схватимо као вештачке и случајне. Наравно, сваки језик има могућност да говори о водама које теку. Различити су начини на које ћемо класификовати реке. При томе ни за један од критеријума, било да је то величина, пловност, дубина, кривудаваост, правац у коме теку, не може бити бољи или гори од осталих. Једноставно, језик произвољно бира своје ознаке (гласовни низови „*fleuve*“ и „*riviere*“ представљају ознаке у француском, али не и у енглеском језику). Што је још важније, један језик потпуно по својој вољи може да изврши поделу читавог спектра појмовних могућности. У претходном примеру је, значи, битније то што је и организовање појмова уз помоћ оних ознака потпуно различито у два језика.

Ако су важне дистинкције, онда управо због тога свака посебна језичка јединица има чисто релациони идентитет. Тај проблем идентитета у лингвистици показује да и за ознаку и за означено важи исто. Као што и једно означено, нпр. неки жути предмет, није самосталан појам који би на неки тајанствен начин био једном за увек одређен специфичним карактеристикама које би чиниле његову суштину, већ је жуто оно што није плаво, бело, црвено итд. (дакле, одређујемо га користећи релације са свим осталим називима који сачињавају његову границу), такав је случај и са сваким другим означеним. Захваљујући томе што је знак произвољан, а то је зато што је резултат раздвајања континуума и класификовања ствари по нахођењу сваког језика посебно, не можемо га схватити као самостални ентитет већ као део система, у овом случају језичког система који је означен, како је речено, као систем чистих знакова, односно симбола.

Слично се показује и за било који исказ који узимамо као јединствену језичку јединицу. Гласови који се производе нису исто што и ознаке. Гласови варирају, а ознака је апстрактна јединица коју не ваља мешати са низом гласова које стварно производимо. Ако се запитамо о природи те јединице, принуђени смо да покушамо да пронађемо онај распон у коме би стварни произведени гласови могли да варирају, а да их ипак сма-

трамо верзијама исте ознаке. И као у случају жуто означеног и овде се показује да произведени звуци не поседују неко својство које би, наводно, представљало њихову суштину. Дозвољено је варирање док не пређу границу која их спречава да се помешају са контрастним звуцима. Дакле, де Сосирово схватање је да у једном језичком систему постоје само разлике без позитивних одређења.

Да не би било забуне, на какве се овде разлике мисли? Речи два језика се не разликују као ствари. Ознака и означено нису ствари у том смислу. Једна ознака, нпр. она коју у српском језику представљамо као „сат“ није, наводно, одређена неким посебним звуцима за њено изговарање. Језик је такав да се и стварни звуци разликују од случаја до случаја, па би се чак један језик, у овом случају српски, могао уредити тако да се звуци које ми сада употребљавамо када изговарамо „сат“ могу користити уместо „рат“, и обрнуто. Дакле, не постоји суштина језика која би тиме била нарушена. Језичке јединице би се изражавале другачије, али у основи то остају исте јединице, односно остају исте разлике и што се тиче ознаке и што се тиче означеног. Тако ће и језик остати исти. Један исти језик би остао чак и када се ознака не би уопште изражавала звуцима, већ нпр. визуелним симболима.

На крају треба рећи да та произвољност у ствари произлази из проблема који је у лингвистици изазвао расправе које су, изгледа, биле само терминолошке, јер су за лингвисте те ствари прилично јасне. Пренесен у семиологију, тај проблем је изазвао много нејасноћа, а можда и неспретних извођења последица. Наиме, де Сосиров говор о произвољном односу између означавајућег и означеног временом је у лингвистици све више замењиван ставом да је значење немотивисано. Наравно, уз поновну напомену да је у језику веза означавајућег и означеног у принципу уговорна, конвенционална, али да је тај уговор колективан у једном дужем временском периоду. Због тога де Сосир каже да је језик увек наслеђе.

У сваком случају, чини се да би и философија, која се преко семиологије накалемила на лингвистику, морала да води рачуна о терминологији (додуше, изгледа да не мора). Наиме, један систем је *произвољан* кад његови знаци нису засновани на основу уговора, већ на основу једностране одлуке. Како рекосмо, знак није произвољан у језику, али јесте нпр. у моди. Да поновимо, знак је *мотивисан* када је веза између његовог означеног и његовог означавајућег аналогична и зато можемо да имамо произвољне и мотивисане системе с једне, и непроизвољне и немотивисане системе с друге стране.

1.

Леви-Стросов метод и целокупнан научни рад (а по угледу на структуралну лингвистику) могу се схватити као основ са које постструктуралисти улазе у полемику са класичном херменеутиком. Та полемика се заснивала на дилеми да ли је философија, или шта ће бити: теорија усмерена на рационално, истинито сазнање стварности, или – пракса нарација. Међутим, такво питање сугерише следеће: ако су философске интерпретације неког проблема паралогичке, ако представљају упоредну положеност нарација, малих прича које не претендују да буду истините, парадигматске, и које се супротстављају науци као једној великој причи или метадискурсу, онда таква философија не мора уопште ни бити изложена у облику теорије. Али ако једна философија мора бити изложена у облику теорије (мада је теорије могуће схватити на мноштво различитих значења), јер само тако може ступити у философски дијалог и уз помоћ разлога важења доказана као истинита или неистинита, то ова друга могућност – пракса нарација – и није философија, већ више симптом пораза философије или њеног нестанка.

Међутим, да ли је то само вештачки створена дилема? Ситуација коју не познаје ни философска ни научна пракса? Давно су већ у оптицају виђења која не инсистирају превише на истинитости или лажности теорија. Међутим, иако сваки озбиљни научник--практичар као и теоретичар науке зна да највише на шта може претендовати једна теорија јесте да буде вероватна⁸, ипак се унутар игре науке подразумева питање истинитости или лажности једне теорије. У том случају теорија мора бити представљена у облику исказа. Другачије речено, ко претендује да производи научне исказе мора то чинити у игри доказивања и оповргавања денотативних исказа.

Међутим, одговор на питање да ли је једна теорија исказ или не, био потврдан или одричан, не мора бити искључиво рационалан. Друго, тешко да постоји озбиљан научник или теоретичар науке који би теорију, нарочито своју, схватао искључиво на један начин. Чак и када су у питању емпијска етнографска истраживања, то не може бити потпуно јасно. Суочени смо са чињеницом да може постојати чак и слагање у погледу предмета истраживања, затим скоро увек и слагање у погледу формалне логике, као и слагање у вези са чињеницама које се могу утврдити научним поступком –

8 Видећемо да ће Леви-Строс својој структуралној антопологији признати само могућност долажења до резултата који могу бити једино вероватни. Наравно, у времену у коме је уобичајено изједначавати хипотезе и теорије, тешко да и једна наука дозвољава више говор о апсолутној извесности.

а да се ипак јави различито мишљење, нарочито у погледу тумачења чињеница. Узрок те разлике обично је подела између научника-истраживача и кабинетских научника. Разлика се јавља и када је у питању припадност различитим интелектуалним традицијама. Наравно, разлике су често узроковане и различитом употребом појединих речи. Све у свему, избор за рецимо инструменталистичко схватање теорије тешко је бранити само рационалним аргументима. Шта бисмо уосталом могли да наведемо као разлог зашто смо прихватили мишљење да су теорије логички инструменти – који нам служе да организујемо наше искуство, да унесемо неки ред у чињенице грубог искуства (тако да ми можемо говорити о успешности неке теорије у остваривању ових циљева, али не можемо говорити о истинитом организовању и класификовању ствари), дакле да теорије нису искази, већ да припадају другој категорији језичких израза – сем да се такво схватање показало плоднијим у даљем раду, мање ограничавајућим, смелијим. При томе, можемо навести мноштво разлога за и против и једног и другог схватања, а да то не промени много научну праксу.

Шта је са Леви-Стросовим теоријама? Он би теоријом могао назвати своје као и радове других етнолога, али и описивања и објашњења света онаква каква постоје у тзв. примитивним мислима, јер у оба случаја постоји тежња за објективним знањем.⁹ Наравно, може се расправљати о статусу различитих теорија, али изгледа да је то могуће само са једног одређеног становишта које у том тренутку заузимамо. Нпр. заступници логичког позитивизма (без обзира на блиску везу класичног структурализма са позитивизмом) сматрали су да су Леви-Стросове теорије више или мање бесмислене, зато што не одговарају поменутом критеријуму реалистичког схватања теорија – не може се утврдити да ли су истините или лажне. Не само да их је немогуће подвргнути једној ригорозној провери због тренутне мањкавости, већ оне нису ни у принципу проверљиве. Сва она сила етнографских примера коју он наводи више је један реторички орнамент, средство уверљивости, а никако доказ теорије. Потпуно свестан индуктивне заблуде емпијских етнографских истраживања, у зависности од тренутних потреба за-

9 Клод Леви-Строс: *Дивља мисао* („Нолит“, Београд, 1978. стр. 40; али је томе је посвећено и цело прво поглавље: *Наука о конкретном*). Самим тим се одбацује функционалистичко тумачење (Бронислав Малиновски) „да једино крчање *йразној сјомака йодсјиче йримишйвце да се иншјересују за йошјемске биљке и живошйше*“, тј. да су апстрактно мишљење, именовање ствари и схватање код „урођеника“ подстакнути само егзистенцијалним потребама. Насупрот томе, *Дивља мисао* је требало да покаже да употреба апстрактних речи није у зависности од интелектуалних способности (мерених западњачким критеријумима) већ да зависи од различитог степена интересовања.

ступаће овакво или онакво схватање теорије. Да ли његови „научни докази“ иду даље од приче, нарације у Лиотаровом смислу? Знајући да је етнографска литература „хировита“, ¹⁰ он ће је ипак нештедимице користити. Наравно, када му буде потребно позиваће се на своја теренска искуства и замераће противнику у полемици да је само теоретичар, али ће други пут, суочен са савеснијим и ригорознијим теренским истраживачима, тврдити да тако добијени подаци и нису неки доказ. Биће у праву у оба случаја.

Налазимо специфичну ситуацију у делима овог етнолога као и у статусу његових текстова. Из тих радова избија жеља да њихови резултати, као и начин долажења до њих, заслуже ознаку научности. Етнолошким теоријама, сматраће Леви-Строс, научну озбиљност и објективност обезбеђује повезивање са структуралном лингвистиком Роман Јакобсона за коју верује да је у том тренутку једина од свих друштвених и хуманистичких наука која се може мерити са егзактним и природним наукама. Ту се очигледно прихвата следећа претпоставка. Природне науке се узимају као критеријум научности и као парадигматски случај потпуно извесног знања. Читав склоп у коме се такве науке налазе (реална и све више остварена тежња да се у потпуности овлада предметом истраживања; метод који одговара предмету и који је изграђен на тако солидним основама да наш начин истраживања даје сасвим задовољавајуће резултате; могућност вршења експеримената; одвојеност истраживача и његовог предмета) омогућава нам да природним наукама придамо, с правом, назив егзактности. Једина наука која међу не-природним може бити сврстана у претходну групу јесте лингвистика. Подразумева се да смо је подвргли критеријумима преузетим од природних наука. Што се свих осталих друштвених и хуманистичких знања тиче ми их, како тврди Леви-Строс, називамо наукама само захваљујући једној „семантичкој фикцији“ и „филозофској илузији“, а да за то немамо никакво оправдање. У том подручју, под именом науке пролазе многобројне активности, од којих сасвим мало има научни значај. Евентуално ће се то право придати малобројним дисциплинама (економија, демографија, етнологија) и то ако им дозволимо да не морају испуњавати баш све критеријуме. Нпр. етнологија није успела да оствари јединственост у погледу начела, што су лингвисти већ остварили. Очигледно, Леви-Строс ће своје радове убројати бар делимично у област научних истраживања, тј. међу она малобројна и, како ће он рећи, „авангардна“ истраживања у друштвеним и хуманистичким наука-

10 Клод Леви-Строс: *Структурална антропологија 2* („Школска књига“, Загреб, 1988. стр. 219)

ма, која су право да буду науке избориле тиме што су „очиио *трансиозиције линвистичке методе*“.¹¹ Лингвистика је, према томе, једина успела да формулише позитиван метод, да упозна природу чињеница подвргнутих њезиној анализи, као и да, први пут међу друштвеним наукама, формулише нужне односе.¹² Очигледна је тежња Леви-Строса да на легитиман начин уђе у игру науке, тј. у оно што ће Лиотар назвати „*прајмајшика научној знања*“.¹³ Зато ће Леви-Строс толико инсистирати на методу који поседује позитивне особине прецизности и брижљивости, наслеђеном од америчке етнологије (мада ће јој замерити то што је превише емпиријска), сматрајући да је и то боље од неке „*несиурне друштвене метафизике*“.¹⁴ Тиме се Леви-Строс показује и као доследан ученик Марсел Моса¹⁵ који је управо и желео да етнологију претвори у пуноправну науку (додуше, само делимично ако то и у Леви-Стросово време етнологији није до краја успело). Занимљиво је да Леви-Строс чак прецизира време када је Мосу то наводно пошло за руком (око 1930). С обзиром да ће себе Леви-Строс сматрати Мосовим настављачем, поучно је зато обратити пажњу на оно што је Мос, по мишљењу свог ученика, морао да уради остварујући свој пројекат: да протера „*ионекоја метафизичкој демона*“, да заштити етнологију од „*ледених вејрова дијалектике, од њмљавина сиолоизма, од муња антиномија*“. Не треба заборавити да је *Погручје антропологије*¹⁶ првобитно било Леви-Стросово наступно предавање на катедри за социјалну антропологију, које је одржано на *College de France* 1960. године. У њему ће он утврдити да је оснивање катедре за социјалну антропологију заправо представљало обнављање катедре Марсел Моса. Ту Леви-Строс говори о линији која води од њега преко Моса до Емил Диркема¹⁷. (Видећемо нешто касније да је и то у функцији озакоњења властитог знања као научног). Што је најважније, овај антрополог (кога Леви-Строс

11 Исто, стр. 267-276

12 Клод Леви-Строс: *Сирুক্তурална антропологија 1* („Стварност“, Загреб, 1989. стр. 39-41)

13 Жан-Франсоа Лиотар: *Постмодерно сјање* („Братство-Јединство“, Нови Сад, 1988. стр.42-47)

14 Клод Леви-Строс: *Сирুক্তурална антропологија 1* („Стварност“, Загреб, 1989. стр. 104) Све време ћемо истицати ту Леви-Стросову потребу да своју мисао позиционира међу егзактним наукама, далеко од „метафизичких демона“, али не желећи да је сведе само на ниво емпиријског етнографског истраживања.

15 Марсел Мос (Marcel Mauss, 1872-1950), француски социолог, пресудно утицао на Клод Леви-Строса. Сестрић Емил Диркема.

16 Клод Леви-Строс *Сирুক্তурална антропологија 2* („Школска књига“, Загреб, 1988. стр. 1-30)

17 Емил Диркем (Emile Durkheim, 1858-1917), под утицајем позитивизма Огист Конта, најпознатији је француски социолог XIX и почетка XX века.

сматра својим непосредним претходником) морао је да уведе један емпиријски став, превладавајући тиме Диркемову одбојност према етнографским истраживањима. Сада насупрот теоретичару долази до изражаја посматрач. Као методско начело тај захтев је био у реду. Теже га је било спровести.

Зашто се Леви-Строс толико упиње да пронађе себе у низу научника (етнолога, антрополога, социолога) и да докаже научност свог метода па чак, делимично, и резултата? Зато да би ушао у ону игру познату на Западу као наука, он своје теорије, тј. своје исказе, мора учинити таквим да буду прихватљиви као научни. А да би то били морају испунити одређене услове, тј. морају задовољити извесна правила игре. Дакле, пошиљалац таквих исказа (у овом случају Леви-Строс) мора бити у стању не само да производи исказе (који се односе на предмете), а могу да буду проглашени истинитим или неистинитим, тј. да производи оно што се обично назива сазнањем, већ мора говорити истину у вези са референтним, односно мора имати способност да докаже то што прича, али и да оповргне сваки противречни исказ који се односи на исту ствар. Према томе, као што је раније наглашено, ко претендује да производи научне исказе мора то чинити у игри доказивања и оповргавања денотативних исказа. Због тога се Леви-Строс труди да своје теорије учини и таквим да их можемо прогласити истинитим или неистинитим, наводећи аргументе, доказе са општим важењем, и за једно и за друго. Из истог разлога предмети о којима пише морају бити доступни посматрању. Али, видећемо да ту немамо посла са ентитетима који су доступни било каквом посматрању. Леви-Стросове структуре задаће и њему, али и критичарима и настављачима, много проблема. Стављајући себе у низ великих имена етнологије, он верује да ће његов научни говор успети да продре у научну заједницу у којој ће се одлучивати да ли сваки од тих исказа припада или не припада језику који стручњаци сматрају одговарајућим, знајући да су и истинитост исказа и меродавност његовог даваоца, као критеријуми научности, „*подвринути сагласности колективна једнаких по компетенцији*“.¹⁸ Колико у свему томе успева? Питање можемо поставити и на следећи начин: да ли Леви-Строс само симулира науку и научност. У складу са Жан Бодријаром тврдимо, не да се претвара да су његове теорије научне, већ да он изазива симптоме научности, и на тај начин, с обзиром да брише границе између стварне науке и оне симулиране, виртуелне, он укида и границе научности. У томе постструктуралисти морају да му буду захвал-

18 Жан-Франсоа Лиотар: *Постмодерно сјање* („Братство-Јединство“, Нови сад, 1988. стр. 34-44)

ни. Оно што ужасава етнологе који у Леви-Стросовим теоријама виде производе врло непоузданих вредности јесте сазнање да, и поред све бесмислености, етнографска истраживања често потврђују његове конструкције.¹⁹ Ту као да његова генијалност, песничка надареност и маштовитост тријумфују над науком. Рекли бисмо да им уопште и није био циљ да се ухвате укоштац са научним сазнањима, већ да покажу да наука јесте само један од могућих начина виђења света, чак стварања новог света и новог смисла, ни бољег ни горег од осталих.

2.

Како Леви-Строс користи етнографске податке? Чему они служе? Одговор је – да их не доводи у питање – сем када њему то одговара. Симптоматично је да овај француски етнолог полази од малих, окамењених друштава, која се готово и не развијају, нама врло непознатих и далеких, и у просторном и у сваком другом смислу. Као поуздане научне податке ми прихватамо и његове, као и извештаје са терена било ког другог етнолога. Као филозофи и лаици углавном не сумњамо у Леви-Стросове и сличне резултате тих наводно непосредних и детаљних посматрања људског понашања на терену. Придајемо им достојанство научних доказа. Ипак, игра науке би нам дозвољавала да и њих, као научно релевантне информације, не прихватамо без скепсе²⁰.

Наравно, он сам је свестан да су нам многи од тих првобитних описа примитивних заједница стигли од „освајача занесених својим открићем, с једним систематичним карактером“ који оне вероватно нису имале.²¹ Заиста, много пута ћемо имати посла и са невероватним догађајима. Једини савет који Леви-Строс даје јесте да су се те ствари могле догодити²². Тре-

19 Наравно, треба се сетити Карл Поперовог упозорења да је научне хипотезе веома тешко довести до потпуне извесности само наводећи чињенице које им иду у прилог. Управо због тога ће он Ејеров и Карнапов принцип конфирмације (потврђивања) теорија претварити у принцип фалсификације (оповргавања) теорија.

20 Бар судећи по првом правилу Декартове методе за правилну и поуздану употребу људског разума.

21 Клод Леви-Строс: *Стируктурална антропологија 1* („Стварност“, Загреб, 1989. стр. 108)

22 Тако се Леви-Строс смешта у ону линију философије која своју маштовитост дугује Платону. Честити Атињанин се потрудио да сазнамо много о Сократу, можда и мало више од онога што се Сократу заиста дешавало и свакако много више од онога што је Сократ заиста говорио. Онима који су му замерали да је превише давао својој фантазији на вољу када је писао о Сократу, могао је одговорити тај славни потомак још славнијег претка, мудрог и поетски расположеног Солона – да

ба поверовати да су се оне догађале некад у неким другим околностима, у крајњем случају да припадају подручју искуства.²³ Чак и ако у директном контакту са тзв. урођеницима етнограф наиђе на два могућа објашњења или тумачења једног догађаја, признаћемо да су то два једнако прихватљива и истинита приказа.

Вероватно је постојао битан разлог зашто је само на првих дванаест страна *Дивље мисли*²⁴ наведено преко двадесет и пет имена различитих „*џосмајрача из новијеј доба*“, „*биолоја*“(?), „*истраживача*“, путника са својим „*романираним ојисима*“ и „*огломцима из својих њујних бележница*“, па чак (?) и етнолога „*специјалиста*“. Наводимо их редом, како се јављају у тексту, верујући при томе да би њихов евентуални некадашњи скуп тешко могао уз себе да придода само епитет „научни“. Дакле: Боас, Краузе, Хенди, Малиновски, Ресман, Конклин, Р.Б.Фокс („*један биолој*“), Смит, Бероуз, Стертивент, Фрејк, Вокер и Силан, Марсел Гриол, Робинз, Херингтон, Фреир-Мерекко, Е.Смит Бауен („*у једном једва нешто мало романираним ојису*“), Гилгс (један „*специјалиста*“), Хендерсон, Спек, Зелењин, Леб, Симпсон, Флечер, Ибер и Мос, Евенз-Причед.

Још више ће нас својом шароликошћу излудети списак разних људских група са готово свих континената. Ту су спојени етнологи „*пријатељи са Маркиских острва*“; староседеоци Хаваја; Фанги из Габона; Ханунуо урођеници са Филипина; њихове комшије Негрито урођеници из племена Пинатубо (односно, једна пигмејска популација са Филипина); па њихови земљаци са југа Филипина, племе Субануна; ту је и једна „*заостала њујулација са острва Риу-Киу*“; Африку ће у овој гужви представљати „*неке њујулације из Северне Родезије*“, тј. урођеници „*из Баловала и северних њокрајина*“; а за њима гомила Индијанаца: најпре Тева Индијанци из Новог Мексика, Коахула Индијанци – становници „*једној њусињској краја на јују Калифорније*“, племе Семинола, Хопи Индијанци, Навахо Индијанци, а онда „*Индијанци са североистока Сједињених Држава и Канаде*“, односно Наскапи, Микмак, Малецит и Пенобскот Индијанци (ови последњи су, прецизности ради, из државе Мејн); а да би све било забавније нашло се и нешто „*народа из Сибира*“: Ителмени и Јакути, Осети, Бурјати, Ојроти, Казаси, Калари; и нешто мало Руса: сургутских, сибирских и оних са Алтаја.

је то могло да буде тако, чак и ако није било. Јер, није битно да ли је прича истинита, већ чему нас може поучити.

23 Исто, стр. 169

24 Клод Леви-Строс: *Дивља мисао* („*Нолит*“, Београд, 1978. стр 37-48)

Занимљиво је да су према тим резултатима скептични управо они који су са Леви-Стросом колеге по струци, тврдећи да је за његов рад постајало карактеристично то што се он све више или чак искључиво служио резултатима посматрања других аутора. То је библиотечки рад, нешто као прекопавање по старим текстовима. При томе он верује и сведочанствима о друштвима која у то време и не постоје, а и сами поматрачи тих заједница углавном више нису живи. Било каква провера је сасвим искључена (наравно, провера о којој говоре посебне науке). Запитајмо се: да не потичу (а често и не потичу) од научника, и да нису коришћене (а често и нису) тзв. „научни“ методи и технике долажења до резултата, да ли би ти подаци имали сличну „научну“ релевантност као и она чувена таксиномија којом почиње Мишел Фукоова књига *Речи и ствари*?²⁵ Фуко ће признати да је та књига настала захваљујући Борхесовој причи *Аналитички језик Цона Вилкинса* (уосталом, читав овај постмодерни тренд се у Америци везивао за *фантастични реализам* Хорхе Луис Борхеса), у којој он цитира наводну кинеску енциклопедију у којој пише да се животиње деле на: „а) оне које припадају Цару, б) миришљаве, с) припитомљене, д) мале свиње, е) сирене, ф) чудовишта, г) ње на слободи, х) оне које су укључене у ову класификацију, и) које се узбуђују као лудаџи, ј) безбројне, к) нацртане шанком кичицом од девине глаке, л) et caetera, м) које су сломиле крчај, н) које из даљине личе на мухе“. Изузетан пример класификације која крши сва правила класификације, додуше према мерилима мисли „која има наше године и нашу географију“. Оно што је у тој кинеској (Борхесова Кина и говор о њој – има ли исту „познато“ као и приче о тзв. примитивним заједницама код Леви-Строса?) класификацији немогуће мислити јесте алфаветски поредак (а, б, с, д,) који међусобно повезује поједине категорије. Оно што изазива чуђење код нас јесте управо оно што је као извор филозофског чуђења навео још Аристотел – појава *реда* и тамо где га не очекујемо, тј. где би *неред* (ентропија, хаос) био нормалнији или уобичајенији. Да ли је то карактеристика и структурализма (без обзира да ли му додали префикс „пост“) да проналази *структуре* и тамо где их „*поглед који не би био добро наоружан*“ не види?

На трагу овог Борхесовог текста, каже Фуко, јавља се сумња да погрешан поредак није најгори *неред*, већ је то „*неред у коме блистају фрагменти великог броја могућих поредака без закона и геометрије, фрагменти хејеро-клијној*“, односно да су ствари распоређене на тако различитим местима да им је немогуће пронаћи заједнички именитељ. „*Хејероидије узнемирују*

25 Мишел Фуко: *Ријечи и ствари* („Нолит“, Београд, 1971. стр. 59)

сиурно збої шїоїа шїїо оне шїајно минарају језик, јер сїречавају да се именује ово или оно, јер разбијају заједничке именице или их исїреїлићу, јер унаїријед разбијају "синїиаксу", и шїо не само ону која консїруише реченице неїо и ону која се мање исїољава и која "држи заједно (једне уз друїе или једне їрема друїима) ријечи и сївари". Као да постоји култура која бића, ствари, појаве не распоређује на начин којим је нама могуће да именујемо, говоримо и мислимо. Али, чији је начин правилан? Чије су класификације истинитије? „Кад ми наїравимо једну разумну класификацију, кад кажемо да їас и мачка личе мање неїо два хрїа, без обзира да ли су оба їриїишїомљена или намирисана, без обзира да ли їрче као лудаци, или су разбили крчаї, каква је онда основа на којој шїакву класификацију можемо уїврдїиїи са їуном сиурношїу?“ Заиста, све научне класификације су вештачке.

За каквим поретком се овде трага? Поредак се може појавити као емпиријски ред који је дат сваком човеку, али и као оно „шїїо се сїварима даје као њихов унуїрашњи закон, шїајна мрежа која їовезује њихове међусобне їоїлеге“. У овом другом значењу користе овај појам научне теорије и интерпретације философа када разлажу зашто уопште постоје неки општи пореди. Између ове две крајности постоји и трећа могућа употреба појма поредак. То би онда био „фундаментїални кодекс једне кулїуре“ који, управљајући језиком те културе, њеним начинима опажања, вредновања, размене итд. фиксира на самом почетку за сваког од нас емпиријски ред на који ћемо се позивати и у коме ћемо се пронаћи“. То су їиисїеме за Фукоа, односно губинске сїрукїуре за Леви-Строса. Тај поредак ће бити и најтежи за анализу.²⁶

Због свега овога, као научно прихватљиви, ти етнолошки описи Европи чудних људских заједница и производа, вероватно су и осиромашење и обогаћење стварног живота тих тзв. примитивних људи. Сам Леви-Строс је тога свестан. Тако ће он рећи да се покушај објашњења развоја и разлика међу цивилизацијама завршава суочавањем са толико сложеним и неповезаним узроцима – да су скоро несазнатљиви (и практично и теоријски) и уз то са неизбежним искривљавањима када су у питању технике посматрања. У тзв. примитивном друштву, као и у односима са суседним културама, постоји читав један неразмрсив чвор сачињен од мноштва, у најбољем случају, једва видљивих нити. Да се разреши тај чвор, био би потребан огроман подухват: целокупно и трајно етнографско проучавање друштва које посматрамо, као и његове околине. Ако се замисли величина целокупног

26 Исто, стр. 60-64

„аитарайа“ за свеобухватно и трајно посматрање таквог предмета истраживања, постаје јасно да је то немогућ задатак. Уз то се јавља још једна тешкоћа које је Леви-Строс свестан – свест о себи самих истраживаних друштава. То је проблем и при истраживању много ужих подручја: и то како при истраживању тих изолованих и нестајућих друштава (ту етнографска посматрања по правилу ометају неотклоњиве промене које у тој среди ни изазива присуство самог, за те људе страног и необичног, научника), тако и при анализи савременог друштва (испитивачи јавног мњења знају колико само то испитивање управо мења усмереност јавног мњења и то тако што се у групу која се испитује уводи један чинилац који до тада није постојао – свест о себи).

Проблеме које је имао Леви-Строс имају сви етнологзи који се баве директним прикупљањем података на терену. Један од најчувенијих, Малиновски²⁷, препоручујући методска правила теренског истраживања истиче да истраживач мора себи да обезбеди добре услове за рад. То значи да треба живети без других припадника своје културе, непосредно међу „урођеницима“. У условима таквог природног повезивања, насупротив слушају када је „урођеник“ само плаћени извор обавештења, много се лакше, сматра Малиновски, схвата тај „примитивац“ са својим обичајима и веровањима.

Леви-Строс углавном верује етнографским подацима, као што се и његовим резултатима ранијих истраживања придаје важност веродостојног сведочанства, нарочито од стране оних који нису стручњаци. Међутим, антрополози су склони да тим његовим саопштењима признају, судећи о њима савременим професионалним стандардима, незнатне резултате? Оно што му специјално мемерају јесте његов обичај да, износећи те податке, пише аутобиографски роман. У таквом тексту Леви-Строс као посматрач добија више места од људи које посматра и испитује. Због тога стручњаци ове његове анализе прихватају пре као неку поетику социјалне антропологије него као теорију у било ком научном смислу. Чак су у стању да наведу извесна места где овај француски етнолог ради произвољно, здраворазумски, са ноншалантном плиткошћу, без потребне стро-

27 Бронислав Малиновски (1884-1942) пољски антрополог, оснивач функционализма. Иако је дипломирао физику, под утицајем Фрејзерове „Златне тране“, у антропологију уводи технику опсервације са партиципацијом или, другим речима, живот у друштву које испитује. Због тога га сматрају утемељивачем етнографије. Стицајем околности, Први светски рат проводи међу доморочима на Тробријандским острвима, а своја истраживања изложио у делу „Арјонаујин Зайданои Пацифика“.

гости, где изводи апсурдне и очигледно погрешне закључке и уопштавања. Ипак, таквих очигледних „грешака“ нема превише. Могли бисмо их дозволити јер не би претерано сметале. Његове колеге етнологе мучи нешто друго. Шта је са остатком његовог рада? Има ли и ту више поезије него научне анализе? Око једне средишње теме врло ефектно се обједињује све остало. Као да је та средишња тема она особина истраживаних предмета која нам служи као критеријум класификовања ствари. При томе морамо имати на уму да се тај процес класификовања сећања обично дешава у условима удобног присећања о ономе што се десило и то у тишини радног кабинета. Тада на сцену ступају психолошки закони симетричности и одабирања појединих случајева. То не говори у прилог научне објективности. Учени читалац добија утисак да је приморан да се бави не домородачким већ Леви-Стросовим умом.

Може се ићи и даље. Не само да Леви-Строс чини произвољности у анализи тзв. примитивних друштава већ и себе произвољно смешта на оно место које њему одговара у низу својих претходника (које немилосрдно „фризира“) и савременика. Он се заиста често позива на своје претходнике (Фрејзер, Боас, Диркем, Мос). Наћи ћемо и имена која нису везана за етнологију. У чему је проблем? У томе што његове колеге нису примећивале много сличности, па чак и нимало, између тих наводних духовних предака и његових подухвата 60-их година прошлог века.

3.

Леви-Строс се измигољи из свих шаблона у које покушавамо да га сместимо. Читање његових дела заплиће нас међу графиконе, табеле, шеме сродничких система и Леви-Стросове полемике. Има ли икаквих критеријума којима би дело Леви-Строса могло бити вредновано или он сам уноси нова мерила у начину заједницу, тако да то дело постаје критеријум? Можда га најбоље можемо окарактерисати као „*јосебан облик митологије нашег времена*“, као бунцање „*које је у себи кохерентно*“,²⁸ као „*шаманистичко јоворење неизрецивог*“,²⁹ што су уосталом све његови изрази. Ствара се утисак да је илузиониста, али не варалица. Он верује у своје радове. Симулира, али се не претвара. Можда ћемо најприближније оценити његов рад ако каже-

²⁸ Клод Леви-Строс: *Симболистичка антропологија 2* („Школска књига“, Загреб, 1988. стр. 253)

²⁹ Клод Леви-Строс: *Симболистичка антропологија 1* („Стварност“, Загреб, 1989. стр. 194)

мо да та његова вербално-опсенарска вештина, као и његове генерализације приликом постављања хипотеза, нису ни у ком случају адекватно средство за откривање истине (ако је њему уопште пало на памет да се тиме бави) већ само улаз у један свет где је све могућно, а ништа поуздано.

Он је визионар. И као сваки визионар, тешко препознаје чињенични свет који добро види свако невизионарско око, али зато он прозира оно што је иза овог видљивог света. За њега је разумевање процес којим се своди један облик стварности на неки други, невештом оку невидљиви свет (у суштини, метафизички захват, ма колико се Леви-Строс труди да избегне „метафизичке демоне“). Схватљиво је зато да оваква реалност, коју бисмо назвали најочигледнијом, за њега у ствари никада не може бити права стварност. У односу између разума и чулног опажања, чини се да је Леви-Стросу ипак више стало до алгебре могућности него до емпиријске чињенице.

Као етнологу који у својим истраживањима проучава тзв. примитивна друштва, те заједнице представљале су парадигму онога што је суштинско за целокупни људски род. Међутим, ако обратимо пажњу на те тако описане људе, онда нам личе, тако редуковани и сведени, на ликове из маште, а њихов свет у некој другој димензији, изван свакидашњег. Тешко да би иједан прави антрополог препознао у томе своје уобичајено радно подручје.

Ако се Леви-Строс и бавио теренским радом на почетку своје каријере, то никако није било у складу са важећим етнографским техникама. Неколико недеља (колико је могло да износи његово најдуже задржавање на једном месту) није му омогућавало да научи локални језик и да тако непосредно разговара са информаторима. Сетимо се само јадиковања Малиновског о сопственој изгубљености, несналажељу и немогућности да крене у истраживање, баш због непознавања језика. Леви-Строса као да то не мучи. Наравно, он доста дугује англоамеричкој социјалној антропологији, али се задовољава, када су теренски подаци у питању, да их добија из друге, чак треће руке, када се та сведочанства већ разликују од извора. У каснијем раду, иако се састоји у врло неразумљивом описивању карактера и обичаја, одликоваће се он прецизношћу и систематичношћу. То је један врло пажљив поступак. Али, емпиријска сведочанства су сумњива, а због тога и оно доцније мирише на произвољност у коришћењу тих података. У томе је Леви-Строс на трагу *Злајне ђране* и оне линије у етнологији која се, од Фрејзера³⁰, а за разлику од Малиновског, не труди превише да директно упоз-

30 Џејмс Џорџ Фрејзер (James George Frazer, 1854-1941), шкотски антрополог, најпознатије дело „*Злајна ђрана*“.

на живот тзв. примитивних народа о којима пише. Ипак, поред свих својих мањкавости теренског рада, када су у питању теренска истраживања Леви-Строс ће допуштати само критику својих колега, стручњака за теренски рад, а одбациваће критику Жорж Гурвича³¹, као чистог теоретичара који се, како каже Леви-Строс, никада није одважио на дескрипцију или на анализу било ког конкретног друштва.

Уз то, краткотрајно бављење једном људском групом, намамило је Леви-Строса у замку пребрзог разумевања неке друштвене групе. У ствари, разлика између првобитног модела функционисања једног новог примитивног друштва, који ствара истраживач на почетку свог рада, најчешће уз помоћ локалних тумача, обично већ после неколико дана, и доцнијег модела који научник ствара после неколико месеци (чак неколико година у случају Малиновског) сада понекад и са знањем језика људи које посматра, таква је да од оне прве слике готово ништа не остаје. Схватање структуре и функционисања појединих делова као и друштва у целини – биће пут са непрекидним рачвањем, бескрајност интерпретације, увек ново читање.

Зашто бисмо веровали да Леви-Строс то не зна? Као да из читавог његовог рада избија уверење да, ма колико се бавио једном примитивном заједницом, етнограф остаје странац који не разуме Другог, заувек непознатог и различитог, бар делимично; да ће етнографово разумевање функционисања те заједнице бити увек његово тумачење, тако да ће Леви-Строс, као потпуно изванредан, прихватити тај првобитни модел иако је састављен од предрачуна посматрача.

Ако нам већ дубина улажења у испитивани предмет не гарантује већу веродостојност у каснијем извођењу закључака, јасно је зашто Леви-Строс не посматра претерано критички ни материјал свог теренског истраживања, али ни податке других. Као да у свему томе он види у крајњем случају само једну причу која као и свака прича носи у себи и са собом само једну дозу вероватног. То има још једну последицу. Унапред се ствара једна слика, једна хипотеза, једна теорија, а онда се врло лако из оне хрпе вероватних, али увек и недовољних сведочанстава – ископа неки „доказ“ који може бити веома сумњиве вредности. Могуће је те податке дотерати или, једноставно, употребити тако да се уклопе у логички унапред прорачунате оквире. С обзиром да свака таква прикупљена чињеница³² носи у себи нужно и је-

31 Жорж Гурвич (1894-1965) професор социологије на Сорбони. Пореклом Рус.

32 Леви-Строс ће бити свестан да је интерпретација чињеница најтежи задатак етнологије, као и да је „свака коректна дефиниција знанствене чињенице осиромашење ви-

дан субјективни моменат, као и да зависи од система вредности који са собом доноси истраживач, као и од очекивања са којима се креће, али и да, по угледу на структуралну лингвистику, добија значење само у систему разлика у коме је посматрамо, односно унутар модела којег стварамо – сваки податак који би могао противречити теорији може бити заобиђен као непоуздан или, једноставно, преокретнут у доказујући, а не оповргавајући случај.

Треба се присетити да Леви-Строс по свом првобитном образовању јесте философ и правник, а не етнолог. Сасвим у складу са правном науком, он наступа пре као адвокат који је ту да брани свој случај, а врло мало или никако као научник у трагању за истином. Питање је, поновићемо опет, да ли савремена наука (којој је Леви-Строс веран) уопште и трага за сазнањима која би одликовала општост и нужност или јој је свако сазнање само мање или више вероватно, самим тим несигурно. И да ли теорије, којих се држимо и које бранимо схвата као истините или лажне или само као оне које раде и оне које не раде, дакле подвргнуте неким другим критеријумима прихватљивости, као што су плодност, смелост, тежина последица, лепота итд.

Дакле, Леви-Строс је философ-адвокат, а уз то, да ствар буде још забавнија, и песник. Свакако, он не одговара оном спољашњем критеријуму поете, не пише стихове, али сав његов став према гласовима, значењима, комбинацијама и пермутацијама језичких елемената одаје његову песничку природу. Чини се да већ и легендарне *Митолојике*, оним што представљају – логике мита – и својом сврхом (сазнањем тајанствене унутрашње повезаности управо таквих митских логика и других врста логика) представљају подручје поетског. Ако је тако, постаје јасан циљ Леви-Стросовог вратоломног начина образлагања. Намамити читаоца у најзабаченије просторе својих скривених осећања. У том изазивању емоција, као и сви визионари, Леви-Строс јесте прави мајстор. Могло би се рећи да задатак његове прозе и јесте да покуша да опредмети то, чини се, неодредиво искуство

4.

Ако погледајмо његово схватање структуре и структуралне методе, схватићемо да је и сам Леви-Строс свестан свих тих проблема. Он је научник који пуно поверење има у структуралну лингвистику и математику.

дљиве збиље“ (Клод Леви-Строс: *Структурална антропологија* 2, „Школска књига“, Загреб, 1988. стр. 270).

Управо треба пренети резултате структуралних истраживања из лингвистике у проучавање тзв. примитивних друштава. У томе Леви-Строса води нада да ће таква наука, као што је Јакобсонова лингвистика, моћи да пружи, још несавршеном етнолошком истраживању, моделе метода и решења.

Какво је његово схватање структуре? Пре свега, треба истраживања која се служе овим појмом разликовати од оних која се тичу проучавања друштвених односа, које никако не треба мешати са правим предметом антропологије. Појам структуре се не односи на емпиријску стварност већ на „моделе“ који су конструисани према тој емпиријској датости.

Разликовањем друштвене структуре од друштвених односа, ове друге треба схватити као сировину у којој ћемо обликовати модел, који треба да буде један начин представљања друштвене структуре. Она тако није „свеукупности друштвених односа“³³ у друштву које посматрамо, али истраживања структуре не можемо ни издвојити изван осталих друштвених чињеница,³⁴ она немају своје специфично подручје. Дакле, у друштвеној структури, посматраној на спољашњем нивоу, постоји нешто више или нешто дубље од друштвених односа. Леви-Стросов закључак је да је то „структура, њој стављена пре односа“.³⁵ Према томе, етнолог мора познавати односе унутар заједнице коју проучава, али прави предмет структуралне анализе морају бити управо ови модели који су један начин представљања друштвене структуре. У чему се састоје такви модели?

Изгледа да морамо, слушајући Леви-Строса да говоримо о два нивоа. Први је онај који обухвата посматрање чињеница и проналажење метода који би морао да омогући коришћење чињеница за конструисање модела. Други он назива „експериментисање њомоћу самих модела“, а под тим подразумева све поступке помоћу којих се могу упознати реакције модела на промене и помоћу чега се могу упоредити различити модели. Тиме се брише наводна супротност између она два нивоа: етнографског посматрања (које је увек конкретно и индивидуално) и структуралних истраживања (најчешће апстрактних и формалних). Између тих нивоа не постоји непремостив јаз,

33 Клод Леви-Строс: *Структурална антропологија I* („Стварност“, Загреб, 1989. стр. 272-273)

34 Исто, стр. 302. „Какве су чињенице?“ је за структурализам питање које је „прво на које треба одговорити и које налаже сва остала“.

35 Леви-Строс ће увидети сву парадоксалност ситуације у којој се налази структурална антропологија. На први поглед она је успела да се попне на ниво праве науке, тј. пошло јој је за руком да изолује чињенице које су истог типа као и оне које су омогућиле „теорији стварности и теорији комуникације“ да их проучавају на један потпуно научан начин. У исто време, те чињенице се показују или као сувише малобројне или у условима који етнологу не допуштају да их упоређује уз довољну сигурност (Исто, стр. 311-312).

већ су то само две етапе у истраживању. Показује се блискост и неопходност оба захтева, оног етнографске дескрипције (који се формулише као „*брига за конкретну појединост*“) и тежње ка општости (која долази до изражаја при изради модела). Ипак, морамо водити рачуна да обе етапе са својим императивима поседују и посебна правила истраживања. Зато се етнографски рад мора састојати од прецизног и тачног посматрања и описивања, а то подразумева и одбацивање „*теоретских предрасуда*“³⁶ које кривотворе природу и значај чињеница, а у најгорем случају подразумева разумевање тих предубеђења, а онда, према том разумевању, и реинтерпретацију чињеница.

Насупрот оваквом поступку који води тежња ка најпрецизнијем и најтачнијем опису једне заједнице³⁷ (опис мора бити јединствен, узимајући у обзир све критеријуме научног посматрања, као и све познате сметње и извитоперења посматрања уопште) други ниво омогућава мноштво различитих модела³⁸ који су zgodни, сваки на свој начин, да се опише или чак објасни неки феномен или група феномена.

Да ли се на овом месту може говорити о најбољем моделу описивања и објашњавања? Леви-Строс говори о најбољем или истинитом моделу. Даће чак и критеријуме његовог препознавања. Мора бити најједноставнији, затим се мора користити само оним чињеницама које се разматрају и мора бити свеобухватан, тј. мора да објашњава све. Посебан проблем, видели смо, јесте да се сазна које су то чињенице. Наравно, подразумева се да један модел и пре него што уђе у игру упоређивања где се одређује његова адекватност и истинитост, мора поседовати и одређене особине, како би уопште представљао структуру. Пре свега, модел мора представљати систем са свим оним што та особина носи са собом када су у питању карактеристике елемената система, међусобна повезаност као и однос са целином, реаговање на промене итд.

Треба напоменути да ови критеријуми, као и сва правила структуралистичког истраживања, не смеју представљати исувише ригорозне услове. Доследно и строго инсистирање на њима, могло би представљати гушење научног прогреса чију идеју, у једном умереном смислу, и поред свега, Леви-Строс не одбацује.³⁹

Без обзира што говори о истинитом моделу, треба поновити да модел о коме говори Леви-Строс није исто што и свеобухватност односа на емпи-

36 Исто, стр. 274-275

37 Исто, стр. 315-316.

38 Исто, стр. 275

39 Клод Леви-Строс: *Структурална антропологија 1* („Стварност“, Загреб, 1989. стр. 273-275)

ријском нивоу, тј. слика друштвених односа. Ко год критикује Леви-Строса, тврдећи да структуре о којима он говори не одговарају у потпуности животу једне тзв. примитивне заједнице који се испољава на површинском нивоу – гађа у празно. Није у питању уопште схватање функционисања једне заједнице, већ разлика и сличности између разних народа.⁴⁰ Ту се трага за дубинским, несвесним структурама. Леви-Строс ће бити свестан да што је она видљива, спољашња структура, јаснија, тиме је теже допрети до те дубинске структуре. Разлог је тај што се између етнолога, као посматрача, и његовог предмета умећу свесни и изобличени модели који својим сиромаштвом представљају препреку циљу оваквих посматрања.

Ту истраживач осећа опасност у облику две могуће ситуације. У првој ће моћи да конструише модел који одговара оним чињеницама чијег значаја посматрано друштво уопште није свесно. Међутим, то још није најтеже, већ представља и најповољнији терен за етнолошка истраживања. Много је горе оно што се истраживачу може десити у другој ситуацији. Дакле, он може да има посла не само са чињеницама (које можемо схватити и као сирови материјал и као интерпретирано чулно искуство) већ и са моделима самог тог друштва у којима оно интерпретира само себе. Лако би било да су то једноставно лажне, идеолошке слике једне заједнице о себи. Проблем би се састојао у томе да се пронађе начин да се одбаце те погрешне интерпретације, да друштво такорећи прогледа, али је друго у питању.

Такви модели могу да буду несавршени. Није нужно да су такви. Могу бити и успешнији од сличних покушаја стручних етнолога. Такве теорије због тога ми морамо да поштујемо. Леви-Строс ће навести у том смислу два разлога. Најпре, морамо да дозволимо да су и добри. Ако ништа друго, можда ће нас упутити ка структурама. Очигледно, овде смо упућени да обраћамо пажњу како на професионалне етнологе, тако и на оне дивље „теоретичаре“ којих има у свим па и у тзв. примитивним културама. Друго, схватимо ли те моделе чак и као нетачне, необјективне, пристрасне, употребићемо их, са њиховим искривљењима и грешкама као саставним деловима чињеница које проучавамо, управо у интерпретацији тих чињеница.

Али, етнолог мора бити опрезан. Свесни модели тог друштва јесу „норме“. Оне ни у ком случају нису обавезно и структуре. Норме нам помажу да евентуално откријемо структуре, било да су ти свесни модели схваћени као необрађени документи или чак као теорије које можемо упоредити са онима до којих долази сам етнолог. Ту ће Леви-Строс следити Диркема и Моса. Те

40 Исто, стр. 313-333

свесне представе тзв. примитивних друштава треба посматрати пажљивије од оних које истраживач доноси из свог друштва. Међутим, Леви-Строс ће и допунити своје велике претходнике. Наиме, ако и прихватимо претходну претпоставку то не значи да и дивљи модели не могу бити, а по правилу и јесу, не-објективни, односно, далеко од оне „*несвесне стварности*“⁴¹ за којом трагамо.

Поставља се питање да ли модели представљају осиромашење стварности? Не узима се све, у сваком случају. И етнолошко опажање је селективно. Истраживач је у прилици да идентификује и изолује поједине делове, чак и поједине нивое стварности. То су они нивои који, са тачке на којој се зауставио истраживач, имају стратешку вредност, а то значи да се могу приказати у форми модела. Етнолог, према томе, може бити у ситуацији да користи и оно што њему и његовој култури није уобичајено, али чак и да измишља ради тренутних потреба.

Ту долази још једна предност оваквог истраживања које претендује да буде научно, и у ту сврху се управо и служи овом методом. Дакле, преводљивост структура у моделе који поседују одређене формалне особине, треба да омогући егзактност истраживања. То јест, могу се мерити и упоређивати управо та својства модела независно од емпиријских чињеница које их чине. Даље, променом теоријског становишта са кога посматрамо, могу се исти феномени видети на различите начине, са напоменом да сва та становишта имају стратешку вредност.

Редукција целокупне емпиријске датости има још један разлог. Избор између површног изучавања мноштва случајева који се завршава врло јадним резултатима, и продубљене анализе мањег броја случајева, Леви-Строс решава у корист другог. Гледајући целокупни Леви-Стросов рад примећује се та тенденција – истраживање усмерити на тзв. примитивне, мале и изоловане заједнице, а не на сложене код којих је готово немогуће узети и израчунати све унутрашње и спољашње утицаје. Тако ће се Леви-Строс чувати индуктивне илузије. Не само да је немогуће, него је и бескорисно трудити се око превише културних заједница, јер би то представљало само гомилање мноштва површних информација, а то се обично завршава увиђањем да их је углавном немогуће употребити. Мноштво података, њихово бескритеријумско и бесмислено прикупљање и гомилање као и класификовање –

41 Исто, стр. 276-277. Тако ће нпр. Леви-Строс често бити у ситуацији да утврди да план по коме је изграђено неко село представља приказ друштвене организације те друштвене заједнице. Али, план села обично не изражава истинску друштвену структуру, већ један модел који постоји у свести урођеника, илузоран модел и модел који, наводно, противречи чињеницама које је утврдио етнолог.

могле би контролисати једино хипотезе чија ваљаност може помоћи у етнолошком раду који започиње систематичним класификацијама. То подразумева увођење реда и тамо где га претходно није било и где га лаички дух не би ни очекивао, као и дефинисање битних појмова.⁴² Етнолошки рад се наставља разумевањем⁴³ особина сваког система и завршава долажењем до „ваљаних ĩнерализација о ĩрироди људских грушїава“.⁴⁴

Леви-Стросов рад до једног момента као да се држи строгих правила емпиријских истраживања, али само док не дође до тренутка када се схвати да пореци који су „*функција објективне стварности*“ (а који, видели смо могу бити, а најчешће и јесу, независни од тога како их припадници те заједнице уочавају и представљају) и којима се може прићи споља – нису једини пореци, већ претпостављају и оне на које неизбежно морамо обратити пажњу ако желимо да разумемо и ове претходне, али и начин на који једно друштво настоји да све те поретке интегрише у један уређен тоталитет. Како сада применити научне методе када се налазимо пред структурама неких замишљених поредака, а не једног стварног. Пред структурама које дакле не одговарају објективној стварности и које, насупротив првима, не дозвољавају експерименталну контролу зато што се позивају на једно специфично искуство?

Долазимо до онога што смо и очекивали да бисмо могли наћи. Целокупна живост и богатство облика реалне заједнице не могу се заменити једном „*укрућеном структуром*“. У томе и јесте вештина Леви-Стросове анализе. Наравно, ни један теоријски модел, видели смо, било етнолошки или неког наивног теоретичара, не може у потпуности да пренесе ту скривену

42 Исто, стр. 278-295.

43 Изгледа да Леви-Строс сматра да *грушїивене* и *хуманисїичке* науке и не могу да иду даље од „тумачења“ (Клод Леви-Строс: *Структурална анїроолоџија* 2, „Школска књига“, Загреб, 1988. стр. 286). Одбацује се позитивистичка строгост у схватању науке, али се, признајући да улога науке и није у томе да „*предвиђа*“ већ да „*објашњава*“, ипак верује да се „*у самом објашњењу крије начин предвиђања*“ (Исто, стр. 270). Са тим у вези ће Леви-Строс и инсистирати на увођењу појма *вероваїноће* и у друштвене и хуманистичке науке. Он ће јасно уочити да друштвене и хуманистичке науке заиста, у првој половини XX века, крећу трагом *їриродних*. Од њих су хуманистичке науке научиле да треба да одбацују спољашњи изглед, ако желе да сазнају свет, а друштвене науке се „*ослањају на љоуку о симетричности, ĩрема којој свијеї ваља ĩрихваїїїи ако се хоће мијењати ĩа*“. Међутим, на том путу су их чекале и сачекале неке опасности. Пре свега, не схватајући да нису у стању да предвиђају, а ипак често следећи тај императив позитивизма, друштвене науке „*назадую ĩрема ĩрилично једносїавном облику ĩтехнолоїје*“, а хуманистичке науке, желећи да иду даље од тумачења, губе се у „*нејасним филозофским спекулацијама*“ (Исто, стр. 286).

44 Клод Леви-Строс: *Структурална анїроолоџија* 1 („Стварност“, Загреб, 1989. стр. 297)

стварност. Има ли онда разлике између њих? Да ли је неки бољи или истинитији од других?

5.

Ти замишљени пореци одговарају сфери мита и религије. На тај начин митови, обреди и религијска веровања постају обећано подручје за структуралистичка истраживања. Управо ће Дерида сусрести Леви-Строса на терену истраживања митова. Француски философ ће многе странице посветити Леви-Стросовом учачавању огромних тешкоћа таквог подухвата, као и његовом признању да „*еџнографско домаће мајсторисање*“ усмерено на проучавање митова и само мора имати „*миџолоџичку функцију*“. Зашто је то тако и куда се дело оно инсистирање на научној строгости? Да ли се митопоетика и форма научности уопште међусобно искључују?

У „*Миџолоџикама*“, које Дерида нештедимице цитира, чак и читаве странице, открива се један „*меџодолошки џроблем*“, ⁴⁵ када су у питању таква истраживања. Картезијанска правила метода, у темељима модерне науке, налажу, између осталог, да се предмет истраживања који представља тешкоћу тј. проблем, подели на онолико делова колико је „*џоџребно*“ ⁴⁶ да се тај проблем реши. Показује се да истраживања митова нису у стању да испуне тај захтев. У митској анализи „*нема стварној исходџиџа... ниџи се може разлаџањем џроблема доџреџи до некаквој скривеној јединствџа*“. ⁴⁷

Због тога ће Леви-Строс свој дискурс, као и све остале, препознати као домаће мајсторисање. То значи да сваки такав дискурс своје појмове позајмљује из претходног текста, из једног наслеђа које је, све у свему, кохерентно и бар делимично упрошћено. Сви стари појмови бивају сачувани и ускладиштени као оруђа која нам и у будућности могу послужити. Подразумева се да можемо бити свесни њихових мана и ограничења, али то не смета њиховој употреби. Као такве их је могуће користити само ако им више не приписујемо ни вредност истине нити строго и јединствено значење и ако бисмо, у случају да се појаве за наше циљеве примеренији инструмен-

45 Жак Дерида: *Струкџура, знак и џира у дискурсу хуманистичких наука* (У књизи Жак Дерида: *Бела миџолоџџа*, „Братство-Јединство“, Нови Сад, 1990. стр. 146-144.

46 Да ли и савремена наука задржава опрезност када се ради о претераним захтевима за потпуношћу и строгошћу? Кроз цели овај рад се јављала сумња где сместити Леви-Строса: у науку или не. Али, како нам се наука показивала час овом час оном својом страном, стваралачком и ригидном (коју додуше тешко да прихвата и један научник) то се колебало и наше мишљење.

47 Исто, стр. 144

ти, били спремни да их напустимо. Дакле, стари појмови су увек само делимично ефикасни. У ствари, под именом „домаће мајсторисање“, Леви-Строс нам приказује своју методу коју можемо препознати и у делима већине постструктуралиста. Таква делатност се употребљава као метафора да би се описала и учинила лакше схватљивом „наука“ коју овај француски етнолог радије назива „*првобитном*“ него „*примитивном*“, али и да би се разумела специфичност митске мисли која се Леви-Стросу чини као облик „*интелектуалној домаћој мајсторисања*“. С друге стране, и домаће мајсторисање има по правилу „*митско-поетички карактер*“. Управо због те везе Дерида ће моћи да окарактерише Леви-Стросов дискурс (који је и сам један начин домаћег мајсторисања) као митопоетичку активност.

Домаћем мајстору, не-стручњаку, Леви-Строс супротставља инжењера, стручњака, научника.⁴⁸ Међутим, како примећује Дерида, и он је један мит – субјекат који би морао свој језик у целини да изгради, односно све појмове које користи морао би сам и да произведе. Инжењер би тако био „*аисолутивно изворишће властитиој дискурса*“. У ствари и он је само мит створен од домаћег мајстора. Али, са нестајањем вере у таквог *инжењера* пробија се схватање да је домаћим мајсторством обухваћен и научник, а када нестане та разлика – бледи и сама идеја домаћег мајстора, јер је и била плод те дистинкције. Не може се са потпуном сигурношћу тврдити да је сам Леви-Строс свестан механизма који је можда и нехотице ставио у покрет. Дерида би био задовољан. Брисање граница између науке, философије, књижевности. Како сада о нечијем дискурсу говорити као о научном, философском, поетском? Све време осећамо код Леви-Строса одбијање да се говори само језиком науке или философије, мада он стално инсистира на научности својих радова.

*

Леви-Стросово истраживање митова за постструктуралистичку мисао имаће значај управо по томе што је то тренутак у коме Леви-Стросов дискурс рефлектује и критикује себе. Тај моменат када аутор додељује одређени статус свом властитом говору о митовима интересује све начине говора који мање-више улазе у поље тзв. хуманистичких наука. Када се запитамо шта је то што највише заводи постструктуралисте у Леви-Стросовом критичком трагању за новим статусом дискурса, онда видимо да је то упра-

48 Клод Леви-Строс: *Дивља мисао* („Нолит“, Београд, 1978. стр. 57)

во у његовом објављивању напуштања било каквог позивања на „*средина*, *субјект*, *повлашћени извор*, *порекло или ајсолујно arche*“. То има следећу велику последицу – као што не постоји апсолутни извор мита, као што је мит структура без средишта, тако ни сам дискурс о миту не може имати нити субјект нити апсолутни центар. Код самог Леви-Строса и његових пратилаца, одбијање појма центриране структуре, који је био гарант кохерентности и чак услов философије и науке, значио је и значи колебање да се крене једино путем науке или философије (мада они увек остају везани једним својим делом за обе). Због тога су све ове мисли, предвођене Леви-Стросовом структуралном антропологијом, с једне стране одрицање од каквог философског и научног дискурса (или, у најбољем случају, симулација оваквих дискурса) који у себи садрже безусловни захтев за враћањем уназад до некаког извора (центра, темеља, почела). С друге стране, како се показало раније, њихова домаћа мајсторисања су морала да позајмљују и из философије и из науке, иако су представљала напад и на једну и на другу. Деридине речи – да они нису могли да искажу „*никакав рушилачки став који се већ није морао увући у облик, лојку и појавне импликације баш онога што би хтео да ојори*“ – односе се, наравно, и на њега самог, био он тога светан или не. Тако је једна од последица структуралистичког дискурса испитивање западних наука (у овом случају хуманистичких) и философије, а преко њих и нас самих.

*

Како помирити децентравање са схватањем значаја центра структуре (као оног који уређује структуру) у времену у коме је тешко замислити било какву структуру без средишта. Суочени смо овде ипак све време са мишљу која одбацује средиште које одређује правила игре структуре, тј. представља принцип уређености структуре и заправо омогућује кохеренцију система. Међутим, одбацивање појма центриране структуре постструктуралистима ће омогућити да се лише и појма утемељења. Чак ни философска теорија не мора бити утемељена. И она може бити неутемељена игра без правила. Уместо центра као организујућег средишта почиње да доминира схватање да средишта нема, да нема природних значења, природних веза, природних места, да се место и не може одредити већ само функција, коју Дериди види као „*не-место... у коме се одигравају до у недојлед замене знакова*“. У том тренутку нестајања средишта и започињања бесконачне „*иере оз-*

начивања“, Дерида примећује да „*све њосијаје дискурс*“, тј. „*сисџем у коме средишњо означено... никада није њошњоно њрисушњо изван сисџема разлика*“. ⁴⁹ Ту је тачка са које је Дерида могао целокупну реалност да претвори у текст и да тврди да ничега нема изван (тумачења) текста. Међутим, проблем се јавља када нас наш однос према тексту као афирмацији игре одведе у необавезност. Ако је интерпретација само мој лични однос према тексту, да ли се може уопште поставити питање ваљаности интерпретације, а унутар тога питање критеријума означавања, произвољности именовања итд. То се може рећи и овако: без обзира што наше време карактерише губитак средишта смисла, да ли то сме да води у произвољност, необавезност и самовољу. Управо на том месту традиционални херменеутичари нападају Дерида. Преко односа према тексту као афирмацији игре стиже се право у необавезност. Ту се све своди на мој лични однос према тексту. Ипак, да ли је питање значења – питање интересубјективности? Иако знају да савремена филозофија мора поћи од критике логоцентризма, Деридини критичари (пре свега Јирген Хабермас) не желе да напусте универзални захтев херменеутике за општим важењем. Зар и филозоф не жели да буде признат од других?

*

Осмотрићемо то на следећем примеру. Раније смо говорили о некој врсти „произвољности“ у Леви-Стросовом тумачењу тзв. примитивних култура и схватања својих претходника. Занимљиво је да ће и Мишел Фуко (кога можемо посматрати као прелаз од класичног структурализма ка постструктурализму), у тексту *Шџа је ауџор*, ⁵⁰ покушати да одговори на неке примедбе које су пратиле књигу *Речи и сџвари*. ⁵¹ Пре свега се мисли на његову „*наивну*“, односно „*дивљу*“ употребу имена аутора. Говорећи уопште о „*џриродној исџорији*“, „*анализи боџаџсџива*“, „*џолиџичкој економији*“ он у тој књизи помиње Бифона, Кивијеа, Рикарда, итд. Стручни читаоци су примећивали да та имена функционишу као двосмислена (као у ранијим примерима код Клод Леви-Строса). Тој „*дивљој*“ или произвољној употреби имена углавном се приговарало на два начина, при чему се, слично као код Леви-Строса, циља на исправност и научност Фукоовог начина мишљења.

⁴⁹ Жак Дерида: *Сџрукџура, знак и џира у дискурсу хуманисџичких наука* (у књизи Жак Дерида: *Бела миџолоџија*, „Братство-Јединство“, Нови Сад, 1990. стр. 131-143).

⁵⁰ Мишел Фуко: *Шџа је ауџор* („Израз“, бр. 11-12, Сарајево, 1975. стр. 446-460)

⁵¹ Мишел Фуко: *Ријечи и сџвари* („Нолит“, Београд, 1971)

Наводно, он не описује та имена правилно. На пример, оно што говори о Марксу толико је недовољно у односу на целокупну Маркову мисао, да је то евентуално остатак разореног Маркса, али не потпуна и истинита слика Марковог дела, до које је, претпоставља се, могуће доћи. Фуко ће се сложити са приговором, наравно ако се прихвати и таква могућност у тумачењу текста, наиме, трагање за истином текста. Иако његов текст може бити и тако интерпретирати, Фуко на тај приговор одговара да он није хтео ни да опише неког мислиоца што је могуће темељније, ни да реконструише оно што је тај казао, или оно што је хтео да каже или могао да каже, а што није речено, али се наслућује испод површине као већ постојеће, скривено, и извешбаном оку, с тешком муком, ипак видљиво. Стара херменеутичка потреба да се трага за оним што је скривено у тексту, а с тим и захтев да аутора разумемо боље него што је он самога себе могао да разуме. Насупрот томе, Фуко трага за правилима по којима је свако од тих имена у својим текстовима формирало појмове или теоријске спојеве.

Ако се претходни приговор тицао сваког аутора као изолованог имена, други покушава да покаже да Фуко разара најочигледније и устаљене игре „сродности и природних сличности“, а уместо тога, нудећи нам вештачке класификације, он обликује „монструозне породице“ у којима приближава, како каже замерка, очигледно супротна имена.⁵² Фуко ово одбацује тврдећи да он никада није желео да направи „јенеалошку слику духовних индивидуалности“, тј. интелектуални прототип научника XVII и XVIII века, тако да се онда не може радити ни о некаквом уображеном подухвату да се обликује било каква „породица“ (ни „свешта“ ни „јерверзна“). Заправо, подухват је много скромнији, а то је потрага за условима који су потребни да би могле да функционишу специфичне дискурзивне праксе.

Ако су ова два приговора одбачена на тај начин да се уопште нису ни дотицала Фукоовог дела, постоји замерка коју је он морао итекако да поштује, ако је желео да његово дело не буде окарактерисано као неодговорно и збуњујуће. То је један од основних захтева комуникације – да се имена аутора или не употребљавају или да се употребљавају тако да се дефинише начин на који се та имена употребљавају.

У самом језгру новог начина интерпретације, један за другим, разводњавају се, олабављују и отпуштају сви стубови носачи некадашње си-

⁵² Овај приговор заборавља да свака класификација јесте истовремено и природна (зато што при сваком класификовању ми издвајамо одређену особину коју сви чланови класе поседују по природи) и вештачка (јер управо ми издвајамо, односно одабирамо особину на основу које се врши класификовање).

гурности препознавања и разјашњавања. Ново тумачење, и од дела и од аутора не чини више несумњиве луке за које ћемо привезати целокупну разноликост наших сазнања. Не ради се више о томе да се преко текстова евентуално реконструише једна мисао, нечије искуство итд. Дело се, као систем, сада анализује у својој структури, у својој „архитектури“, у игри својих интерних односа, појављујући се као неко „чудесно јединство“. ⁵³ Прво што нам пада на памет јесте да је дело оно које је написао аутор. Налазимо се, када је у питању тумачење текста, пред односом на први поглед два првобитна, солидна и фундаментална јединства тј. идентитета: аутора и дела. Фуко ће нас уплести у мрежу, у свет писања који је игра знакова усмерена мање на свој садржај, оно што означава, а више на саму природу означеног. У писању се не ради „о хвањању предмета у језик“, већ „о ошвањању једног предмета у којем субјект који пише не престаје да нестaje“. ⁵⁴

Дакле, да ли је дело оно што је написао аутор? Било да претпоставимо да нека индивидуа није или јесте аутор, налазимо се пред тешкоћом. Ако није, може ли се оно што је тај написао уопште назвати делом? У другом случају (Фуко ће сада, не без разлога, узети пример штампања Ничео-вих дела) да ли је све што је неко написао или казао, целокупна Ничеова заоставштина, део његовог опуса? Где се треба зауставити? Уврстићемо, наравно, све оно што је Ниче сам објавио, али можемо наставити и даље: скице дела, афоризми, белешке на дну или са стране листа, зашто не и прецртана места. Муке ћемо имати ако у таквим преосталим папирима, међу афоризмима нпр. нађемо и неке случајне, споредне назнаке (шта нам гарантује да су споредне?) датуме заказаних састанака, адресе, рачуне из продавница итд. Зашто и то не би било дело? Сличне проблеме има и етнологија. Шта у хрпи говора, ритуала, веровања и предмета материјалне културе изабрати као релевантно? У бескрајном мору трагова које једна култура или један аутор остављају иза себе, како дефинисати и ту културу и тог аутора?

Али, вратимо се опет директно питању аутора и оног проблема кога је Фуко назначио, а тицао се употребе имена аутора. Аутор је, наравно, једно властито име. Показује се да и као властито име, од аутора не можемо направити „*чисћу* и *просћу референцу*“. ⁵⁵ Ту постоје и друге функције. Име је ви-

⁵³ Мишел Фуко: *Шта је аутор* („Израз“, бр. 11-12, Сарајево, 1975. стр.447-449)

⁵⁴ Исто, стр. 448. Иза свега овога још увек тек само слутимо како је сам Фуко своје „*учишеље*“ спојио оним што он назива „*религијски проблем*“, а који га је навео да дође „*до мисли о нестјању субјекта*“. Тим наставком Леви-Стросовог „*нејативној дискурса о субјекту*“ Фуко може бити схваћен и као критичар света модерне (Јирген Хабермас: „*Филозофски дискурс модерне*“, „Глобус“, Загреб, 1988. стр.226-277).

⁵⁵ Мишел Фуко: *Шта је аутор* („Израз“, Сарајево, 1975. бр. 11-12, стр. 451)

ше од „назнаке, јесћа, јрста на нешто управљено“. Име се чак појављује и као еквивалент дескрипције, тачније низа дескрипција. Односно, ауторово име, као властито име, негде је на пола пута између описа и ознаке. Имена аутора „стиурно имају извесну везу с оним што именују, али ни пошто на начин означавања, ни сасвим на начин описивања: веза је специфична“. Међутим, показује се да име аутора, осим тога, није у потпуности властито име као што је то случај са другим именима. Фуко ће закључити да оно има једну класификаторску функцију.⁵⁶ Име аутора се јавља као „принцип јављања говора, као јединства и извор њихових значења, као њихових кохеренција“. Име аутора је оно које језику пружа „јединства, чворове кохеренције, уклањање у стварно“. Функција аутора заправо прописује ону игру разлика која постоји у тексту.⁵⁷

Јасно је шта се жели. Преко имена аутора, или онога што Фуко назива „функција-аутор“, испитати сам субјекат, тј. оснивачку улогу субјекта. Који су то услови били потребни да би се уопште појавило у поретку говора нешто такво као субјекат? А да би се субјекат анализовао као променљива и сложена функција говора, мора му се одузети улога изворне основе. Ту ипак морамо бити опрезни. Нпр. Деридина теорија игре, иако негирање субјекта и средишта, нигде експлицитно не тврди, нити да средиште не постоји, нити да ми можемо без средишта или субјекта. Оно што се жели доказати јесте да субјекат, средиште, јесте функција. То је битно и Фукоу и Дериди. Они су свесни да се без те функције не може. Зато Дериди не жели да уништи субјекат, већ да му нађе место. У нашој култури, на нашем одређеном нивоу искуства, а онда и у философском и научном дискурсу, не може се без представе о субјекту. Дериди жели да испита одакле нам та представа долази и како она функционише. Само тако можемо схватити да је та „функција-субјекта“ код Фукоа „моћна“, а не „неопходна“.⁵⁸ Може се замислити нека друга, различита култура, у чијем би поретку говора, и без функције-аутора, говори били произвођени, размењивани, примани. Култура у којој не би било важно ко говори. Управо Леви-Строс жели да нам приближи те друге културе и другачије начине мишљења.

56 Исто, стр. 451-452.

57 Мишел Фуко: *Поредак говора* („Преглед“, Сарајево, октобар 1971. стр. 383)

58 Мишел Фуко: *Шта је аутор* („Израз“, Сарајево, 1975. бр. 11-12, стр. 459-460)

6.

Желели смо да представимо Леви-Стросову структуралну антропологију, схваћену у смислу домаћег мајсторисања, као везу која води постструктуралистичкој мисли. Треба приметити да етнологија има ширу публику него пре појаве Леви-Строса управо захваљујући његовим радовима. Међутим, они ипак изазивају много више одушевљења код људи изван етнологије, а такође имају много већи утицај у другим подручјима него у оном коме припадају. У сваком случају, етнологија је, преносећи наслеђе де сосировске лингвистике, чини се, најбитнији чинилац у конституисању нове интерпретације. Оно по чему је Леви-Строс занимљив изван сопствене професије (а у њој је прихваћен са великом дозом сумње) онда је то због могућности коју је понудио – да се новом начину интерпретације подвргне целокупно подручје људских активности. Користећи корисно наслеђе и философије и науке, таква етнологија одбија да буде и философија и наука. На овом месту ћемо је означити – захваљујући њеном, додуше врло ретко експлицитном, одбијању да поседује знање о реалности, као и њеном покушају да ствара нову реалност или бар да осетимо (а не сазнамо или не само сазнамо) нама туђу реалност других култура – као облик савременог мита, као ново зачаравање отчараног (разочараног) света информацијских система.⁵⁹

У етнологији, којој ће Фуко, уз психоанализу, дати повлашћено место међу хуманистичким наукама,⁶⁰ видеће Леви-Строс не само⁶¹ облик „*мистичаносији и знаишжеље модерној човека*“, већ и облик хуманизма. То је нови хуманизам који премашује традиционални хуманизам у свим смеровима. Та последња етапа човековог откривања самога себе⁶² користи, видели смо, методе и хуманистичких и друштвених и природних наука, и не либи се да буде наука. Она не види у томе ни своју предност, али ни недостатак. Једноставно, она је морала да заузме своје место у општој структури знања, и

59 Свет постструктуралиста јесте свет развијених западних друштава. Тај свет је Лиотар назвао *постмодерним* тј. *постиндустријским* у делу *Постмодерно сјање*. То је време када западна друштва улазе у тзв. „*постиндустријско доба*“ (то су најразвијенија друштва данашњице), а културе у тзв. „*постмодерно доба*“. Ова реч означава „*сјање културе после преображаја који су уишцали на правила игре у науци, литератури и уметносима, почев од краја XIX века*“. Видети у Жан Франсоа Лиотар: *Постмодерно сјање* („Братство-Јединство“, Нови Сад, 1988. стр. 5-8 и даље).

60 Мишел Фуко: *Ријечи и ствари* („Нолит“, Београд, 1971. стр. 411)

61 Додуше, то је управо оно за шта смо ми тврдили да је инспирисало постструктуралистичке мислиоце, и било би нам довољно да је само то.

62 Клод Леви-Строс: *Структурална антропологија 2* („Школска књига“, Загреб, 1988. стр. 249-251)

шире, у поретку говора западних друштава. Њен готово парадигматски значај јесте заправо у вези са тим положајем који заузима и функцијом коју врши у општем простору епистеме.⁶³ Мигољећи се између великих и малих прича, не изједначавајући пребрзо сазнање са нарацијом,⁶⁴ Леви-Стросове књиге јесу и романи, облик етнолошке поетике, али оне желе да буду и наука. Међутим, он зна да је наука увек представљала само идеју науке. Сви критеријуми научности јесу толико растегљиви, променљиви и релативни, да би се науком звала само она „технонаука“ и „технолојија“ која као једини напредак доноси више сигурности у чињенице. Наука је и нешто друго. Она је и игра науке и, још више, симулација науке. Све су то различити дискурси распоређени унутар једног друштва. Схватајући да ни један дискурс и ни једна индивидуа не могу ући у поредак говора уколико не испуне одређене услове, уколико се, просто речено, не квалификују за игру, Леви-Строс ће тако покушати да споји ритуал науке и ритуал философије, али и ритуал митотворства, свестан да он не може стварати мит у друштву у коме говори ни су анонимни. Како мит нема аутора, то он симулира и мит.

Фуко ће етнологију видети као „контранауку“⁶⁵ која се више не може дефинисати својим проучавањем друштава без историје, већ властитим тражењем свог предмета у несвесним процесима који карактеришу систем неке културе.⁶⁶ Да сам појам постструктурализам представља, наравно, уопштавање, чак просек коме не одговара у потпуности ни један од тзв. постструктуралиста, јасно се уочава и када је однос према етнологији у питању (свако од њих мора да има некакав однос према етнологији, као и према лингвистици и психоанализи). Ови мислиоци се разликују у њеном схватању, у озбиљности с којом је узимају (са мањом или већом философском површношћу). Видели смо да под етнологијом Фуко, вероватно и Дерида, подразумева Леви-Стросова истраживања на која се заиста и може применити

63 Мишел Фуко: *Ријечи и ствари* („Нолит“, Београд, 1978. стр. 412)

64 Као што то чини Лиотар мада се касније сам коригује.

65 То што је она контранаука не значи да је мање објективна и рационална од осталих хуманистичких наука. Међутим, постоји нешто друго, сматра Фуко, настављајући Леви-Стросове недоумице око класификовања наука и смештања етнологије у поједини одељак. То је да етнологија и није толико хуманистичка наука као што су то друге, али да ни једна хуманистичка наука не може без ове и њених *метода* и *резултата*. Наравно, то се односи и на философију која је овде „само“ једна од хуманистичких наука (Мишел Фуко: *Ријечи и ствари*, „Нолит“, Београд, 1971) Само на том путу од Леви-Стросовог „разлагања“ човека (Клод-Леви Строс: *Дивља мисао*, „Нолит“, Београд, 1978. стр. 313) могао је Фуко тврдити теоријску смрт човека.

66 Мишел Фуко: *Ријечи и ствари* („Нолит“, Београд, 1971. стр. 418)

оно претходно одређење етнологије које Фуко даје у књизи *Речи и ствари*.⁶⁷ Чини се да је Бодријар⁶⁸ везује искључиво за тзв. примитивна друштва, тј. „*груштва без историје*“.

Те ситуације ће бити свестан и Леви-Строс класификујући етнологију у оно што назива хуманистичким наукама, које ће, опет, разликовати од друштвених. Разликоваће их пре свега по томе што се друштвене смештају у научниково властито друштво (право, економија, политичке науке, неке гране социологије и социјалне психологије) и своје постојање великим делом могу да захвале управо практичним прекупацијама властитог друштва. Хуманистичке науке желе да се сместе изван било ког појединог друштва. Због тога ове науке (преисторија, археологија, антропологија, лингвистика, философија, логика, психологија) и када уђу унутар истраживачевог друштва, раде то с намером да се убрзо удаље од њега крећући ка једном општијем нивоу. Тако хуманистичке науке бране себи сваку блискост са својим предметом (у случају Леви-Строса то су тзв. примитивне заједнице) док друштвене истичу друштво коме припада истраживач и придају му трансценденталну вредност. Леви-Строс те своје речи не сматра критиком друштвених наука. То је једноставно тако због оног директног практичног интереса у основи друштвених наука. Политичар, судија итд. не морају зато преузимати идеолошки и практични ризик којим се излаже фундаментално истраживање хуманистичких наука. То је ризик који хуманистичке науке деле са егзактним и природним наукама, а изазива га управо непомирљивост која нагони хуманистичке науке да као и природне престану, из разлога научности, на рушење неких устаљених представа о свету, замењивање неког система аксиома и постулата итд. Међутим, такав рад, подразумева се (и то не само из научних разлога) јесте рад унутар једне релативно изоловане научне заједнице, рад који подразумева удаљавање, изоловање, самоћу, комуникацију са специјалистима, „*дисанцирање од акције*“.⁶⁹

⁶⁷ Исто, стр. 365

⁶⁸ Жан Бодријар: *Симулакруми и симулација* (ИП „Светови“, Нови Сад, 1991. стр. 10-15)

⁶⁹ Којим интелектуалним везама у прошлост води овакав начин размишљања, можемо да се запитамо када прочитамо да разлика између ове две врсте наука (хуманистичких и друштвених) није само ствар метода већ и ствар темперамента. Покушали смо овде да откријемо позив ка новим промишљањима. Зато треба врло пажљиво примити следеће речи. Хуманистичке науке су, сматра Леви-Строс, научиле од природних и егзактних да треба полазити од одбацивања спољашњег изгледа (сетимо се везе семиотике и науке) ако желимо да схватимо свет (смемо ли овде под схватањем света разумети нову интерпретацију света као стварање новог смисла, новог света?) а друштвене науке прихватају свет јер желе

Оно што смо могли да разумемо јесте да је Леви-Строс своју етнологију схватио као науку која је преузела онај остатак де сосировске семиологије који је лингвистика оставила недирнутим.⁷⁰ Наслућујући да ми никада не можемо стећи потпуно познавање друштва које проучавамо, етнологија преузима као предмет истраживања остатак друштава којима традиционалне хуманистичке науке нису хтеле да се баве.⁷¹ Као да сада постструктуралисти покушавају да граде на остацима из етнолошког сита. Једна „разређена“ етнологија заиста се на тај начин може бавити и друштвима која се налазе у брзом трансформисању. Са тим опада и значај некадашњих етнографских истраживања. Али, ако пратимо Леви-Строса, морамо да се сетимо да је он Мосов ученик, а за овога етнологија није извор посебних сазнања, већ један оригиналан облик сазнања, који смо ми, као посебан метод Леви-Строса пронашли, бар у неким фрагментима, и код постструктуралистичких мислилаца. Да буде извор посебних сазнања, то он оставља тзв. „разређеној“ етнологији. За своју „чиситју“ етнологију, коју брижљиво ограничава, резервисао је то да буде оригиналан метод сазнања. Он неће да се меша у она „разређена“ истраживања у којима се метод етнологије меша са другим методима, предмет са другим предметима, а што све, по њему, није чин здравог научног становишта. Међутим, иако свој рад посвећује „чиситјој“ етнологији, свестан је да етнологија, чак и „чисита“, може да се занима и за савремена друштва. И ту сада ето онога што желимо. Та савремена друштва су, на одређеним нивоима и у појединим аспектима, директно подложна Леви-Стросовом етнолошком методу.⁷² И управо бисмо ту могли да ситуирамо Фукоову археолошку анализу и генеалогска испитивања лудила, кажњавања, дисциплиновања, сексуалности итд, али и Бодријарове радове.

Леви-Строс ће предвидети таква проучавања. Знајући да је етнологија какву је он и његове колеге практикују, самим тим што се интересује за изумируће културе, и сама на измаку, он наслућује крај човекових истраживања самога себе у смислу ширења. Ипак, он верује у рад који тек следи после њега и чији се крај још не назире, а то су „истјраживања у дубину“.⁷³ Ето Фукоа, али ето и разлике. Ту где Леви-Строс види дубину битног,

да га мењају. Клод Леви-Строс: *Структурална антропологија 2* („Школска књига“, Загреб, 1988. стр.265-287)

⁷⁰ Клод Леви-Строс: *Структурална антропологија 1* („Стварност“, Загреб, 1989. стр. 317)

⁷¹ Исто, стр. 7

⁷² Клод Леви-Строс: *Структурална антропологија 2* („Школска књига“, Загреб, 1988. стр. 230)

⁷³ Исто, стр. 250

структуралног нивоа, Фуко опажа само површинско светлугање. Не желећи да прихвати постојање два нивоа свеукупне људске реалности, он напушта и Леви-Стросово схватање структуре, што је било нормално, јер је проблем структуре увек био и проблем нивоа.

Могућност интерпретације и метод интерпретације измењени су у том смислу, али нека суштинска својства Леви-Стросовог начина интерпретације примитивних друштава задржала су и постструктуралистичка истраживања. Хтели смо да покажемо оно што је Леви-Строс тврдио – да се у етнологији налази „*принцип сваког истраживања*“⁷⁴ ових мислилаца – али само принцип. Између строге усмерености ка истини и опште агонистике језичких игара⁷⁵ морао се наћи бар један разводњавајући, разређујући степен вероватног, ни знања ни приче, ни философије ни науке, ни митологије ни поезије, али и бивајући све то у исто време – омогућио је да се прескоче у једном времену неплодни захтеви егзактности и спекулације. Да ли се тиме овим мислиоцима после Леви-Строса или бар њиховим ученицима поново стеже омча око врата, која и није била скинута већ само олабављена?

Уместо Леви-Стросовог спољашњег циља задатог етнологији, да испуни пројекат научности, препознали смо, уз помоћ Фукоа, мисао која се креће у граничним подручјима, на ивицама свих сазнања о човеку, стварајући безмерно складиште искустава и појмова, формирајући „*принцип узнемирености, довођења у постојање, кристалике и осипавања онога што је могло изгледати иначе усвојеним*“.⁷⁶ У таквој мисли у којој се не супротстављају „*ја*“ и „*друго*“,⁷⁷ где друго није више тако страно и необично, већ све више представља нашу другу страну, и та произвољност коју смо учили код Леви-Строса и постструктуралиста, постаје разумљивија.

Не треба да нас чуди ни изазивање таквих осећања код постструктуралиста. Шта се дешава када се сусретнемо са неуобичајеним таксиномијама каква је она из Борхесове приче *Аналистички језик Дона Вилкинса*,⁷⁸ цитирана у Фукоовој књизи *Речи и ствари*.⁷⁹ Наравно, не мора се десити било шта. Као да је био потребан неко са таквом пажњом и толиким везивањем за текст да би нас упозорио да је ту уопште нешто чудно. То је карактери-

74 Клод Леви-Строс: *Дивља мисао* („Нолит“, Београд, 1988. стр. 315)

75 Жан-Франсоа Лиотар: *Постмодерно стање* („Братство-Јединство“, Нови сад, 1988. стр. 18-23)

76 Мишел Фуко: *Ријечи и ствари* („Нолит“, Београд, 1971. стр. 412)

77 Клод Леви-Строс: *Дивља мисао* („Нолит“, Београд, 1988. стр. 314)

78 Хорхе Лунс Борхес: „*Аналистички језик Дона Вилкинса*“ (Код нас штампано у више различитих издања).

79 Мишел Фуко: *Ријечи и ствари* („Нолит“, Београд, 1971. стр. 289)

стично за Фукоа. Размишљање и против једноставног уживања, као и конструисање ситуација. Уметничка дела (Рене Магритов цртеж,⁸⁰ *Прашње*⁸¹) код њега изазивају масу додатних асоцијација. Замишљени кажипрст учитеља или краља који позира не морају сви видети у делу. Међутим, не да је невидљиви кажипрст учитеља замишљен, он је ту. Фуко осећа, а у том осећању као да се помаља извесност сазнања, да тај кажипрст влада целокупном ситуацијом. Без икакве несигурности, Фуко чује и глас учитеља и то у тренутку (а то је за слику, за заплет и битно) када изговара: „*То је лула*“.⁸² Чујемо ли ми тај глас? И да ли би Фуко пристао да је то само његово приватно осећање? Да ли смо ту и пред Магритовом тајном изазивања запрепашћујућих ефеката путем подсвесних асоцијација, сликањем у пустом простору циновских изолованих предмета, коришћењем бесмислених симбола и збуњујућим постављањем ствари и облика у немогућа и нелогична окружења. Да подсетимо да је надреализам оставио велики утицај на бар два Фукоова учитеља: Жорж Батаја и управо Леви-Строса.

7.

Вратимо се опет оном борхесовском почетку *Речи и ствари*. Можда бисмо се бранили тврдећи да је то ипак само имагинарни свет једног писца који ствари око себе гледа другачијим погледом. Приђемо ли томе сувише озбиљно онда бисмо могли и да тражимо да астрономи обратe пажњу на оне чувене Сент-Егзиперијеве планете из књиге *Мали ѝринци*, а од класификатора живих врста да нађу места и за чудна створења Луис Керола. Па и можете их узети озбиљно, могао би да нам одговори Фуко. Можете, а не морате. У томе и јесте ствар. Ако верујете Фрејзеру, Малиновском, Леви-Стросу и свим оним луталицама, авантуристима, мисионарима, трговцима, освајачима, који су записивали (из досаде, из забаве, због посла, из пуке радозналости) нешто о далеким и непознатим земљама и нестајућим (непостојећим?)

80 Мишел Фуко: *Ово није лула* (Зборник „Пластички знак“, Ријека, 1981. стр. 290-310). Иначе, Рене Магрит је псеудоним. У питању је белгијски сликар Франсоа Гислен (21.11.1898 – 15.08.1967). Завршивши студије (1916-1918) на Белгијској академији ликовних уметности, бавио се скицирањем тапета и израђивањем рекламних цртежа. Међутим, уз новчану помоћ једне бриселске уметничке галерије, он почиње да се бави сликањем. У почетку је под утицајем кубизма и футуризма, али 1922. године открива рад Ђорђа де Кирика и приклања се надреализму, који се по први пут код Магрита испољава у делу *Преиња убиство*. У његовим радовима, уз понављање извесних представа, карактеристично је измештање простора, времена и пропорције, што његове слике чини енигматичним и алогичним.

81 Мишел Фуко: *Ријечи и ствари* („Нолит“, Београд, 1971. стр. 71-83)

82 Мишел Фуко: *Ово није лула* (Зборник „Пластички знак“, Ријека, 1981. стр. 298)

народима, ако верујете да постоје сва она набројана племена са својим обичајима, ако не сумњате у природне науке које нам говоре о чудима (а која то више нису јер су уредно сложена у оставу научних резултата) – тада пробајте да узмете озбиљно и оно што у постојећем поретку говора нема начина да се оправда, нарочито ако уђемо у игру у којој критеријум који оправдава постојање и могућност неке ствари јесте једино неосвешћени и предрасудама оптерећени здрави разум.

Још једну поруку назиремо код Фукоа. Попут Леви-Стросових далеких и пролазећих култура и овде смо суочени са једним светом који треба да нам омогући да доведемо у питање саме себе, сопствену културу. Традиција која потиче бар од Фројдове „*Нелагодности у култури*“. Те безазлене приче о егзотичном шарму једне друге мисли (у случају Борхеса) и неке друге културе (етнографска истраживања) треба да покажу ограниченост наше мисли, тј. да ми једноставно, у случају наведене класификације животиња, нисмо у стању то да мислимо. Не само да ту постоји погрешан поредак, већ се јавља сумња да постоји „*неред*“ већи од тога, а састојао би се од мноштва „*моућних поредака без закона и теометрије*“.⁸³

Посматрајући аналогно Леви-Стросове текстове и мале приче, нарације постструктуралиста, проналазећи и у једнима и у другима извесну дозу *произвољности*, постављамо питање које је Дериде везао за структуралистичка истраживања митова: ако је Леви-Стросова митологија заправо митоморфика, да ли су онда и сви дискурси о митовима једнаковредни. Дакле, да ли је уопште могуће поставити питање ваљаности постструктуралистичких интерпретација? Овај рад је био вођен Леви-Стросом, тако да је понекад постструктуралистима приписивано и оно што они, можда, својевољно и не би прихватили. Дериде ће тако експлицитно тврдити да „*групо тумачење интерпретације*“ (које смо везали за постструктурализам) не тражи више у етнографији, као што би то хтео Леви-Строс, већ код Фридрих Ничеа надахнуће новог хуманизма.⁸⁴ Без обзира шта надахњује те текстове, могу се применити ове речи: „*Квалијетет и плодност неког дискурса се мере можда по критичкој стројности са којом је мишљен њај однос према историји метафизике и наслеђеним појмовима. Реч је ту о критичком односу према језику хуманистичких наука и о критичкој одговорности за дискурс. Ради се о томе да се изричито и систематски постави питање ста-*

83 Мишел Фуко: *Ријечи и ствари* („Нолит“, Београд, 1971. стр. 61)

84 Жак Дериде: *Струкира, знак и игра у дискурсу хуманистичких наука* (У књизи *Бела митологија*, ИП „Братство-Јединство“, Нови Сад, 1990. стр. 146-153)

ишуса дискурса који преузима из наслеђа средстава појребна за де-конструкцију самој тој наслеђа“.⁸⁵

*

Оба имена могу се препознати као иста вештина интерпретације са произвољношћу као карактеристиком. Међутим, и један и други желе то да прикрију. Леви-Строс непрестано истиче научност својих истраживања, а Дерида строгост критике и прецизност у употреби термина. Али, зар управо његова критика Леви-Строса није безобразно узана тако да уопште не води рачуна о читавом контексту етнологовог рада?

Мора ли уопште о томе да води рачуна философија која за свој задатак сматра тумачење текста? При томе текст разумева као „палимпсест“, стари текст који је „излизан“, избрисан, и у коме се, додуше, задржао неки *трај*, али према коме више не можемо имати однос разумевања рационалним методама. То је тумачење као разарање херменеутичке претензије за истином. Више се не питамо да ли је текст истинит, већ да ли је смислен.

На крају, поново истичемо дилему – да ли је таква философија још увек теорија усмерена на појмовно сазнање стварности или је пракса нарација у којој започиње игра имагинације као вештина стварања новог смисла (чак нових „*смислова*“, ако се тако може рећи). Такво „*ослобађање*“ језика ослобађа философију и захтева за општим важењем, као и потребе да вреднује. Мада је ослобођена логике и не креће се више у области ума већ у области реторике, оваква философија чак више и не убеђује, већ покушава на трагу старих да ствара нове метафоре. Зато се и губи разлика између философије и уметности, а долази до мешања жанрова. Чини се као да философија доживљава свој крај. Да ли је постструктурализам – постфилософија?

Или се може очекивати појава мноштва философија које ће, потпуно у духу прагматизма, бити исто што и „*кућије за алајке*“ – локалне теорије које ће се, подложне процесу дисеминације, распрскавати налазећи своју примену и у сасвим удаљеним областима које неће бити искључиво философија или наука. Тако употребљене оне ће изазивати корисне последице док ће њихов самостални значај полако бледети. Не желећи превише да предвиђа, овај рад је покушао да покаже да се то управо догађало *структуралној лингвистици* Фердинанд де Сосира и *структуралној антропологији* Леви-Строса које су у аманет данашњој философији оставиле методу за коју тврдимо да јој је *произвољност* главна особина, а коју је Манфред Франк

⁸⁵ Исто, стр. 137.

назвао, можда и не превише иронично, „параноично-критичком методом“ или „плодном и подстицајном анти-херменеутиком“.

Литература

- Барт, Ролан, *Књижевности, митологија, семиологија*, Нолит, Београд, 1971
Бодријар, Жан, *Симулакруми и симулација*, ИП „Светови“, Нови Сад, 1991
Дерида, Жак, *Бела митологија*, Братство-Јединство, Нови Сад, 1990
де Сосир, Фердинанд, *Опшња лингвистика*, Нолит, Београд, 1989
Жуњић, Слободан, *Службе мнемосини*, Плато, Београд, 2007
Леви-Строс, Клод, *Дивља мисао*, Нолит, Београд, 1978
Леви-Строс, Клод, *Сирукиурална антропологија 1*, Стварност, Загреб, 1989
Леви-Строс, Клод, *Сирукиурална антропологија 2*, Школска књига, Загреб, 1988
Лиотар, Жан-Франсоа, *Постмодерно сиање*, Братство-Јединство, Нови Сад
Мунен, Жорж, *Лингвистика и филозофија*, Бигз, Београд, 1981
Франк, Манфред, *Conditio moderna*, ИП „Светови“, Нови Сад, 1995
Фуко, Мишел, *Ово није лула*, Зборник „Пластички знак“, Ријека, 1981
Фуко, Мишел, *Поредак говора*, Преглед, Сарајево, 1971
Фуко, Мишел, *Ријечи и ствари*, Нолит, Београд, 1971
Фуко, Мишел, *Шта је аутор*, Израз, бр. 11-12, Сарајево, 1975
Хабермас, Јирген, *Филозофски дискурс модерне*, Глобус, Загреб, 1988

mr Dragoslav V. Đurović
Gymnasium Vrnjačka Banja
dragoslav.djurovic@gmail.com

ON THE ARBITRARINESS OF POSTMODERN INTERPRETATIONS

**On the occasion of 10 years since the death of Claude Lévi-Strauss
(November, 28th 1908 – October, 30th 2009)**

Summary

The aim of this research is the one of the possible interpretations of post-structuralism as one of the most significant phenomena within the so-called postmodern philosophy. Namely, the main feature of the post-structuralism is the arbitrariness of interpretation. This arbitrariness is the result of the easy grafting of the concepts and methods of classical structuralism in philosophy in the late XX century. The arbitrariness of sign, as the principle of Ferdinand de Saussure's linguistics, through Claude Lévi-Strauss's structural anthropology, has turned into arbitrariness of interpretation in post-structuralism. In this study, arbitrariness was recognized as the basis of a new possibility of interpretation - through the so-called primitive communities of Lévi-Strauss, toward the interpretation of the text by Jacques Derrida. In fact it is a rejection of the hermeneutic claim to truth. Instead, there is the mixing of genres and philosophy ceases to be a theory focused on conceptual knowledge of reality, but gradually the practice of narration, in which the game of imagination begins - as the skill of making a new meaning. However, such liberation of language releases philosophy and demands for universal validity. The paper does not answer the question of what will happen to such anti-philosophy in the future.

Keywords: *arbitrariness of interpretation, sign arbitrariness, postmodernism, structuralism, poststructuralism, structural linguistics, structural anthropology*

Ненад Д. Плавшић
ОШ „Мирослав Антић“, Палић
nenadplavsic@gmail.com

УДК: 2:5
52:929 Коперник Н.
52:929 Галилеј Г.
Оригинални научни рад
Предат: 1.10.2019.

ХРИШЋАНСТВО И КОПЕРНИКАНСКА РЕВОЛУЦИЈА

Резиме

Доба насипанка модерне науке не можемо стварно разумети ако га не видимо као прожетио хришћанском религијом. Утицај хришћанске теологије на науку у време коперниканске револуције је био ојроман. То је очигледно из животиа и рада великих научника који су дали највећи допринос тој астрономској научној револуцији која се десила у шеснаестом и седамнаестом веку. Одређени концепти науке, до којих су држали њезини пионири, често су били последица теолошких веровања. У срцу науке тог времена налазило се религијско уверење да је свемир уређен. Али, као што је познато, развој модерне науке је у то време озбиљно ометала хришћанска Црква. Неопходно је да бисмо ваљано разумели интеракцију хришћанства и науке у време коперниканске револуције испитивши разлику између истинског хришћанства и његових злоупотреба. Неретко се та значајна разлика претиња из идеолошких разлога. На тај начин се испитиче да су религија и наука од самог почетка њиховог међусобног односа у неомирљивом конфликту. Такав појединосављен и једносаван став не одговара реалности која је била мноо сложенија. Религија и наука садају у данашњем свету међу најмоћније културне и интелектуалне снае. Стога је потребно на објективан и ваљан начин посматрати почетак њихове интеракције у време коперниканске револуције. Једино тако је могуће остваривати неопходан дијалог међу њима којим се превазилази конфликтни модел. На том путу према дијалогу између религије и науке историја њихових односа у време рађања модерне науке може бити од велике користи за разумевање међу њима и ојрез од могућих злоупотреба.

Кључне речи: хришћанство, религија, наука, Коперник, Галилеј

Уобичајено је мишљење да су религија и наука у неомирљивом конфликту. Нарочито је такав став заступљен у западној култури изниклој из хришћанства. Ова утицајна парадигма о односу између религије и науке често се темељи на погрешном тумачењу историје тог односа од његовог почетка у време научне револуције која је потиснула средњовековну слику о свету.¹

¹ Примера ради, наводимо одломак из предговора у преводу на српски језик Галилејевог дела *Rasprave i matematički dokazi o dve nove nauke koje se bave mehanikom i lokalnim kretanjima* чији је наслов „Рађање модерне науке“, а који је написао физичар Петар В. Грујић: „Осам векова по Првој Олимпијади, у првом веку по хришћанском рачунању времена, у Римском царству, које је практично обухватало обале Медитерана, одиграће се епохална промена

Циљ нашег рада јесте да размотримо интеракцију хришћанске религије и науке у Европи током шеснаестог и седамнаестог века и из ње видимо колико је основан стереотипан став о нужном сукобу између религије и науке.

Коперниканска научна револуција је добила име по Николи Копернику (1473-1543) пољском свештенику, астроному и математичару. Када је имао десет година Копернику је умро отац.² Од тада је о њему бринуо ујак

културне парадигме. Хеленски религијски *анзајз* замениће се оним што би се могло назвати семитском, тачније јудаистичком парадигмом. Док су се Хелени дружили са својим олимпијским боговима, на обострано задовољство, из Јудеје је стигао свемоћни, окрутни Јахве, који је екстерминирао грчки (и уопште тзв. многобожачки) Пантеон. Религијску толеранцију замениће концепт бога деспота, ентитет Бога. Врлина ће значити покорност и побожност, а знање ће постати грех, како је то сликовито илустровано библијском епизодом изгнанства из Раја. Неоплатоничарка Хипатија из Александрије, математичар, физичар и астроном, биће каменована 415. г. н. е., а када Јустинијан I укине 529. г. н. е. оно што је остало од Платонове Академије, биће и формално стављена тачка на античку епоху и њену културу. У Европи ће настати оно што ће се касније препознати као ‘мрачни Средњи век’, а наука и култура биће стављени ‘ad acta’, где ће лежати све до Хуманизма и Ренесансе, готово читав миленијум. Током Средњег века побожни хришћани стругаће са старих пергамената античке текстове, да би на њих уписивали молитве нове религијске литературе. На неким од ових *палimpseста* појавиће се уникатни преписи оригиналног Архимедовог рачуна. Символика ове праксе из историје светске културе не може се преценити. Ако би се тражио ‘стенографски образац’ за историју европске културе у најширем смислу, од Хеленистичке епохе, преко хришћанске ‘културне лакуне’, до Ренесансе, тешко да би се то могло боље илустровати од овог синдрома палимпсеста“ (Grujić P. V. 2013: 9-10). Сигурно да је веома битно истицати злоупотребе хришћанске религије током њене историје, али се целокупни утицај хришћанства не може без претеривања свести на њих. Покушајмо да замислимо историју Европе без хришћанства: „Одстранимо из Европе све што је хришћанско и загледајмо се у остатке поезије и књижевности, архитектуре и сликарства, музике и филозофије, и уопште свеукупности европске културе и цивилизације. Шта ћемо видети? Поред светлих примера антике, само: а) сурово варварство, или: б) надмено самољубље, или, можда, и – бедан спој једног са другим. Или посматрајмо то историјски: зар данашњи народи Европе нису, у ствари, хришћанизоване хорде које су у небивалој провали у просторе што их данас називамо Европом разориле Западно римско царство (иначе само по себи нипошто безгрешно), порушивши и спаливши све пред собом? То су, много векова касније, њихови потомци, модерни европски историчари, пишући, у ствари, о својим прецима, еуфемистично назвали ‘великом сеобом народа’, као да се радило о научној екскурзији, а не о беспримерним зверствима којима је тадашње светско царство удављено у потоцима крви. Примера ради, разарања су била до те мере темељна да се од 5. до 9. века град као институција уопште није могао успоставити. И шта би било од тих варварских хорди да се, мало–помало, нису хришћанизовале?“ (Перишић 2018). Осим тога, Грујић описује хришћанског Бога као тиранина, има старозаветну представу о Богу, као да уопште није било Новог завета између Бога и људи утемељеног на љубави. Такав став у односу на Бога неретко води у борбени атеизам који је током историје бивао једнако крволочан као и религијски фанатизам чија је жртва била Хипатија. Међутим, за хришћане је Бог пре свега светотројична заједница љубави и Бог који доказује своје човекољубље у лику Спаситеља Христа који се жртвује за спасење света.

2 Коперников отац Николај Коперник је био успешан трговац бакром. Умро је од лебре (губе). Коперников прадеда, који се истакао у Кракову као вредни оружар, се такође звао Николај. Иначе, код Пољака име Николај одговара латинизованом Никола. То име је било наследно у Коперниковој породици због тога што је свети Никола заштитник цркве у њиховој постојбини (Gledić 2009: 13).

Лука Вацелроде³ бискуп у Ермланду који је финансирао Коперниково образовање надајући се да ће и он постати бискуп. Године 1495. ујак га је поста- вио за свештеника у Фромборку.⁴ До краја свог живота Коперник је остао свештеник у овом граду. На једној од кула тврђаве која је опасавала цркву он је уредио опсерваторију са које је посматрао небеска тела и њихова кретања. На темељу тих истраживања настало је његово дело *О кружењу небеских сфера* које је подељено у шест књига. Већ на првим страницама своје моно- графије Коперник истиче свој хришћански светоназор: „Јер ко не би био за- чуђен пред Творцем свих ствари у ком почива сва срећа и свако добро, уко- лико би се са марљивошћу и умом посветио стварима постављеним у савр- шени поредак, вођен божанским управљањем? Божански писац псалама си- гурно није без разлога рекао да је уживао у Божјим творевинама и радовао се делима његових руку, јер нас ове ствари, попут неког возила, непосред- но доводе до промишљања највишег Добра“ (Коперник 2013: 21). Религијски осећај дивљења према Божијом премудрошћу устројеној творевни одиграће значајну улогу у настанку модерне науке. Хришћанско учење о стварању је обликовало интелектуални свет ране модерне Европе и подстицало људе да размишљају о правилном и уређеном свемиру који одражава мудрост њего- вог Творца. Интензивно проучавање створенога реда било је средство како постићи све веће уважавање „Божијег ума“. Тако је у то време постојала по- зитивна религијска мотивација за научно истраживање (McGrath 2015: 21).

3 О Коперниковој мајци Барбари се у изворима не могу пронаћи подаци који би ба- цили више светлости на њену биографију. Поједини Коперникови биографи сматрају да је она вероватно преминула пре свога супруга. То би значило да је Никола са братом и две се- стре рано остао без родитеља. Овом околношћу би се могла објаснити велика брига коју је ујак Лука поклањао деци своје сестре. Није била у питању само помоћ коју је указивао мало- летној деци, већ и истинска људска потреба да се својски заложу како би сву ту нејач извео на прави животни пут. Уз свог ујака, који је био учен човек (докторирао је право у Болоњи 1473. дакле исте године када му се родио будући славни сестрић), Никола је могао да се боље упозна са многим стварима из живота. Несумњиво је да се поред ујака почео интересовати и за природу, али у оквиру тадашњег стања науке (Gledić 2009: 20).

4 Поједини Коперникови биографи наводе немачки назив Фрауенбург за тај град. Штавише, нарочито биографи из Немачке за овог славног научника сматрају да води немач- ко порекло. Никола Коперник је већ вековима предмет спора између Немаца и Пољака, чијег је порекла. И једни и други тврде да је њиховог. Овде је потребно указати на чињеницу да у време Коперниковог живота није било јасне поделе на географске и националне државе ка- ко се то данас ради. До 1466. године, свега седам година пре Коперниковог рођења, његов родни град Торун, као уосталом и велики део области источног подручја доње Висле, био је у саставу Пруске. Краљевина Пруска се тада састојала из три војводства: Хелмијског, При- морског и Малборшког, као и од кнежевства Вармије. Пруска је Торунским миром (1466. го- дине) враћена Пољској, али су је претходно дуго држали у својој власти припадници крсто- носног реда Тевтонских витезова, који су формално били под влашћу папе (Gledić 2009: 12).

Коперник је дуго одбијао да објави своје дело плашећи се да ће његове теорије изазвати контроверзе. Пошто су га пријатељи убедили он је коначно попустио. Међу тим његовим пријатељима налазила су се и два црквена великодостојника, кардинал капуански Никола Шонберг и бискуп кулмски Тидеман Гизе (Kesten 1956: 49)⁵. Коперниково ремек дело *О кружењу небеских сфера* појавило се у години његове смрти. Примерак књиге стигао је до њега само неколико сати пре него што је издахнуо. Коперник је своју књигу посветио тадашњем папи Павлу III у коме је видео човека напредних мисли, склоног прихватању нових ренесансних достигнућа. Дело је написано на латинском језику и било је намењено само ученим људима који су добро познавали математику. Седамдесет година Римокатоличка Црква се уздржавала да нападне Коперникову астрономију. Али је за то време било појединаца који су то урадили. Тако је убрзо после објављивања Коперникове књиге доминикански фратар Ђовани Марија Толозани напао Коперника зато што противречи Аристотелу, Птолемеју и Библији (Peri 2000: 97). Ипак, 1616. године Римокатоличка Црква је ставила Коперниково дело, али и сва друга дела која су Земљи приписивала кретање, на индекс забрањених књига. То ће трајати све до 1835. године (Rasel 1976: 52). Поједини аутори управо у судбини Коперникове књиге виде илустрацију за такозвани „ратни“ модел у односима између религије и науке (Grujić 2013: 13).⁶

5 Коперник их помиње у предговору своје монографије: „Ипак, пријатељи су ме и поред мог дуготрајног устезања, па чак и отпора, наговорили да променим свој став. Први међу њима био је Николас Шонберг, кардинал из Капуе и човек врстан у свим гранама науке. Ту се одмах нашао и мој одани пријатељ Тидеман Гизе, епископ Кулма, човек са огромном страху за божанска и слободна умећа. Управо он ме је често пожуривао, па чак и корио, како би ме подстакло да објавим ову књигу и на светлост дана изнесем рад који сам скривао не девет, већ готово четири пута толико година“ (Kopernik 2013: 17).

6 Грујић држи следеће: „Судбина Коперникове књиге, односно његовог модела, илуструје добро један шири проблем – однос религије и науке, тачније вере и знања. Разлог зашто ова два сектора људске културе немају и не могу имати заједнички пресек лежи у радикално различитом карактеру њихових учења. Емпиријске науке, па и наука о Природи, базиране су на нашем искуству, које еволуира у (историјском) времену. Религијско учење пак оперише неизбежно са ‘апсолутним истинама’, које се не могу (не смеју) мењати... Проблем са религијом је у њеној склеротичности која је, пак, за научну мисао погубна... Научна мисао је динамична, верска статична. Овога су наравно свесни научни корифеји, попут Коперника и Дарвина, и зато се нису много бринули о емотивним и идеолошким консеквенцама својих научних достигнућа. Ми не знамо да ли је Никола Коперник био верник или не, али то је за нас овде ирелевантно, баш као и то да ли је био Пољак или Немац“ (Grujić 2013:13). Иако Грујић не наводи експлицитно да је за „ратни“ модел у односу између религије и науке, његови ставови по том питању поткрепљују такав приступ. Међутим, однос између религије и науке је увек био сложен. Нема „темељног обрасца“ који би описивао њихов однос као што, очигледно погрешно, претендује „ратни“ образац који претпоставља да су религија и наука одувек у конфлику. У нашем раду настојимо показати да у време коперниканске на-

Више од петнаест векова пре Коперника у астрономији је била владајућа Птоломејева парадигма⁷ коју су развили старогрчки философи Аристотел и Птоломеј. Најважније хипотезе оваквог модела су: 1. Небо има облик кугле и окреће се попут кугле. 2. Земља исто има облик кугле. 3. Земља се налази у средишту свемира. 4. Према звезданом небу Земља је само као нека тачка. 5. Земља не показује никаква кретања (Kesten 1956: 224).

Коперник је резултате свог рада изложио у краћем трактату који је насловио *Commentariolus* тридесетак година пре објављивања свог главног дела. Његови резултати могу се сумирати следећим тезама: „1. Нема једног центра свих небеских сфера. 2. Центар Земље није центар свемира, него само центар према којем се крећу тешки предмети и центар лунарне сфере. 3. Све сфере обухватају Сунце као да је у средини свих њих и зато је центар васионе близу Сунца. 4. Однос раздаљине између Сунца и Земље према висини звездане сфере много је мањи него однос полупречника Земље према удаљености Сунца и Земље и занемарљив је у поређењу са великом висином сфера фиксних звезда. 5. Било које кретање које се јавља у сфери фиксних звезда не припада тој сфери него Земљи. Тако цела Земља заједно са околним елементима ротира са њеним дневним кретањем око фиксних полова, док сфера фиксних звезда остаје непокретна као најдаље небо. 6. Било која кретања која нам се чине да припадају Сунцу нису због (кретања) Сунца, већ због (кретања) Земље и наше сфере са којом се окрећемо око Сунца, као и свака друга планета. И тако је Земља подложна утицају више од једног кретања. 7. Ретроградно и директно кретање које се јавља код планета не припада њима већ (кретању) Земљи. Тако само кретање Земље објашњава велики број привидно нерегуларног кретања Неба“ (Grujić 2013: 10).

Обично се Коперников систем назива хелиоцентричним, а Птоломејев геоцентричним. Међутим, Коперник није заправо изложио хелиоцентрични већ хелиостатични модел сматрајући да Сунце није баш тачно у средишту васељене, већ само близу њега (Hoking 2011: 19). Теорију да је Сунце центар онога што се данас назива Сунчевим системом су заправо открили стари Грци. Њу је заступала питагорејска школа, а први астроном за кога се зна да је учио да се Земља креће био је Аристах са Самоса, који је житичке револуције није било тако. Заправо, сваки је нараштај и кроз науку и кроз религију промишљао велика животна питања.

7 Овај израз користимо у смислу у којем га је користио Томас Кун. По Куновом моделу, парадигма је владајуће мишљење у науци у одређеном периоду у ком представља успешну основу на којој се објашњава највећи број појава. Такво „нормално стање у науци“ не траје задуго због гомилања знања и долази до промене парадигме, односно до научне револуције (Kun 1974: 239).

вео у трећем веку пре Христа (Rasel 1976: 40). Коперник је знао за те грчке теорије и обновио их је са свом снагом новине. Ипак, веома је тешко схватити побуде које су покренуле Коперникову мисао. Постоје мишљења појединих истакнутих историчара науке да је једна од тих побуда била и његова вера у Бога: „Пошто је Сунце извор светлости, а светлост оно што је најлепше и најбоље на свету, Копернику се чинило да је са умом који влада светом и ствара га потпуно у складу да та светиљка буде постављена у средиште васионе коју треба да осветљава“ (Коаре 1981а: 92).

Коперникова запажања, међутим, нису имала непосредног утицаја на астрономију његовог доба. Пре проналаска телескопа било је мало уверљивих доказа који би подржали Коперникову теорију. Многи тадашњи научници су јој се противили користећи се најбољим научним методама које су им стајале на располагању. Птоломејску парадигму нису бранили само поједини представници Цркве, већ научници од којих су неки били подједнако добри, ако не и бољи од њихових напреднијих коперниканских колега. На пример, Тихо Брахе (1546-1601), који је увео у астрономију нова мерила за тачност употребом бољих инструмената и применом бољих начина рада, противио се Коперниковом учењу сматрајући да је противно правој физици (Цинс 1952: 132-133). Иако је у то време тек настајала модерна наука и није била јасно одвојена од философије и религије, можемо посматрати револуцију унутар саме науке која потом долази у додир са светом изван ње у коме је Црква имала значајну улогу. Дакле, ту се није радило само о сукобу „напредне“ науке са „назадном“ религијом како се њихов однос искључиво посматра и тумачи из идеолошких разлога као што је то било, на пример, у време комунизма. Такав једностранни приступ, карактеристичан по својој искључивости, и даље је својствен присталицама борбеног атеизма.

Коперниково дело је било веома инспиративно за Јохана Кеплера (1571-1630) немачког математичара и астронома који је као и Коперник био дубоко религиозан човек. Првобитно је намеравао да 1591. године дипломира и да се придружи предавачима теологије, али је прихватио понуду протестантске школе у Грацу да тамо предаје математику и астрономију. Тако је напустио каријеру у свештенству због бављења науком (Нокинг 2011: 119). Међутим, његов научни рад био је дубоко надахнут идејом складности по којој је Бог уредио све према математичким законима. У томе је за Кеплера „кључ васељенске структуре“ (Коаре 1981а: 92). Заступање хелиоцентричног система је, по Кеплеру, имало озбиљне религиозне импликације. Сматрао је да је централни положај Сунца кључан за Божији план, јер оно пла-

нете држи уређеним и у покрету. Зато је Кеплер напустио Коперников хелиостатични систем у коме је Сунце „близу“ центра и поставио Сунце у центар система (Hoking 2011: 124). Кеплер је открио три основна закона планетарног кретања који су уздрмали Птоломејеву космологију. Први од тих закона каже да се планете крећу по елиптичним путањама и да је Сунце жижа елипсе (Ђурић 1949: 33). До тада се тврдило, како су Аристотел, Птоломеј, па и Коперник веровали, да се планете крећу по кружним путањама.

Најпознатији пример напетости између религије и науке јесте Галилејев сукоб са Римокатоличком Црквом (Okasha 2004: 143). Галилео Галилеј (1564-1642) се у детињству једно време школовао у манастиру Санта Марија који се налазио у месту Валонбрози тридесетак километара југоисточно од Фиренце. Познато је да су манастири још од XI века били центри образовања. У монашким редовима су се првобитно формирали специфични колегијуми који су временом израсли у средњовековне и нововековне универзитете. Колико се млади Галилеј сродио са манастирским начином живота показује његова молба упућена оцу да му дозволи да се замонаши. Међутим, његов отац који га је послао на школовање у манастир реаговао је на то тако што га је из манастира довео назад у Фиренцу (Gledić 2011: 24-25). У својим студентским данима Галилеј је као искрен верник редовно одлазио на мису у познату катедралу у Пизи која датира из XII века. Једног недељног јутра Галилеј је у тој катедрали посматрајући клађење свећњака добио инспирацију за откриће онога што се данас назива изохроношћу осциловања клатна и има значајну примену посебно код мерења Земљине теже и у конструкцији часовника с клатном (Gledić 2011: 29-30). Тим својим открићем, када је имао свега деветнаест година, Галилеј је већ скренуо пажњу утицајних људи на себе. Захваљујући некима од њих добио је место редовног професора на Универзитету у Пизи основаним још 1343. године. На том месту је остао свега три године, јер није желео да се одрекне свог дубоког уверења о лошем квалитету конструкције посебних багера стационираних у луци Легхорн који су требали да прођу оцену стручних људи и које је начинио Ђовани де Медичи чијим је залагањем Галилеј добио то професорско место (Gledić 2011: 39). Захваљујући својим пријатељима којима се обратио за помоћ и који су добро знали његове квалитете добио је место професора на Универзитету у Падови, који је основан још 1221. године. Галилејева наставничка делатност у Падови је трајала преко осамнаест година. Био је веома популаран предавач и сматрао је да настава мора бити повезана са праксом и експерименталним радом.

Најважније Галилејево достигнуће за време живота у Падови је сте откриће телескопа и његова епохална примена у астрономским посматрањима (Gledić 2011: 45). Сазнавши у мају 1609. године из писма свог ученика Жана Бадовера из Холандије да су тамо изумели телескоп Галилеј је сам себи направио телескоп, усавршавао га и постао први човек који га је употребио за истраживање неба почетком децембра 1609. године. Помоћу телескопа Галилеј је, између осталог, утврдио да се Венера окреће око Сунца преко открића Венериних мена (Gledić 2011: 83). Открио је и четири месеца која круже око Јупитера. Било је то посматрање којим је превазиђена главна замерка Коперниковом систему. Доказано је да једно небеско тело може заиста да се окреће око центра који није Земља (Peg 2000: 102). Заправо, Симон Марију је 1609. године помоћу Мецијусовог телескопа први уочио Јупитерове пратиоце. То је био први доказ нетачности „Аристотеловог“ космоса (Стокић 2011: 59). Могуће је, међутим, довести у сумњу вековну слику о Галилеју, коју су нарочито истицали материјалисти и позитивисти, по којој је он рационалним експериментима успео да докаже Коперников систем света. Непристрасније и, дакле, поштеније је мишљење да је Галилеј само један у низу важних мислилаца на путу од Аристотелове ка Њутновој науци, а не да је он сам синоним читаве модерне науке. Постоје мишљења да је у Галилејевим делима било мало великих и нових идеја из физике и математике. Али његова је велика заслуга што је он својом мајсторском реториком приморао философе и научнике да подигну стандарде свога мишљења када је у питању епистемологија и научни метод (Стокић 2011: 57). Чак и за оне који сматрају да је Галилеј први развио савремену природнонаучну методу која се базира на стриктној повезаности математичке формулације закона природе са експериментом и посматрањем, он у својим константацијама није био потпуно оригиналан. Тако је, примера ради, појам импулса и акцелерације, те основну законитост односа пута и времена код једнолико убрзаног кретања имао већ код схоластика, односно код паришких и падованских аристотеловаца (Ule 1988: 91). Међутим, Галилеј је све своје поставке повезивао са експериментима, као што је, на пример, експеримент кретања кугле низ стрму раван. Када је реч о слободном паду неки историчари сумњају да је Галилеј пуштао тела разне тежине са Кривог торња у Пизи, тврдећи да је та прича легенда каснијих генерација. Разлог њиховим сумњама састоји се у чињеници да Галилеј тако није имао начин да тачно мери време падања тела, док је на стрмој равни имао ту могућност.

Велики војвода Тосканске области Козмо Медичи II, којег је Галилеј приватно подучавао четири године, доделио му је положај научника на свом двору. Козмо II је послао Галилеја у посету папи Павлу V. У Риму су кардинали и други високи црквени достојанственици гледали кроз телескоп. Тамошњи учени астрономи, припадници језуитског реда⁸, потврђују Галилејева запажања (Gleđić 2011: 89). Они, с једне стране, нису прикривали своју склоност ка Коперниковој астрономској теорији. С друге пак стране, нису хтели да се одлучно изјасне њој у прилог због њене непомирљивости са аристотеловском космологијом (Geumonat 1964: 104). Језуити су тамо где су имали слободу да у разумној мери реагују покушавали да дају допринос новој космологији на исти начин на који су допринели и другим оновременим наукама, посебно оптици и магнетизму. Упркос великим препрекама са којима су се суочавали као последицама осуде хелиоцентризма они нису желели да угрозе углед који су стекли у науци тако што би изгледало да су догматички традиционалисти у космологији (Grant 2012: 162).⁹ Ова неодлучност је карактерисала и тадашњег највећег теолога тог реда кардинала Бе-

8 О доприносу припадника Друштва Исусовог образовању модерног европског духа и њиховом научном раду види зборник радова *Jezuitska nauka i zajednica učenih rane moderne Evrope*, *Službeni glasnik*, Beograd 2012. У предговору овог зборника се тврди следеће: „Током последње две деценије, проучаваоци су почели да развијају ново гледање на природу и обим језуитског доприноса научној револуцији, тежећи уравнотеженом приступу, заснованом на документованим сведочанствима. Учинити то захтевало је одбацивање како апологетике тако и ексклузивно усредсређивање на личности научне револуције као примерених егземплара према којима треба мерити језуитски допринос. Истакнуте личности, попут Галилеја, Декарта и Њутна, нису саме исковале нови етос и процедуре које су се сјединиле током седамнаестог и раног осамнаестог века. Многи други били су део тог кретања, укључијући и језуите... Свака нова теорија захтева дуготрајан процес асимилације, разјашњавања и модификације и то је неумитно праћено контроверзама од којих су неке свадљиве, а неке пријатељске. Језуитско учешће у расправама о новој науци није увек, па чак ни обично било мотивисано простом злонамерношћу, иако су се њихови савременици, као што је Галилеј, често одлучивали да их представе на такав начин зарад реторичких циљева... Сада знамо да су језуитски практичари имали значајну улогу у уздицању статуса математике изнад статуса филозофије, да су начинили ране и важне доприносе математизацији физике и да су имали кључну улогу у развоју експерименталне науке (Fajngold 2012: 8-11).

9 Амерички историчар средњовековне науке Едвард Грант наглашава ограничавајући утицај теолошких концепција када је у питању језуитска космологија у то време: „Теолошка ограничења, барем након 1616, приморала су језуите да одбаце Земљино дневно и годишње кретање и да, уместо тога, претпоставе њену непокретност и централно место у космосу. Но, тамо где су била одсутна теолошка ограничења, као у питањима о крутости или флуидности небеса или њиховој непропадљивости, језуити су нудили различита мишљења. Језуити су, заправо, предводили аристотеловске природне филозофе у прилагођавању новом, антиаристотеловском космолошком начелу који је следио након великих открића Тиха Брахеа и Галилеја. Повремено, они су ишли даље од пуког усклађивања, наине ка изношењу нових и храбрих космолошких идеја, као када је Томас Комптон–Карлтон објавио постојање бесконачног, тродимензионалног простора који је поистоветио с Божјом бесконачном неизмерношћу (*infinite immensity*). Повезујући Божју бесконачну неизмерност с бесконачним

лармина у чијој је башти у марту 1611. године Галилеј говорио о томе да се небеске појаве могу правилно објаснити само на основу Коперникове теорије и показивао присутнима пеге на Сунцу, које су се у току дана могле видети кроз његов телескоп.¹⁰ Исте године Галилеј је свечано примљен за члана ученог друштва *dei Lincei*, које је касније прерасло у Римску академију наука (Gledić 2011: 116). У том периоду Галилеј се упознао и спријатељио са својим земљаком кардиналом Барберинијем који је 1623. године постао папа Урбан VIII. Кардинал Барберини је Галилеју посветио своју поему под насловом *Опасно ласкање* као знак поштовања због његових астрономских открића (Gledić 2011: 116). Тада се још увек није могло наслутити до каквих ће неслагања доћи између науке и Цркве која су тако карактеристична за „Галилејев случај“.

За разлику од језуита доминиканци су тих година заступали најконзервативнију и најреакционарнију струју католицизма. Они су одувек чинили окосницу инквизиције (Поповић Р. В. 2004: 170). Први најнеупућенији Галилејеви противници су припадали овоме реду. Њима су припадали покретачи првог процеса у којем је инквизиција осудила Галилеја 1616. године. Тада је Галилеј постојао, иако не потпуно, подршку нашао код језуита. Међутим, другу оптужбу и осуду Галилеја из 1633. године су надахнули језуити (Geumonat 1964: 107). У првом процесу главни за питања инквизиције и саветник црквеног сабора био је кардинал Белармин. Он је пажљиво размотрио Галилејеву одбрану и закључио да оптужени није намеравао да угрози црквене догме. Галилеју је указао на то да не сме више јавно пропагирати Коперниково учење. Читав овај процес Галилеј је схватио као добронамерну опомену, па изречену забрану није сматрао за нешто чему се треба неизоставно покоравати (Gledić 2011: 120). Када је касније Галилеј свом пријатељу, бившем кардиналу Мафеу Барберинију, садашњем папи Урбану VIII изложио своју намеру да би радо написао дело у коме би приказао два светска система папа га је подржао уз савет да своје схватање увек третира као хипотезу а никако као коначно учење. За отприлике шест година после тога Галилеј је ру-

простором, Комптон–Карлтон је барем за петнаест година предухитрио врло сличне концепције Хенрија Мора и Исака Њутна“ (Grant 2012: 162).

10 Спор између Галилеја и немачког астронома и језуите Кристофа Шајнера у вези са приоритетом открића и тумачења природе Сунчевих пеге ће допринети осуди Галилеја. У вези са открићем ове појаве Зоран Стокић пише: „Наиме, 1607. год. Кеплер без употребе телескопа опажа на Сунцу једну тамну мрљу (пегу). Крећући се Кеплеровим трагом, Јохан Фабриције, а затим и Шајнер, неколико месеци пре Галилеја, посматрали су Сунчеве пеге и то прецизно записали. Наравно, Галилеј се дописивао и са Шајнером“ (Стокић 2011: 59). Сукоб између појединих личности био је веома значајан за целу аферу у вези са Галилејем (Kopplston 1994: 296).

копис свог дела *Дијалої о два ѿлавна сисѿема свейѿа, Пйѿоломејевом и Којер-никовом* предао цензури у Фиренци и Риму 1630. године. Након што је прошла четири рецензије, књига је одобрена и објављена у Фиренци 21. фебруара 1632. године (Gleđić 2011: 122). Иако је његова књига прошла званичну цензуру Галилејеви непријатељи су га оптужили да је прекршио ранију забрану донесену од стране инквизиције 1616. године по којој не сме јавно износити позитивне ставове о коперниканизму. Поред тога, убедили су папу, осведоченог Галилејевог поштоваоца и поштоваоца знања и уметности који је био добар познавалац математике и астрономије, да га је Галилеј у том делу извргао подсмеху и руглу. Наиме, радило се о томе да је у својој књизи Галилеј у лику наивног и необразованог птоломејца Симпликија¹¹, који није у стању да схвати очигледне доказе коперниканаца, изложио аргументе којима се служио папа. То је увредило папу Урбана VIII који је одмах наредио да се испитају околности под којима је књига објављена.

Само неколико месеци по објављивању, у августу 1632. године издаћа је званична наредба да се забрањује даља продаја и растурање Галилејевог књиге. Остарели и онемоћали Галилеј морао се појавити у Риму где је стигао 13. фебруара 1633. године. Тамо је одсео, под строгим надзором инквизиције, у згради фирентинског посланства. Пред инквизицијом га је свесрдно бранио посланик Фиорентине у Риму Николини, по захтеву великог војводе тосканског Фердинанда. Николини је Галилејево одбрану заснивао на чињеници да је он спорно дело објавио уз званичну сагласност инквизиције. Папа и његови помоћници су тврдили да је писац обмануо црквене инстанце тиме што је свесно прећутао пресуду којом му је изричито забрањено да се јавно бави питањима о структури васионе. Пошто је инквизиција осудила Галилеја било му је наређено да се одрекне Коперникове теорије. Не желећи да нашкоди себи Галилеј се покорио инквизицији. Након тога донета је пресуда у цркви доминиканског манастира Ала Минерва у Риму, пред поротом састављеном од десет истакнутих кардинала. Занимљиво је да тројица од тих кардинала, међу којима се налазио и рођени брат папе

¹¹ Галилеј у поменутом делу користи саговорнике који разговарају током четири дана. Кроз њихов разговор он образлаже своје тезе. Преводилац на српски језик овог Галилејевог дела напомиње: „Користићемо у преводу скраћенице њихових презимена, онако како то стоји и у оригиналу: САЛВ. – Филип Салвијати је Фирентинац (1582-1614), научников пријатељ, а он га овде користи као свој „alter ego“; САГР. – Ђовани Франческо Сагрето, аристократа, живео између 1571. и 1620. у Фиренци, а има улогу непристрасног судије; СИМП. – Симпликије је коментатор ‘перипатетичар’, јер је следбеник Аристотела, живео је у VI веку, а Галилеј га ‘оживљава’ у многим својим списима, као гласоношу и заступника Аристотела“ (Galilej 2013: 23).

Урбана VIII, нису потписали текст пресуде (Gledić 2011: 126). Након пресуде, Галилеју је одређен кућни притвор у резиденцији Асканија надбискупа Пиколоминија у Сијени, где је провео око шест месеци. После тога папа му је одобрио да се пресели у раније кориштену вилу под именом Арчетри у околини Фиренце, где се и даље могао бавити научним и списатељским радом. Насупрот раширеном веровању, Галилео никада није био мучен, а свој „кућни притвор“ провео је углавном у луксузним приватним резиденцијама својих пријатеља. Наравно, нема никаквог оправдања за коришћење моћи инквизиције од стране Римокатоличке Цркве за ућуткивање Галилеја ни ти за вишевековно одгађање његове „рехабилитације“. Црква је његово дело уклонила са списка забрањених књига у првој половини 19. века, а 1992. године је повукла и порекла своје оптужбе против Галилеја (Поповић М. М. 2012: 112).

У основи контроверзи око Галилеја налазило се питање о исправном тумачењу Библије. Римокатоличка Црква није осудила хелиоцентричну теорију зато што је угрожавала веровање у Створитеља, већ зато што је противречила Божијој речи у Светом Писму (Армстронг 1995: 319). Сукоб између науке и религије често настаје када се на научни напредак гледа као да је у сукобу са превладавајућим начинима тумачења Библије. Поједини библијски одломци као да указују на то да Сунце кружи око Земље (Исус Навин је засутавао Сунце, а не Земљу)¹² или да су темељи Земље „непомични“ (Пс. 96, 10). Међутим, то је био конвенционални начин говора онога времена који се темељио на свакодневном искуству које је оставило до данас трага у нашем говору. У многим језицима се каже да Сунце излази, јер посматрајући ту појаву имамо утисак да се оно креће око Земље. То је био један од главних разлога за супротстављање свакој негеоцентричној хипотези у прекоперниканској астрономији. До појаве модерне науке човек је доживљавао стварни свет онако како га је својим чулима опажао. Са Галилејем и после њега прави се значајна разлика између света наших чула и стварног света, света науке (Коаге 1981b: 54).

12 У вези са овом проблематиком Коплстон примећује: „Било би пожељније да су сви много јасније схватили ону истину коју је Галилеј наговестио у једном писму из 1615, истину коју су у то време разматрали Белармино и други, а коју је потврдио папа Лав (Leo) XIII у својој енциклици *Providentissimus Deus*: једно место из Библије, као што је Јошуа 10, 12-13, може се сматрати говором прилагођеним обичном језику а не потврдом научне чињенице. Ми сви говоримо да се Сунце креће, и нема никаквог разлога да и Библија не користи исти начин казивања; ипак, нико нема право да из тога извучи закључак да Сунце кружи око непокретне Земље (Kopplston 1994: 295).

По Галилеју, онако како је то он изложио у својим писмима, Бог је аутор двеју књига које су отворене људском духу за проучавање. Једна Књига је Свето Писмо, коју је преко пророка издиктирао Свети Дух. Друга је Књига Природе коју је створило Божије Провиђење. Обе су књиге дело истог Бога и међу њима не постоји несклад, а ако се на први поглед разилазе морају се ваљаним тумачењем усагласити. Такво тумачење је, за Галилеја, оно које спорна места у Библији интерпретира тако да буду сагласна са резултатима природних наука. Инсистирао је на томе да када је реч о стварима природе предност има не Свето Писмо него Књига Природе (Марић 1997: 205). Многи црквени људи тог времена су сматрали да такав став штети вери, јер показује неисправност тврдњи Светог Писма. На сабору у Тридену, дакле пре Галилеја, осуђен је Рајмунд из Сабуна јер је давао предност Књизи природе. Он је сматрао да се Библија још и може погрешно тумачити, али да се Књига Природе не може тако фалсификовати (Марић 1997: 206). После дугог опирања Галилејевом тумачењу Библије, Римокатоличка Црква је после успеха галилејевско – њутновске нове науке, модернизовала свој став по овом питању. У окружном писму папе Лава XIII из 1893. године *Providentissimus Deus – De Studiis Scripturae Sacrae* прихвата се онакав однос библијске интерпретације и научног истраживања каквог га је заступао Галилеј (Марић 1997: 208).

У хришћанском отачком предању од најранијег времена најчешће су употребљавана два типа егзегезе: буквални и алегоријски.¹³ Искључиво ослањање на буквални метод у тумачењу Светог Писма доводило је и доводи до проблематичног односа између хришћанства и науке. Постоје мишљења да би стара алегоријска егзегеза помогла хришћанима у време коперниканске револуције да се суоче са променљивим светом (Armstrong 2010: 173). Али у западном хришћанству тог времена преовладала је буквална библијска интерпретација. Међутим, постоји још један приступ у библијској егзегези који се темељи на идеји прилагођавања. Овакав приступ има дугу традицију кориштења унутар хришћанске теологије и лако се може показати да је био утицајан у патристичком раздобљу (McGrath 2015: 30). Тај приступ тврди да се у Библији користе језик и слике својствене културним условима доба у којем је писана. Данашњим читаоцима Библију треба тумачити истицањем кључних идеја изражених у облицима и изразима који су били прилагођени људима тог времена. Такав приступ је најважнији у односу

¹³ Види студију епископа Амфилохија Радовића: *Историја тумачења Старој Заветној* (Радовић 2012).

на интеракцију библијског тумачења и природних наука. Али тек у шеснаестом веку може се уочити, између осталог и на Галилејевом примеру, да је дошао до своје зрелости. Библија по том приступу није уџбеник из астрономије или неких других природних наука. А када се Библија тумачи, мора се имати на уму да се Бог „прилагођава“ способностима људског ума и срца. Бог се мора спустити на наш ниво да би уопште могло доћи до откривења које је једино на тај начин доступно нашим ограниченим способностима. Божија објава је заправо чин Његове милости (McGrath 2015: 31).

У сваком случају, осуда Галилеја нанела је хришћанству огромну штету. Пропуштена је прилика да се покрене плодан дијалог између религије и науке за шта је било услова (Morandini 2012: 38). Многи људи у каснијим генерацијама видеће због тога само неизбежност сукоба у њиховим односима (Peri 2000: 108). До данас име Галилеа Галилеја представља синоним мучеништва и победе у борби за слободно научно стваралаштво. Неретко се тај став преноси преко легенде према којој је овај великан тек што је потписао наметнуту му пресуду поносно узвикнуо: „Ипак се окреће“. Сигурно је реч о легенди, јер је немогуће замислити да би он у тешком душевном стању услед судског процеса, старости и болести могао испољити такву врсту храбрости. Да се то пак десило, могуће да би био спаљен као и Ђордано Бруно чија је тешка судбина била позната Галилеју (Loria 1952: 80).

Ђордано Бруно (1548-1600) познати италијански ренесансни философ је са петнаест година ступио у доминикански манастир у којем је три века раније живео Тома Аквински. Десет година након тога морао је да напусти и доминикански ред и Италију због прилично јеретичких ставова по питању Причешћа и безгрешног зачећа (Џинс 1952: 134). Бруно је потом дуже од петнаест година путовао по Европи не задржавајући се дуго у местима до којих је стизао. Године 1592. неопрезно долази у Венецију где бива ухапшен и оптужен од стране инквизиције. Седам година је провео у тамници у Риму где је примораван да се одрекне својих учења. Након тога је одлучено „казнити га најблаже и без проливања крви“, што је уствари значило спалити га живог на ломачи (Џинс 1952: 136). Бруно је спаљен 17. фебруара 1600. године.

Бруно је заступао пантеистичку концепцију повезујући Бога и свет у једну целину. Његова астрономија се надовезује на Коперникову, али је умногоме продубљује и проширује. Бруно не само да је прихватао учење да је Земља мала планета која кружи око много већег Сунца, већ је сматрао да су све звезде у ствари далека посебна сунца. Коперник је сматрао да је Сун-

це центар свемира, док је Бруно тврдио да таквог центра нема, јер је свака звезда центар засебног света. Сматрао је да је васиона бесконачна и да су у њој многа небеска тела насељена интелигентним бићима. Касније је наука потврдила Брунове визије о безграничности космоса¹⁴, али у његово време: „Ћордано Бруно је безмало једини који ту безграничност прихвати; али управо Бруно није ни астроном ни научник; он је метафизичар, чије виђење света претходи научном виђењу његовог времена. Јер, тек са Њутном – из научних разлога, без сумње (пошто класична физика, галилејска физика, постулира безграничност васионе и идентичност стварног простора и геометријског простора), али и из теолошких разлога – безграничност звездане васионе добија своју потврду“ (Коаре 1981а: 95). Брунова несрећна смрт није била последица заступања коперниканске хипотезе, нити његових напада на аристотелски схоластицизам, него његових јеретичких ставова по питању неких темељних хришћанских догми. Он је тиме изазвао неodobравање и непријатељство не само римокатоличких теолога већ и калвиниста и лутеранаца (Kop1ston 1994: 273). Из хришћанске перспективе гледано, могуће је разумети њихову осуду Бруновог отвореног порицања тајни Причешћа и безгрешног Спаситељевог зачећа, али никако тортуру над њим и његово брутално убиство.

Исак Њутн (1642-1727) је био следбеник и највиши израз научне револуције која се догодила у XVI и XVII веку. У својој механици повезао је астрономију Коперника и Кеплера са физиком Галилеја и на тај начин објаснио кретање планета. Објављивање његових *Математичких принципиа природне филозофије*¹⁵ 1687. године обележава врхунац поменуте револуције у науци. Њутн је математички доказао Коперников хелиоцентризам и тиме зауставио свако супротстављање том систему (Peri 2000: 112). Њутнова три закона кретања повезивала су свет и васељену у један огроман механички

14 Види студију Александра Коареа: *Ог зашвореној свећиа до бесконачној свемира* (Коаре 2012).

15 Најзначајније Њутново дело је преведено на српски језик. Користили смо превод у издању издавачке куће Академска књига из Новог Сада: Isak Njutn, *Математички принципи природне филозофије* (Њутн 2011). Ово дело се данас често популарно назива кратким именом „Принципи“ и оправдано се сматра једним од најзначајнијих дела у историји науке. Реч је о раду у три књиге у коме је Њутн изложио резултате својих механичко – астрономских истраживања и развио математички апарат којим се служио у проучавањима феномена природе. Он овде описује универзалну гравитацију и три закона кретања. Тиме је утемељена класична механика која је послужила као пример за настанак и развој других модерних физичких теорија. Из овог система Њутн је извео Кеплерове законе кретања планета. На тај начин је први показао да кретање тела на Земљи и кретање планета подлежу истим законима физике. Њутнови закони су довели до револуције у науци и до даљег напретка у проучавању хелиоцентризма.

систем чији делови функционишу у савршеној хармонији. Централно место у његовом систему света заузима Бог који може да директно интервенише у својој творевини која подсећа на механизам попут часовника. За Њутна није било никаквог сукоба између Божијих чуда и Његовог величанственог дела – природе. Он је био веома религиозна природа, чак је и писао радове на теолошке теме. Био је хришћанин, али на начин који је био неприхватљив у његовој англиканској средини и зато га је морао читавог живота вешто прикривати. У својој интерпретацији хришћанства Њутн је био аријанац¹⁶ (Вајт 2010: 141). Постоје претпоставке да га је између осталог, од чега неки истичу његову опседнутост алхемијом, и бављење теологијом довело до концепта гравитације до којег је дошао постепеним корацима у периоду од две деценије (Вајт 2010: 152).

У осамнаестом веку у Енглеској се развила изузетна синергија између религије и науке. Њутнова „небеска механика“ се, у најгорем случају, посматрала као спојива са хришћанским погледом на Бога као створитеља складног свемира и, у најбољем случају, као величанствена потврда хришћанског светоназора. Многи чланови Краљевског друштва у Лондону, које је утемељено ради промовисања научног разумевања и истраживања, су били веома религиозни и Њутнову механику су видели као подстицај за своје залагање око научног напретка (McGrath 2015: 19). Интеракција религије и модерне науке у том периоду јасно сведочи у прилог чињеници да се она није увек заснивала на конфликтном моделу који је у наше време дубоко усађен у размишљање људи.

Ипак, потребно је истаћи да се Њутн бавио науком у протестантској средини где је било више слободе за ту врсту стваралаштва. После осуде Галилеја књиге које су заступале механичку филозофију и хелиоцентричност могле су се штампати само тамо где инквизиција није имала власт, одн. у протестантској Европи (Peri 2000: 108). Међутим, не сме се претпо-

16 Аријанство је, са црквеног становишта, јеретичко учење које носи име по александријском свештенику Арију (око 250 – око 336). Арије је тврдио да Син Божији није вечан, није беспочетан ни раван Богу Оцу. Признати да је Син једносуштан Богу Оцу значило би, по Арију, мислити да је Отац сложен, дељив, измењив. На Првом васељенском сабору 325. године у Никеји Арије и аријанци су осуђени као јеретици. Тада је донето исповедање вере (Никејски символ) у коме се каже да је Син Божији рођен од Оца, да није створен и да је једносуштан Оцу. Коначна победа над аријанством постигнута је на Другом васељенском сабору 381. године у Цариграду када је потврђена никејска вера. Аријанство се после Другог васељенског сабора најдуже задржало код неких варварских народа који су у то време тек примали хришћанство. Остроготи су остали аријанци до 553. године, Визиготи до Толедског сабора 589. године, Вандали у северној Африци до 533. године, Бургунди све до прикључења држави Франака 534. године, а Лангобарди до средине VII века (Поповић Р. В. 2004: 51 – 54).

ставити да су многи протестантски теолози били ишта наклоњенији новим астрономским теоријама од римокатолика.¹⁷ Али њихова је опозиција била мање делотворна. Један од разлога за то је тај што је протестантизам почео као побуна против црквене доминације и на сваком месту је ојачао световну власт на рачун црквене. Могуће је сасвим разложно претпоставити да би протестантско свештенство, да ју је имало, ту моћ употребило да спречи ширење коперниканског учења (Rasel 1976: 53). Политички и црквени сукоби овог доба између римокатолика и протестаната су умногоме допринели инквизиторским пресудама и неразумевању према научницима. Римокатоличка Црква је страховала да би се снисходљивост према било којем новом приступу могла видети као индиректна попустљивост према протестантском полагању права на легитимност (McGrath 2015: 349). Нажалост, због таквог става Галилеј и његове теорије постали су уплетени у папску политику. Према томе, Галилео Галилеј није био жртва сукоба науке и вере него је био жртва политичког ауторитета унутар црквених структура. Значај тог сукоба као доказа о наводном непријатељству Цркве према науци обично се преувеличава. Сама „чињеница да се управо на овај случај (случај са Бруном је био сасвим различит) готово увек позивају они који желе да покажу да је црква непријатељ науке требало би сама по себи да буде довољна да се посумња у вредност универзалног закључка који се понекад из овог случаја извлачи“ (Koplston 1994: 295).

Православна Црква на својим саборима који су одржани у времену сукоба Цркве на Западу са коперниканском астрономијом није анатемисала ту нову научну теорију (Милин 1985: 39-40). То, наравно, не значи да су је сви православни хришћани одмах прихватили. Могуће је тумачити индиферентност православних по питању коперниканизма као последицу историјских околности, а не јасног теолошког става обзиром да су се бројне апологетике написане на Истоку заснивале на антинаучно утемељеним западним теолошким размишљањима (Ђаковац 2017). На пример, Сергеј Макрос, декан цариградске патријаршијске академије је чак 1797. године објавио четири дијалога против коперниканаца (Ђаковац 2017). С друге стране је пример познатог руског теолога Теофана Прокоповича (1681-1736) који је узимао у заштиту Коперникове и Галилејеве списе (Милин 1985: 40). Ови примери сведоче о томе да су и на Истоку као и на Западу мишљења теоло-

17 Мартин Лутер је описао Коперника као „дрског астролога... Та луда жели преокренути свеукупну астрономију“ (Segan 1983: 53).

лога о односу хришћанства према коперниканској револуцији дуго времена била подељена.

Ипак, неки озбиљни познаваоци историје интеракције религије и науке у време коперниканске научне револуције су истицали позитиван утицај хришћанске теологије на научни развитак тог времена. Нарочито је хришћанско учење о Богу створитељу одговорним за устројство свемира и ред у њему ту одиграло важну улогу. Људи су желели да истражују Божије космичке законе. Познати математичар и филозоф Алфред Норт Вајтхед је сматрао да је вера у могућност науке несвесно изведена из хришћанске средњовековне теологије: „На уму имам оно неодољиво веровање да се свако упојединачено збивање може на савршено одређени начин повезати с онима која му претходе, потврђивањем општих начела на примерима. Без тога веровања, невероватна прегнућа научника била би безнадежна. Управо је то нагонско веровање, које живо лебди пред уобразиљом, побудна снага истраживања – уверење да постоји нека тајна, тајна која се може открити. Како се то уверење толико живо усадило у европски ум? Када ову општу одлику европског мишљења упоредимо са ставом других цивилизација узетих напосе, чини се да она може произлазити из само једног извора. Она мора да потиче из средњовековног настојања на рационалности Бога, замишљеној како личном снагом Јахвеовом тако и рационалношћу хеленског филозофа. Свака је појединост била надгледана и сређена: истраживање природе може довести једино до потврђивања вере у рационалност. Ваља упамтити да ја не говорим о изричитим веровањима неколико појединаца. На уму имам печат који је на европском уму оставила неспорна вера векова. Под тим разумевам нагонски тон мишљења, а не пуко вербално вјерују. У Азији, Бог се схватао као биће сувише ђудљиво или сувише безлично за идеје које би снажно деловале на нагонске навике ума. Сваки одређени догађај могао је бити условљен одлуком неког ирационалног деспота, или је могао потицати из неког безличног, неиспитљивог порекла ствари. Ту није било оног европског поуздавања у појмљиву рационалност једног личног бића. Не тврдим да је европска вера у испитљивост природе била логички оправдана чак ни на основу њене властите теологије. Једино желим да разумем како је до ње дошло. Моје је објашњење да је вера у могућност науке, настала пре развоја модерне научне теорије, несвесно изведена из средњовековне теологије“ (Vajthed 1976: 48 – 49).

Коментаришући Вајтхедову анализу протестантски теолог Томас Ф. Торенс је скренуо пажњу на то да су поједина теолошка учења обесхрабривала научни ум у време прве научне револуције. Као пример Торенс наводи Августинову теологију која је доминирала Европом хиљаду година. Иако је Августинова теологија, по Торенсу, дала велики допринос средњовековној уметности његова есхатологија, која је промовисала идеју пропасти света и спасење као начин искупљења из тога, је скренула пажњу од света према натприродном и на тај начин омогућила само симболичко разумевање природе и њену религијску илустративну употребу. Такву космолошку перспективу је требало променити да би наука могла да напредује. Ипак, Торенс снажно подупире Вајтхедову тезу: „Упркос несрећној напетости која се често увлачила између напретка научних теорија и традиционалних начина размишљања унутар Цркве, теологија ипак може да тврди да је кроз дуги низ векова изнедрила основна веровања и подстицаје који су изродили посебно модерну емпиријску науку, у најмању руку својом неуморном вером у постојање Бога Створитеља и коначну сазнатљивост његове творевине“ (Lenoks 2017: 29).

Џон Брук, који је био први оксфордски професор предмета Наука и религија, је изнео мишљење да је теолошко учење о стварању научним напорима могло да пружи кохерентност све док је указивало на поуздани ред у позадини природних промена. Али ово не значи да без теологије не би било ни узлета науке, већ то значи да су одређени концепти науке које су заступали њени пионири често били засновани на теолошким и метафизичким уверењима (Lenoks 2017: 29).

Из онога што смо изложили можемо закључити да је утицај хришћанства на науку у времену коперниканске револуције био огроман. То је очигледно из живота и рада великих научника који су дали највећи допринос тој астрономској научној револуцији. Велики научници чија се имена везују за коперникански обрт у астрономији су били хришћани. Сигурно да се модерна астрономија није случајно појавила у хришћанској цивилизацији. Међутим, људи могу да злоупотребе све и свашта. Ни религија ни наука по том питању не представљају изузетак. Развој науке у време коперниканске револуције је озбиљно ометало злоупотребљено хришћанство. Инквизиција је застрашујући историјски пример те злоупотребе.¹⁸ Али однос између рели-

¹⁸ Иако је тешко утврдити прецизне податке постоје претпоставке, које ипак нешто говоре, да је учинак инквизиције био следећи: „спаљено је живих 34.628 особа, протерано је 18.049, а на друге начине кажњено је око 308.214 људи“ (Поповић Р. В. 2004: 172).

гије и науке не треба искључиво посматрати кроз злоупотребе. На њих се не може свести целокупан утицај хришћанства на науку тог времена. Такав идеолошки и поједностављен приступ је једностран и нералан. На тај начин се превиђа значајна разлика између истинског хришћанства и његових злоупотреба. Истинско хришћанство се заснива на слободи и љубави. У том и таквом духу утемељен је и његов однос према сваком добронамерном научном стваралаштву. Једино на тај начин је могуће остварити истински и стваралачки дијалог између хришћанства и науке. Потреба за таквим дијалогом и узајамним разумевањем, уз опрез и чување од опасности злоупотреба, је присутна од самог почетка у односу између религије и модерне науке, односно од времена коперниканске научне револуције.

Литература

- Армстронг, К. (1995), *Историја Боја: 4000 година изражења кроз јудаизам, хришћанство и ислам*, Београд: Народна књига – Алфа.
- Armstrong, K. (2010), *Biblija: biografija*, Београд: Laguna.
- Вајт, М. (2010), *Исак Њуџн: њоследњи чаробњак*, Београд: Завод за уџбенике Досије студио.
- Vajthed, A. N. (1976), *Nauka i moderni svet*, Београд: Nolit.
- Galilej G. (2013), *Rasprave i matematički dokazi o dve nove nauke koje se bave mehanikom i lokalnim kretanjima*, Sremski Karlovci Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Geymonat, L. (1964), *Galileo Galilei*, Zagreb: Naprijed.
- Gledić, V. (2009), *Nikola Kopernik: život i delo*, Београд: Admiral Books.
- Gledić, V. (2011), *Galileo Galilej: otac savremene nauke*, Београд: Admiral Books.
- Grant, E. (2012), „Delimičan jezuitski preobražaj srednjovekovne kosmologije u šesnaestom i sedamnaestom veku“, u: M. Fajngold (prir.), *Jezuitska nauka i zajednica učenih rane moderne Evrope*, Београд: Službeni glasnik, štr. 135-162.
- Grujić P. V. (2013), „Rađanje moderne nauke“, predgovor u: Galilej G. (2013), *Rasprave i matematički dokazi o dve nove nauke koje se bave mehanikom i lokalnim kretanjima*, Sremski Karlovci Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, štr. 5-18.
- Grujić, P. (2013), „Kopernik i renesansa heliocentrizma“, predgovor u: Kopernik, N. (2013), *O kretanju nebeskih sfera*, Sremski Karlovci Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, štr. 5-14.
- Ђурић, Б. (1949), *Велики физичари*, Нови Сад: Матица српска.
- Kešten, H. (1956), *Kopernik i njegov svijet: biografija*, Zagreb: Kultura.
- Koare, A. (1981), „Stupnjevi razvitka naučne kosmologije“, u: išti (1981): *Naučna revolucija*, Београд: Nolit, štr. 83-95.
- Koare, A. (1981), „Naučni doprinos renesanse“, u: išti (1981): *Naučna revolucija*, Београд: Nolit, štr. 43-54.

- Коуре, А. (2012), *Ог заївореної свейїа до бесконачної свемира*, Сремски Карловци Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Коперник, Н. (2013), *О кретанју небеских сфера*, Sремски Карловци Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Коплстон, Ф. (1994), *Istorija filozofije III: kasni srednji vek i renesansna filozofija*, Београд: BIGZ.
- Кун, Т. С. (1974), *Struktura naučnih revolucija*, Београд: Nolit.
- Ленокс, Дž. (2017), *Da li je nauka sahranila Boga?*, Нови Сад: Eden кућа књиге.
- Лориа, Г. (1952), *Galileo Galilei*, Загреб: Хрватско природословно друштво.
- Марић, И. (1997), „Разум и вера: Галилејев став“, у: исти (1997), *Философија и наука*, Београд: Плато, стр. 201-208.
- Милин, Ј. (1985), *Научно оїправдање релиїије књиїа 4: иїосїїанак свейїа и човека*, Београд: Свети архијерејски синод Српске Православне Цркве.
- Morandini, S. (2012), *Teologija i fizika*, Загреб: Кршћанска садашњост.
- McGrath, A. E. (2015), *Znanost i religija*, Загреб: Кршћанска садашњост.
- Нјутн, И. (2011), *Математїчки принципи природне филзофије*, Нови Сад: Академска књига.
- Окаша, С. (2004), *Filozofija nauke*, Сарајево: Šahinpašić.
- Peri, M. (2000), *Intelektualna istorija Evrope*, Београд: Clio.
- Поповић, М. М. (2012), „Став Римокатоличке цркве и модерне науке према Галилеју“, *Теолошки иїїледи XLV (1/2012)*, Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, стр. 107-113.
- Поповић, Р. В. (2004), *Појмовник црквене иїїторије*, Београд: Издање писца.
- Радовић, А. (2002), *Иїїторија иїумачења Сїїарої Заевїїа*, Никшић: Јасен.
- Rasel, B. (1976), „Nauka i religija“ у: исти (1976), *Nauka i religija i izabrani eseji*, Сарајево: Svjetlost, стр. 33-171.
- Segan, K. (1983), *Kozmos*, Ријека: Отокар Креšovани.
- Стокић, З. (2011), „Галилејева реторика“, у: Б. Драговић и М. Ивановић (ур.) (2011), *Прилози иїїторији и еїїиїемолоїији науке*, Београд: Институт за криминолошка и социолошка истраживања.
- Ule, A. (1988), „Preporod znanosti i filozofije u razdoblju renesanse“, у: М. Кершеван, А. Уле, Ф. Јерман (ур.), *Odnos religije i znanosti*, Загреб: Školske novine, стр. 83-92.
- Fajngold, M. (2012), *Predgovor*, у: исти (пр.р.), *Jezuitska nauka i zajednica učenih rane moderne Evrope*, Београд: Službeni glasnik, стр. 7-11.
- Hoking, S. (2011), *Na plećima divova*, Београд: Alnari.
- Џинс, Џ. (1952), *Физика кроз векове*, Београд: Ново поколење.
- Ђаковац, А., *Црквена иїеолоїија и наука*, IntRes: <https://www.academia.edu> (посећено 26. 5. 2018).
- Перишић, В. *Да ли је Евроїи иїїребно хриићансїїво*, IntRes: <https://www.teologija.net> (посећено 19. 7. 2018).

Nenad D. Plavšić

OŠ „Miroslav Antić“, Palić

nenadplavsic@gmail.com

CHRISTIANITY AND COPERNICAN REVOLUTION

Summary

The period of the occurrence of modern science cannot be truly understood without looking into it in relation to Christian religion. The influence of Christian theology on science, at the time of Copernican Revolution, was huge. This can easily be seen if we look at the life and work of the great scientists who gave the biggest contribution to that astronomical scientific revolution which happened in the sixteenth and seventeenth centuries. Certain scientific concepts, held by their pioneers, were often the consequence of theological belief. The religious belief that the universe is in order was in the very heart of science of that time. However, it is well known that Christian Church was preventing the development of modern science greatly. It is essential to point out the difference between true Christianity and its abuse in order to understand the interaction between Christianity and science, at the time of Copernican Revolution, in its true sense. This great difference is overlooked for ideological reasons. In this way it is emphasized that religion and science are in an irreconcilable conflict from their very beginning. This simple and biased attitude does not correspond the reality which was much more complex. Nowadays, religion and science are among the most powerful cultural and intellectual forces. Therefore, it is necessary to look into the beginning of their interaction at the time of Copernican Revolution. It is the only way to overcome the conflicting model between them and accomplish the necessary discourse. On the way to establishing the communication between religion and science, the history of their relation at the time of the creation of modern science can be of great benefit for their mutual understanding and prevention from possible abuse.

Keywords: Christianity, religion, science, Copernicus, Galileo

Борис Фајфрић
Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
fajfric.orthodox@gmail.com

УДК: 271.2-72-4
271.222(497.11)-56
Прегледни рад
Предат: 26.9.2019.

СТАРОЗАВЕТНЕ, НОВОЗАВЕТНЕ И РАНОХРИШЋАНСКЕ ОДЛИКЕ ЦРКВЕНИХ ОБИЧАЈА

Резиме

Народни обичаји су неизоставан део људској живојој, преко којих људи изражавају своја верска осећања и чувају свој ентитет. Поред народних обичаја, постоје црквени или хришћански обичаји, код којих постоје прописани црквени обреди. Такви обреди се практикују код појединих црквених празника, а преко којих се доживљавају новозаветни догађаји и исказује есхатолошко мишљење. Црквени обичаји су старозаветној или ранохришћанској порекла, због чега је неопходно да се направи дистанца од народних обичаја, чије порекло вуче из времена паганства, а који садрже елементе сујеверја, магије и враџбина, нешто што је проишло из хришћанства.

Кључне речи: обичаји, ранохришћанство, Стари завет, Нови завет, паганизам, Словени.

Увод

Код многих нација су народни обичаји представљени као део народног ентитета и традиције, верујући да ће губитком истих, допринети њиховом нестанку. Народни обичаји представљају стара веровања која воде порекло из периода паганства, а која су временом попримила хришћанска обележја или неких других религија. Тако је и код српског народа, чији обичаји варирају од локалног места или временског периода.¹

Већи део српских обичаја садржи у себи особине паганства, сујеверја и магије, а са извесним примесима хришћанства. Такви обичаји изазивају збуњеност код верујућег народа, представљајући их као хришћанске обичаје. Међутим, постоји битна разлика између народних и хришћанских, тј. црквених обичаја. Док народни обичаји воде порекло из времена паганских

¹ У зависности од времена, а под утицајем културе других нација или религија, настали су нови обичаји код српског народа, као што је Дан заљубљених, Ноћ вешица (Halloween) итд.

Словена, црквени обичаји су јеврејског, тј. старозаветног или ранохришћанског порекла. Јеврејски обичаји у хришћанству представљају испуњење старозаветних догађаја, добијајући тако новозаветни карактер.

Црквени обичаји се углавном практикују унутар или поред храма и за њих постоје прописани обреди, док се народни обичаји не примењују у цркви и немају обреде. Међутим, постоје поједини народни обичаји који су се прикрали при храму, поставши тако незванично део црквених обичаја, без прописаног црквеног обреда, те је неопходно такве народне обичаје одвојити од црквених.

Као пагански народ, Срби су по примању хришћанства наставили да практикују паганске обичаје, повезујући их са хришћанством, што је представљао проблем за Цркву, јер је изазивало збуњеност код верујућег народа, а што се то чини и данас. Углавном су то били људи који своју душу нису потпуно преобразили у хришћанском духу (Јовановић 2006: 15). Овај проблем је код Срба приметио Свети Сава, због чега је био приморан да предузме адекватне мере. Желећи да српски народ у потпуности буде посвећен Христу, Сава је, као први српски архиепископ, извршио верску реформу међу српским народом, тако што је из њиховог живота уклонио паганске обичаје, замењујући их са хришћанским или је појединим обичајима придао хришћанску симболику, тражећи у њима старозаветну или ранохришћанску позадину. Најбољи пример је Крсна слава, која је некада важила за обожавање кућног бога, а коме се приносила крвна жртва. Сава је овом обичају придао хришћански значај, тако што су Срби, уместо неког божанства, почели прослављати неког од светитеља као породичног молитвеника или заступника² пред Богом и крвну жртву заменио са бескрвном, у виду ломљења хлеба, што су чинили и први хришћани (Јовановић 2006: 37-38).

Током постојања српског краљевства, царства и деспотовине, паганско наслеђе се успешно потискивало из живота Срба. Међутим, након пропасти Српске деспотовине, а посебно после сеобе 1690. године, Срби су се поново почели враћати паганским веровањима и обичајима, а која су повезивали са хришћанством, па су временом постали саставни део верског живота (Јовановић 2006: 27). Препуштени сами себи у верском смислу, српски народ је истински значај црквених обичаја временом заборавио, доживљавајући их као део традиције, док су обичаји са паганским елементима постали верско доминантни.

² Често се светитељи у народу представљају као посредници или заштитници породица. Оваква теорија није прихватљива, из разлога што је Христос посредник између Бога и људи, а Бог је тај који штити, преко молитава светитеља.

Значај и порекло црквених празника

Црквени празници у хришћанству имају значајну улогу, како у есхатолошком, тако и у педагошком смислу. Циљ празника јесте освећење људи, а зарад Царства Небеског. Међутим, празници немају само духовни значај, неко и физиолошки, везан за живот људи, а у виду одмора од свакидашњих обавеза. Преко одмора се човек посвећује проналажењу смисла свога живота, а који води к Христу. С друге стране, празници за хришћане на својој јачини не добијају само преко физиолошких потреба, као што је то пример код неверујућих људи, него преко духовног искуства, када кроз прослављање хришћанских празника човек проналази смисао свог живота у Богу (Шмеман 1996: 8-9).

Кроз прослављање празника, хришћани се едукују у хришћанском животу, па се тако кроз радост празника радују Богу, јер Га преко празника упознају. Хришћани се кроз празнике уче како да изражавају своју веру, схватање света и осећање живота. Упознавајући се са историјом празника, верници схватају његов духовни значај и тако задобијају знање о постојању света и човековом месту у њему, а то је да људи жуде к вечном животу, тј. Богу као извору вечности (Шмеман 1996: 10-11).

Црквени празници су постепено настајали, у зависности од времена. Међутим, постоје они празници који су од почетка хришћанства присутни, а чије порекло водеиз Старог завета. Такви празници су задобили нови значај, новозаветни, као што су Пасха (Васкрс), Сеница (Цвети) и Педесетница (Св. Тројица). Први хришћани су прихватили јеврејске празнике, доживљавајући их као истинско откривење смисла хришћанских празника која су везана са старозаветним образом (Шмеман 1996: 11), а то је испуњење старозаветних пророштава у Исусу Христу. Тако су хришћани прихватили јеврејски календар празника, придавајући му нови значај и смисао, испуњен у Христу. Међутим, дошло је и до извесних промена, а најбољи пример је празновање Недеље као Дана Господњег уместо суботе, као и пост средом и петком уместо понедељком и четвртком (Беквит 2003: 178). Исти случај је и са местом прославе празника, а то је у цркви. Јевреји су своје празнике прослављали у Јерусалимском (Соломоновом или Иродовом) храму, који је био једини код Јевреја. Из свих делова света Јевреји су долазили у Јерусалим, да би са својом породицом у Храму прославили празнике, што је случај и код хришћана, с тим што хришћанских храмова има у сваком граду или селу. Тако и породични празнични ручак има значајну улогу код хришћана, а

који такође води порекло од Јевреја, као и духовнозначај породичног дома или огњишта (Беквит 2003: 165-166).

Хришћански празници имају духовни значај, па обичаји везани за поједине празнике имају секундарно значење, али опет с друге стране представљају неизостован део. Црквени обичаји, који се практикују код појединих празника, јеврејског су порекла и имају старозаветни значај, а који се испуњава у Новом Завету. Међутим, постоји поједини обичаји код хришћанских празника који се практикују од стране народа, али не и у цркви. Такви обичаји се називају народним, јер садрже у себи народна веровања, са примесама сујеверја чије порекло воде из паганизма.

Када су Словени примили хришћанство, они се нису у потпуности одрекли паганизма, него су остали доследни старом веровању, а која су испољавали преко обреда, тј. обичаја. Док је владајући слој у потпуности примио хришћанство, дотле се обичан народ и даље придржавао старог веровања, а које је постепено почело да се претапа у хришћанство (Петровић 2004: 16). Пошто стари Словени нису придавали неки велики значај празницима, него практиковању обреда, тј. обичаја, до данас је остало у свести српског народа да је грех непоштовање обичаја, док је духовни значај црквених празника занемарен.³

Словени су кроз обичаје прослављали астролошке, климатске и временске периоде, а који се односе на храну, плодност, живот и рад (Костић 2009: 65). Нешто слично је и код хришћанских празника, само што хришћани приносе молитву захвалности за успешан род, а што су наследили од Јевреја.

Црквени обичаји код којих постоје прописани обреди и који се врше унутар храма, старозаветног су порекла или су из ранохришћанског периода. Остали обичаји код којих не постоји прописан црквени обред, потичу из народа и од стране истих се практикују, а који се не могу окарактерисати као црквени или хришћански обичаји.

³ Најбољи пример ове ситуације јесте прослава Бадњака, када већински део Срба практикује обичаје за овај празник. Некако је саставни део обичаја постао и одлазак у цркву на вечерње богослужење, када се у портама пале бадњаци. Међутим, на сам дан Христовог Рођења, храмови су полупразни и ретки су они који ће на тај дан доћи на Литургију и причестити се, што и јесте суштина прославе празника.

Бадњак и Божић⁴

Празник који заузима посебно место код Срба и по којем се српски народ истиче, јесте Бадњи дан. На овај празник већина Срба одлази у шуме или на пијаце у потрази за храстовим или церовим дрветом, тј. бадњаком. То је једини празник када су све цркве пуне народа на вечерњим богослужењима, учествујући са свештенством у обреду спаљивања бадњака. Овај црквени обичај је једини чије порекло вуче из паганизма, а који је Црква благословила и дала му хришћански значај. Међутим, с друге стране, Црква није олако овај празник прихватила, него је у њему тражила старозаветне особине.

Код словенског народа, храст је имао духовни значај, повезујући га са врховним божанством Перуном. Некадашњи назив за Перуна, *Perkун*, у преводу је означаво храстово дрво и представљао је симбол бога грома. Међутим, храст се повезивао и са другим божанствима, као што је Сварог и Сварожић. Управо је бадњак био симбол бога Сварога, а спаљивање истога његову смрт и рођење Младог бога – Сварожића (Фајфрић 2014: 257-258). Црква је овај обичај сачувала, али му је придала хришћански значај. Данас је опште прихваћена хришћанска симболика да спаљивање бадњака представља дрво које су донели пастири, с којима је Јосиф заложио ватру, како би се пећина загрејала. Међутим, ова симболика нема историјску и теолошку позадину, јер се овај догађај не спомиње у Светоме писму, него је део српског предања, а не хришћанског. Стога, ова симболика нема своју јачину.

Изворна симболика, која је временом пала у заборав и скоро ишчезла, јесте да спаљивање бадњака представља сећање на дан када су Словени прихватили хришћанство и одрекли се паганизма. Христијанизација Словена се вероватно десила уочи или на сам дан Рођења Христовог, јер је било уобичајно да се крштења врше уочи Господњих празника, како би се на сам дан новокрштени причестили. Оно што је обавезно било уз крштење јесте видљиво одрицање идолопоклонства, а које се исказивало у спаљивању идола. Како је храст или бадњак био идол богова Перуна, Сварога и Сварожића, то је било логично да Словени спале храстово дрво. Сам обред спаљивања идола потиче из Старог завета, из времена пророка Мојсија, када је спалио златно теле: „*И узех њих који учинисте, шеле, и сажех их ја оњем...*“ (5. књ. Мој. 9, 21). Иако је Црква прихватила бадњак, она тиме није

4 О божјићним обичајима детаљно погледати код Борис Фајфрић, „Порекло божјићних обичаја код Срба“, у: *Зборник Мајнице српске за друшћивене науке* 147 (2/2014), 251-266.

прихватила и паганскозначење, него је преузела старозаветни обред одрицање идолопоклонства.

Оно што још од обичаја краси Бадњидан и Божић јесте декорација породичног дома, који је присут сламом и долазак положајника. По веровању старих Словена, слама је имала моћ привлачења духова, па су своје куће у зимском периоду прекривали сламом, како би угостили умрле, а они их наградиле здрављем и породом (Фајфрић 2014: 259). Црква је обичај спањем сламе по кући благословила, као симболику витлејемске пећине. Такође је и у овоме обичају подарила старозаветни значај, јер су Јевреји чинили да своје празнике што присније прославе. Исти случај је и са положајником, који је код Словена представљао бога у људском облику, а којег је требало угостити, како би им благословио огњиште (Фајфрић 2014: 262). Црква је овај обичај благословила, али у виду гостопримства путника или пролазника, представљајући га као једну од хришћанских врлина. Међутим, овај обичај је, такође, старозаветног порекла, а који је везан за празник Пасху. Јевреји су веровали да ће им на Пасху доћи пророк Илија, како би им најавио долазак Месије, због чега су увек остављали отворена врата и посуду за незваног госта, верујући да он представља пророка.

Црквена и календарска Нова година

Нова година за већину народа модернога доба представља као дан весеља и радости, верујући да тада започињу нови живот, надајући се да ће им наступајућа година бити успешнија од претходне. Сличности постоје и код верујућих људи, који се надају да ће им Бог или богови подарити благородну годину. Међутим, у православном хришћанству се она доживљава духовно, због чега за њих календарска нова година, у српском народу позната као Српска, нема никакво значење. За православне је Црквена година од изузетног значаја, која почиње 1. септембра по старом, тј. 14. септембра по новом. Суштина Црквене године јесте да освећује и обожује људски род кроз празнике, где весељу и надању у материјално добра код верника нема примаран значај (Шмеман 1996: 6). За разлику од календарске Нове године, која почиње у зимском периоду, Црквена почиње током јесењег периода.

Прослава Црквене године је старозаветног порекла, када се Нова година, тзв. Рош-Ашана празновала током месеца тишрија (септембар – октобар). Јевреји овај празник нису прослављали у весељу, него у анализирању сопствених верских и моралних осећања. За њих је почетак године оз-

начаво поновну борбу против греха и побољшању односа према Богу и људима. Обред који се обављао током Рош-Ашана јесте одбацивање греха, а који се испољавао у виду бацање неког предмета у воду, тзв. ташлих (Danon 1996: 20). Иако овај празник има више духовно значење, он такође садржи и материјално, а у вези наде и молбе да им наступајућа година буде плодна (Danon 1996: 21-22).

За хришћанина је почетак Црквене године представљао нову борбу против греха и уздицање к Богу, а преко прослављање црквених празника. Црквена година нема само духовни значај, него и педагошки, где се кроз редослед празника хришћани уче историјским догађајима, а који представљају домострој спасења људског рода. Такву духовну јачину календарска Нова година у себи не садржи, него само материјалну, где се молитва хришћана своди на то да им Бог подари успешну годину у виду материјалности.

У данашње време, иако се у појединим парохијама организују поноћни молебани за наступајућу Нову календарску годину, она се ипак више своди на весеље. Често се овој Новој години придаје верски значај, иако она нема никакве везе са домостројом спасења. За српски народ она има посебан значај, због чега се често назива Српском Новом годином. Иако она спада на два празника која црква прославља, Обрезање Исуса Христа и Светог Василија Великог, она нема никакве додирне тачке са њима. Чин обрезања код Јевреја је означавало склапање савеза са Јахвеом и представљало је видљиви знак припадности заједници Изабраног народа (Глумац 1999: 90-91). Дакле, обрезање Христово нема додирних тачака са наступајућом Новом годином, а поготово у животу српског народа. По Дионисијем Малом, празник Рођења Христовог се сматра за почетак године, а са којим се једно извесно време прослављало Крштење и Богојављење, што има смисла, јер су ови догађаји наглашавали нови почетак за људски род, а то је долазак Бога међу људе. Што се тиче додавањем Новој години епитет *српска*, оно датира из 1923. године. У том периоду су хрватски државници заговарали да се не славе православни празници у Хрватској, јер штете привреди, трговини богатим бизнисменима. Они су предлагали да се Божићни и Васкршњи празници славе током викенда, како бизнис не би трпео штету. Оно ће на својој јачини добити током комунистичког периода, када су комунисти издавали наређење да све кафане на дан 13. јануара буду затворене [<http://www.telegraf.rs/vesti/918412-srpska-nova-godina-zasto-se-slavi-13-januara-i-sto-je-u-komunizmu-bila-zabranjena>].

Крштење Христово – Богојављење

На празник Богојављења се празнује дан када је Христос крштен на реци Јордану од стране Светог Јована Крститеља, каои јављање Бога у виду Свете Тројице. На тај дан се по храмовима врши велико освећење воде, а које се користи за освећење ствари и за телесно здравље. Самим чином освећењем, вода се очишћује од злих сила и постаје средство против истих (Фундулис: <http://www.verujem.org/teologija/fundulis.html>).

Време установљења чина Великог освећења воде на Богојављење је загонетно. У раној цркви се практиковало освећење воде за крштење катихумена, а коју су могли и остали верници да захватају, користећи је за освећење ствари и за телесно здравље. Овај обред је дошао из галиканских цркава. Међутим, како су западне цркве многе обреде примили са Истока, вероватно да су галиканске цркве овај обред преузели из Јерусалима. Он је настао је тако што су се на дан Господњих празника вршила крштења, а на којима су се освећивале воде како би се катихумени могли крстити. Како и Богојављење спада међу велике празнике, тако се на вечерњем богослужењу уочи празника, вршило велико освећење воде, а са којом су се крштавали катихумени. Освећена вода се није користила само за крштење, него и за друге верске потребе (Трембелас 1970: 69-71).

Обред освећења воде се са Истока пренео на Запад, с тим што они на Богојављење прослављају и спомен на три мудраца (Kniewald 1937: 144-145). Међутим, Богојављење се у ранохришћанству није прослављао у оваквом облику каквог га данас познајемо, него се на тај дан, поред крштења Христовог, прослављало и Рођење Христово, а које ће тек 354. године постати засебан празник, када је донета одлука да се прославља 25. децембра (Керн 2003: 76-77).

Оно што данас обележава овај празник, поред освећења воде, јесте пливање за Часни Крст. Овај обичај није својствен само за Србију, него и за остали православни свет. Порекло овог обичаја је тешко одредити. Пошто постоји претпоставка да је Богојављење заменило незнабожачки празник благосиљање реке Нила (Керн 2003: 103) и да је настао у Египту (Мирковић 1961: 106), вероватно да је и обичај пливања за Часни Крст настао у тој земљи.

Река Нил је у Египту имала егзистенцијалну улогу. Бог Нила је био Хап или Хапи, те се верује да је то био древни назив за реку Нил. Хапи се увек представљао у телу човека, са грудима жене. Међутим, како постоји

подела Египта на Јужни и Северни део, исти случај је и са Нилом, па тако постоје два божанства (Budge 1904: 42-43). Код Египћана је постојао древни празник када су прослављали дан када су веровали да се дешава чудесан пад са неба на реку Нил, проузроковајући уздизање реке (Budge 1904: 47).

По тврдњи Оестигарда, Египћани нису придавали велики значај богу реке Нил, него Сунцу, тј. богу Ра. Уместо њих су то чинили Грци и Римљани, где су Нил називали *Хорус*, *Давалац живоџа*, *Сјасилац Еиџија*, *Оџац Еиџија* итд (Oestigard: https://cas.oslo.no/getfile.php/137554/CAS_publications_events/CAS_publications/Seminar_booklets/PDF/0809Oestigaard.pdf 2). Када је Египат потпао под римску власт, Египћани су прихватили грчку-римску културу, уључујући и њихову религију, па су тако почели да придају већу пажњу Нилу (Frankfurter 2008: 174).

Доласком хришћанства у Египат, хришћански мисионари су радили на уклањању идола, сматрајући да представљају демоне. Незнабожачке амајлије су замењене светом водом или светим уљем (Frankfurter 2008: 179). Управо су се мисионари, тј. монаси, залагали за укидање празновања незнабожачког благосиљања реке Нил⁵, давајући реци нови значај, хришћански. Тако река Нил више није представљала божанство, него моћ Христову, тј. дар Божији (Oestigard 2009: 144). Дакле, река Нил је за хришћане била исто што и за многобожце, само што јој нису приписивали божанске особине, него као Божији дар људима. Стога је логично да су се хришћани скупљали код реке и призивали благодат Божију да дође на њу. Нешто слично су чинили и стари Египћани на Ноћ пада, што је све то вероватно проузроковало настанку празника Богојављења, а који се из Египта пренео и у друге хришћанске земље.

Оно што овде представља проблем, јесте порекло пливања за Часни крст. Брашњовић наводи да је овај обичај словенског порекла, који је настао на основу приношења жртве воденом божанству [Торњански Брашњовић 2015: 262], али не наводи његово име. Вероватно да је био у питању Водењак, који се представљао као *водени демон*. Међутим, он се назива и *бојом из воде*, тако да су му ипак више приписиване божанске особине. Сматран је опасним демоном, тј. богом, који је одвлачио људе или животиње у реке. Да би људи имали успеха у раду или животу, са Водењаком су склапали договор у виду жртава (Зечевић 2007: 27-29). Углавном су са њим правили савез рибари и воденичари. Рибари су често први улов рибе демону при-

⁵ Вероватно да се радило о древном египатском празнику *Ноћ љага*, а о коме је било речи.

носили као жртву, а често и дуван, док је воденичарима жртва често била глава од петла, коју су приносили под коло воденице (Зечевић 2007: 32-33).

Обичај пливања за Часни Крст не може се довести у везу са старом вером Словена, јер овај обичај није својствен само словенском народу, него и осталим православним народима. Пливање за Часни крст се практикује и у Грчкој, као и од стране Васељенске патријаршије. Дакле, порекло овог обичаја се мора тражити негде другде.

Пливање за Часни Крст подсећа на јеврејски празник Рош-Ашана, тј. Нова година, који су Јевреји празновали у јесен, када су завршавали пољопривредне радове, а плодове скупљали у амбаре. Празновањем Нове године, Јевреји су кроз обреде желели да им година буде плодна. Као и сви јеврејски празници, тако је и код Рош-Ашана центар прославе био Јерусалимски храм. После главне церемоније у Храму, следовао је породични ручак, да би се после у синагогама молили, читајући и певајући Псалме. Након тога су се скупљали код оближњих река или језера, где су симболично истресали своје грехе, бацајући предмет у воду, тзв. *шаших* (Danon 1996: 21-22). Вероватно да је пливање за Часни Крст настао на основу Рош-Ашана, као неки вид очишћења од грехова, с обзиром да су се уочи Богојављења вршила освећења воде и крштења, где су катихумени исповедали своје грехе и тако одбацивали стари живот. Оно што још иде у прилог овој теорији, јесте да је у Египту постојала јеврејска заједница, на основу које су се хришћани вероватно угледали на њу, прихватајући обичаје јеврејског празника Рош-Ашана и придали им хришћански значај.

Лазарева Субота (Врбица) и Улазак Христов у Јерусалим (Цвети)

Ова два празника су међусобно тесно повезана, тако да је немогуће да се замисле један без другог. Прослава празника Цвети почиње на Лазареву суботу са вечерњим богослужењем, на којем се освећују врбове гране и после којег се врши опход око храма. На тај дан се обележава успомена на Лазара из Витаније и његово васкрсење, а чија прослава почиње јутарњим богослужењем и Литургијом, док се на вечерњем богослужењу прославља Христов улазак у Јерусалим, па је освећење врбе повезано са овим Господњим празником. Саме врбове гране симболишу Христов улазак у Јерусалим и Његов дочек од становништва Јерусалима, а који су га дочекали са палмовим гранама. Међутим, оно што код овог празника изазива полемику, јесте порекло врбе као део обреда.

Врба код српског народа има вишенаменско значење. Њу Срби доживљавају као неку врсту заштите од различитих дејстава, као што су природне, демонске, здравствене итд. Тако верују да врба штити од грома, због чега се куће ките врбовим гранама како би их заштитиле. Такође, она штити и од утицаја демона. Често се повезује са култом мртвих, због чега се често сади код гробних места. Може да служи и за бајање (Чајкановић 1994: 60-63). На Лазареву суботу је обичај код народа да се деца и стока шибају врбом, изговарајући речи: „*Расџи као врба*“, верујући да речи имају сакрално значење (Роповић – Радовић 2010: 195).

Етнолози покушавају да Цркви припишу плагијат обичаја за Лазареву суботу или Цвети од пагана, али то чине узалудно, јер је овај обичај старозаветног порекла. Врбове гране су део верског обреда на празник Сенице, а који спада међу ходочасничке празнике, јер су на тај дан Јевреји из целог света долазили у Јерусалим како би прославили овај празник. Они су на тај дан прослављали спомен на четрдесет година лутања Израелаца по синајској пустињи. Како би што присније доживели тај празник, Јевреји су правили сенице или сукот, тј. колибице од четири врсте грања: цитруса, палме, мирте и врбе. У њима су живели седам дана, као успомену на своје претке који су у синајској пустињи живели по колибама од прућа или шаторима. Током празника Сенице, Јевреји су сваки дан вршили опход око Храма, носећи гране од споменутих врста дрвећа (Danon 1996: 36-40).

Из првог утиска се стиче утисак да празник Сеница има историјски значај, али он, поред тога, има и есхатолошко значење. Сам живот у сеницама симболише живот праведника у Месијанском царству. Повезивало се и са месијанским надама, а која су се претворила у ишчекивања дугоочекиваног цара, тј. Спаситеља света. Тако су Јевреји носећи палмове или врбове гране око Јерусалимског храма изговарали речи: „*Осана! Блајословен онај који долази у име Госјодње*“, изражавајући на тај начин радост доласка Месије. Ове речи су изговарали становници Јерусалима, када је Христос на магарцу ушао у град, исповедајући да је Спаситељ у личности Исуса дошао (Даниелу 2009: 268-272).

Из горе изложеног, можемо закључити да је обичај освећења врбових грана⁶ на Лазареву суботу старозаветног порекла. Као што су Јевреји на празник Сенице са палмовим и врбовим гранама обилазили око Јерусалимског храма, то данас исто чине и хришћани када са врбовим гранама обилазе око својих цркава.

⁶ У неким тропским деловима, где палмово дрво расте, користе се гране овог врста дрвета.

Васкрсење Христово – Пасха (Васкрс)

Васкрсење Христово је један од најсрећнијих хришћанских празника, јер се празнује Христова победа над смрћу, која је људском роду отворила врата Царства Небеског. Стога не треба да чуди што Васкрсу претходи духовна припрема у виду поста, са строгим прописаним правилима богослужења, као ни то што постоји засебна недеља, позната као Страдална или Страсна недеља. Током Страдалне недеље постоје дани обавијени црквеним обичајима, који су ранохришћанског порекла.

Иако током Страсне недеље дани од понедељка до среде носе назив Велики, ипак од Великог Четвртка почињу да се примењују посебна богослужења, а са којим су повезани и црквени обреди, тј. обичаји. На Велики Четвртак хришћани прослављају омивање ногу ученицима од стране Исуса, Тајну вечеру, тј. установљење Свете тајне Причешћа, агонију Христову, Његово хапшење и суђење у Синедриону. На тај дан се практикују три црквена обичаја: омивање ногу, припрема Честица за болесне и освећење мира.

Омивање ногу се врши над свештенослужитељима од стране патријарха или епископа, а чије порекло је из Христовог времена, када је својим ученицима пред смрт опрао ноге (Јн. 13, 5). Међутим, овај обичај се практикује само у појединим местима, као што је Јерусалим, док у осталим црквама зависи од воље патријарха или епископа (Мирковић 1983: 77).

Припрема честице за причешће болесних се врши сваке године на Велики Четвртак, као неки вид успомене на установљење Свете Тајне Евхаристије. По Мирковићу није нужно да се на овај празник припремају Честице за болне, него по потреби (1983: 77). Тада свештеник на Литургији, поред једног Агнеца, тј. хлеба (нафора) за претварање у Тело Христово, припрема још један који је намењен за болне, тако што се ситно исецка и чува у посебном сасуду, тзв. дарохранилица.

Освећење мира, које се користи за Свету тајну Миропомозања, врши патријарх помесне цркве, које раздељује по свим епископијама, а епископи по храмовима својих епархија. Припрема за освећење мира врши се током Великог поста, од Крстопоклоне недеље када се уље и вино меша и вари са разноврсним смолама, мирисним цвећем и травама, док се на почетку Страсне седмице миро кува, да би се на Велики Четвртак осветило (Мирковић 1983: 56-57). Овај обичај је новозаветног порекла, а који је настао на основу речи апостола Павла: „*А Бој је онај који нас ушврћује с вама у Христѿу, и који нас ѿмоза*“ (2. Кор. 1, 21.). Освећење мира се тек од 4. века по-

чело практиковати као засебан црквени чин од стране епископа (Мирковић 1983: 54).

После Великог Четвртка следи Велики Петак, када се верници сећају суђења Христу од Понтија Пилата, Његовом изругивању од народа, мучењу и на крају распећу. Прослава овог празника почиње у ноћним сатима или на Велики Четвртак на бденију када се читају 12 страсних еванђеља, а која говоре о догађајима тога времена. На Велики Петак се никад не служи Литургија, само часови, мада је било случајева у прошлости да се служила Пређеосвећена литургија. На тај дан се по храмовима припрема Христов гроб, а на који се, током вечерњег богослужења, поставља плаштаница, која симболизује Тело Христово и Његово полагање у гроб.

На дан Велике Суботе нема неких посебних обичаја, сем богослужења. Оно што је особено за овај дан, а везано је заград Јерусалим, јесте силазак Светог Огња. Овај обичај има своје старозаветно порекло из времена цара Соломона, када се током градње Јерусалимског храма на жртвеник спустио огањ са неба и запалио жртву. Тај пламен су касније чували свештеници (Мирковић 1961: 170). Данас се у Едикули⁷ сваке године на Велику Суботу спушта Свети Огањ и јерусалимском патријарху пали свеће, а који он касније дели народу.⁸ У новије доба је обичај да се тај пламен из Јерусалима донесе у Србију и подели по црквама.

Централни обичај на Васкрсење Христово, а који је уједно и симбол овог празника, јесте црквено вакршње јаје. По хришћанском предању, које је прихваћено у свим помесним православним црквама, укључујући и Римокатоличку, црвено јаје на Васкрс је увела Марија Магдалина, када је дошла код римског цара Тиберија, жалећи се на неодговорно и несавесно суђење Исусу од Понтија Пилата. Она је тада код себе носила црвено јаје и на тај начин објавила Христово васкрсење. Оно што представља проблем код овог обичаја и предања, јесте тај што не постоји објашњење одакле Магдалини идеја да црвено јаје употреби као симболику Христовог васкрсења. Нажалост, до данас нема званичног објашњења о пореклу овог обичаја, због чега етнолози оптужују Цркву да је плагирила овај обичај од многобожаца. Управо због штурог објашњења, настале су разне теорије о копирању обичаја од стране Цркве, што уноси збуњеност међу верницима, као и међу онима који се тек упознају са хришћанством.

⁷ Мала црквица која се налази унутар цркве Христовог гроба, а у којој је гробно место на којем је тело Христово било положено и са којег је васкрсао.

⁸ Детаљније видети Борис Фајфрић, „Свети Огањ“, у: *Православље* бр. 1032 (2010), 18-19.

Темом о пореклу васкршњег јајета се детаљно бавио презвитер Младен Шобот, који своју теорију о васкршњем јајету базира на теолошкој подлози.⁹ Он на почетку свога рада говори о јајету као светом предмету код других религија. Тако на почетку пише да је у Митраизму јаје повезано са настанком света, а који је настао на основу борбе између Митре¹⁰ и злог полубога Аримана, који је скршио Митрино јаје, а у којем се налазило 24 божанства. После Митраизма, дотиче се етрурског веровања, тачније археолошког открића етрурских гробница, а у којима су осликани људи који држе бело јаје. У овом случају, Шобот наводи теорију професора Грацијана Баколинија, који тврди да јаје представља нови живот, тј. васкрсење. Међутим, његову теорију оповргава археолог Масимо Палотино, јер не спомиње да јаје има икакво верско значење у религији Етрураца. Затим, Шобот спомиње и тзв. Козмичко јаје, тј. веровања разних народа да је свет настао из јајета. Даље, он се дотиче и друида, а који су јаје користили као амајлију. Такође, јаје повезује и са митским бићем грифином и на крају са богињом Астарте или Естера, где јаје симболише саму богињу (2012: 130-142). Што се тиче Словена, они су вероватно под утицајем других народа прихватили верски значај јајета, али више као неко оруђе које је помагало у стварању живота, као на пример при порођају или роду усева (Бандић 2004: 48-49).

Након детаљно изложених верских значења јајета код поменутих народа и религија, Шобот на основу чињеница побија теорију да је васкршње јаје паганског порекла, да би на крају свога рада изнео своју теорију да је старозаветног порекла. Он то закључује на основу тога што су Јевреји током празника Пасхе користили кувано јаје, а које је симболисало Јерусалимски храм, па су га на тај начин оплакивали (Шобот 2012: 142-143). Ова теорија има своју историјску и богословску подлогу, тако да се она може прихватити као веродостојна. Да јаје представља део обичаја за Пасху, потврђују Дانون (1996: 46) и Глумац (1999: 127). Међутим, кувано јаје је вероватно почело да се користи током Вавилонског ропства, јер је тада Храм био порушен и опљачкан. Пошто је Марија Магдалина била Јеврејка, она је искористила овај обичај и преко јајета представила васкрсење тела Христовог, где Га је упоредила са Храмом на основу Исусових речи (Јн. 2, 19-21).

⁹ Рад је објављен под називом „DeovisPaschalibus (о васкршњем јајету)“, у: *Видослов* бр. 56 (2012), 130-144.

¹⁰ Митра је заправо Ахурамазда и припада Заратустриној религији, а која води порекло из Персије. Римљани су ову религију преузели и преобликовали је по свом схватању, створивши од Ахурамазде Митру.

Оно што такође представља потешкоћу око предања, јесте питање присуства Марије Магдалине на двору римског цара. Тешко је поверовати да је једна жена и то Јеврејка, која није имала римско грађанство, могла тек тако ући у двор римског цара. Наравно, ни о овоме у хришћанском предању нема објашњења. Међутим, на основу података Јосифа Флавија, може се претпоставити да је она заиста била на царском двору. Иначе, Понтије Пилат је код Јевреја био упамћен као један од горих управитеља Јудеје. Он је успео изазвати побуну Јевреја, јер је допустио да се кроз двориште Храма носе симболи Рима (Јосиф Флавије 2008: књ. 18, 3, 1-2, 787), а што је било забрањено. Такође је извршио и покољ над Самарјанима. Због несавесног и тиранског понашања Пилата, делегација Самарјана је отишла код управитеља Сирије Вителија да се жали на Пилатово управљање, због чега је и био смењен (Јосиф Флавије 2008: књ. 18, 4, 1-2, 790). Међутим, Јосиф Флавије не спомиње директно јеврејску делегацију, нити да је она ишла код римског цара, али на основу речи: „...и зајоведио Пилајџу да њође у Рим да љред имџерајџором одџовори на ојџужбе Јевреја“ (Јосиф Флавије 2008: књ. 18, 4, 2, 790), може се закључити да су се Јевреји жалили римском цару на Понтија Пилата, што не треба да чуди, јер су Јевреји то већ једном чинили, када су се код цара Августа жалили на Архелаја, син Ирода. Вероватно да је у тој делегацији била и Марија Магдалина, која се жалила на неправдано суђење Исусу од Ирода и преко црвеног јајета представила Христово васкрсење.

Из свега наведеног, овај обичај има своју историјску и теолошку позадину, док паганских одлика нема. Иако је старозаветног порекла, оно има своју хришћанску симболику. Тако фарбање јаја на Велики Петак симболише тугу за страдалним Спаситељем, јер црвена боја означава крсно страдање и проливену крв Христову. Како из жалости настаје радост, тако и црвена боја на празник Васкрсења Христовог представља радост, док куцање јајета симболише ослобађање окова греха, смрти и демона, а што нам је Христос својим васкрсењем и омогућио.

Вазнесење Христово (Спасовдан)

У четрдесети дан по Васкрсењу, Православна црква прославља Вазнесење Христово, у народу познат као Спасовдан. У првим вековима Цркве овај празник се није празновао засебно, него је био спојен са Педесетницом, тј. са празником Силаском Светог Духа на апостоле. Вазнесење ће постати

засебан празник тек крајем 4. века и прославља се после четрдесет дана од Васкрса (Мирковић 1961: 224-225).

Некада се у српском народу на овај празник практиковао обичај да се, по завршетку Литургије, у литији одлази на њиве и освећују жита. Овај обичај је хришћанског порекла, који је настао у Јерусалиму, када је народ из Јерусалим пешке одлазио у Витлејем. Слично је било у Цариграду и Антиохији, а настао је на основу догађаја када је Исус своје ученике повео на Маслинску гору и тамо се пред њима вазнео на небо (Мирковић 1961: 225-226). У данашње време се овај обичај слабо практикује, сем у поједним селима. Међутим, постоји још један обичај на тај дан, када се у цркву доносе снопови жита, над којима се врши освећење и дели народу. Овај обичај подсећа на јеврејски обичај током Пасхе када је започињала жетва, па су се први снопови жита доносили у Храм као вид жртве захвалности Богу (Глумац 1999: 122). Међутим, пошто је до краја 4. века Вазнесење било спојено са Педесетницом, вероватно да се тада овај јеврејски обичај практиковао, па када је Вазнесење постао засебан празник, приношење снопова жита се само пренео на овај празник.

Силазак Светог Духа на апостоле – Педесетница (Духови)

У педесети дан од Васкрсења, Црква слави Силазак Светог Духа на апостоле, познат као Педесетница, а у српском народу као Духови. Црквени обичај на овај празник јесте да се после Литургије служи вечерње богослужење, где се читају молитве, а у којима се велича Свети Дух, пресвета Богородица и апостоли (Мирковић 1961: 232). На тај дан је унутрашњост храма покривена травом и украшена разноразним цвећем. Овај обичај је старозаветног порекла, а који је везан за јеврејски празник Педесетница. На овај празник Јевреји су прослављали дан када су добили Закон од Бога преко Мојсија и на тај дан су се синагоге и куће посипали зеленилом и цвећем. Код пољских и руских Јевреја се практиковало да се домови украшавају травом, па се вероватно преко њих овај обичај пренео и код нас. Сама симболика украшавање зеленилом нема неки посебан значај, сем да је Педесетница била повезана и са празником ратара, када су се приносили први снопови жетве и тиме означавао почетак жетве (Данон 1996: 52-53). Међутим, Мирковић наводи да је зеленило симболисало Мамријско дрво, где се појавио Бог у три личности, тј. три анђела или три путника које је Аврам угостио (1961: 233). Што се тиче хришћанске симболике, циљ је да се дочара догађај праз-

ника, када су апостоли са Богородицом примили благодат Светог Духа. Они су тада заједно прослављали Педесетницу, где је кућа у којој су се окупили била украшена зеленилом.

Код српског народа је обичај да се током молитви, које се читају на вечерњем богослужењу, клечи и од траве плету венци. Наравно, клечење је богослужбени део на Педесетници, као и молитва, док венци представљају део хришћанског обичаја, а што нам сведочи и Свети Јован Златоусти: „*Празноваћемо саобразно са достѡјансѡвом дарована нам добра, не ѡлажући венце на враѡта, но украшавајући враѡта...*“ (Мирковић 1961: 233). Дакле, обичаји на Духове су старозаветног порекла, са примесама хришћанске симболике. Једино што је из народа дошло, јесте веровање да ће се испунити жеље током плетења венчића, што није хришћанског порекла нити је тако што Црква прихватила.

Преображење Христово

Приметно је да овај празник не спада у хронолошки ред Господњих празника. Разлог томе је тај што је настао касније и није повезан са временом када се Христос заиста преобразио, него са освећењем храма на Тавору, који је био посвећен Преображењу Христовом (Фундулис 2004: 99). Међутим, без обзира што је он каснијег датума и што је његов настанак повезан са освећењем храма, он ипак у себи садржи духовну и богословску особину, јер се преко њега сав свет заједно са Христом преображава. Преко Христовог преображења се потврђује Његово божанство и слава, а преко којег се људи обожавају у слави нестварне светлости Христовог божанства (Фундулис 2014: 120-121).

Оно што карактерише овај празник јесте обичај освећења грозђа. Грозђе као воће и виноградарство су одувек заузимали почасно место код Израиљаца, као и код осталог блискоисточног народа. Берба и прављење вина је представљао важан друштвени догађај код Јевреја. Вино није имало само сврху у виду пића, него и медицинску, као и у украшавању тканина. Често је био случај да је вино замењивало воду, због честе загађености. Управо због саставног дела друштвеног живота код Јевреја, грозђе је постало симбол Божијег односа према Израиљу (Стефановић 2015: 26). Исто значење је добило и у хришћанству, где је Христос често виноградарство користио у својим параболама, тако да је винова лоза постала симбол Христа. Оно по чему лоза добија своје значење, јесте по Светој тајни Евхаристији, где ви-

но представља суштински део, а које се претвара у Крв Христову (Стефановић 2015: 28-29).

Управо због своје духовне важности код Јевреја, грозђе представља саставни део богослужења, јер припада понудама првих плодова (Стефановић 2015: 26). Тако на празник Шавуот, тј. Седмица, када се прослављао дан жетве и када су се приносили први плодови (Danon 1996: 52), Јевреји су ритуално благосиљали плодове винове лозе током празничне молитве првина (Стефановић 2015: 26). На празник Сукот, тј. Сеница, благосиљали су се први плодови од воћа и грозђа, означавајући тако почетак и крај бербе (Глумац 1999: 129). Овај обичај је преузела и Црква, па се по храмовима врше обреди благосиљања грозђа, док се у појединим земљама где нема грозђа, благосиљају јабуке. У типичку појединих манастира постоји правило да се грозђе не сме јести до Преображења, него тек после (Мирковић 1961: 252).

Црквени обичај освећења грозђа на Преображење је вероватно преузет од јеврејског празника Сеница. Тако Даниелу пише да када Матеј у својем еванђељу, током преображења Христовог, спомиње *после шест дана* (Мт. 17, 1), а Лука *око осам дана* (Лк. 9, 28), вероватно да се мисли на светковину празника Сеница. Затим, сам предлог апостола Петра да се начини сеница за Христа, Мојсија и Илију, потврђује да је реч о истом празнику, али такође оно има и есхатолошки значај (Даниелу 2009: 271). У сваком случају, обичај благосиљања грозђа Црква није преузела од пагана, него је старозаветног порекла, где на тај начин народ благодари Богу на првим плодовима грозђа, које ће се користити за храну и прављења вина за Свету тајну Причешћа.

Воздвижење Часног Крста – Крстовдан

На овај празник празнују се два догађаја: проналажење Часног Крста од царице Јелене и повратак Часног Крста из персијског ропства у Јерусалим 629. године од стране византијског цара Ираклија.¹¹ Крстовдан спада међу велике празнике, који се изједначио са Великим Петком, тако да се на овај дан пости. Некада је он био локалног карактера, везан само за град Јерусалим, да би се касније проширио и по осталим градовима, уврстивши га у ред Господњих празника (Мирковић 1961: 65).

¹¹ О повратку Крста из Персије детаљније видети код Борис Фајфрић, „Поход византијског цара Ираклија на Персију и повратак Часног Крста у Јерусалим“, у: *Видослов* бр. 59 (2013), 141-160.

Обичај који краси овај празник, јесте окићени Крст босиљком, који се износи из олтара у средину храма, па се крстоносно узноси и поставља на средишњи део цркве, како би му се народ поклонили и целивао. Порекло овог обреда је хришћанског, који не садржи незнабожачке одлике. Настао је у граду Јерусалиму, да би се временом проширио и по другим већим градовима, као што је Цариград, Антиохија и Александрија. Када је царица Јелена пронашла Крст, постао је један од главних реликвија. Многи градови су желели део Крста, међу којима је био и Цариград, а који је први, после Јерусалима, почео да практикује обред узношења Часног Крста. Из Цариграда су се делили делови Крста по црквама на Истоку и Западу. Чак се и Стефан Немања zaloжио да добије део Крста (Мирковић 1961: 65-67). Све цркве које су добиле део крсног дрвета, увели су обред узношења, па се вероватно на основу тога развио овај обичај и постао општи обред за Крстовдан, а који важи за све помесне православне цркве.

Разлог украшавања Крста босиљком је непознат. Опште је познато да су пагани босиљку придавали божанске особине. Тако се у Индији сматра за небеску биљку бесмртности, везану за Кришну (Popović-Radović 2010: 208-209). За српски народ, босиљак представља свету биљку, верујући да је међу првим биљкама која је нарастала на Христовом гробу и Голготи. Такође је раширено веровање да босиљак расте у Рају и да га редовно удише Богородица. Често је имао и магијска својства, верујући да штити од злих духова и покварених људи (Бандић 2004: 57-59). Без обзира што за српски народ босиљак има магијске особине, он није преузет из паганизма, јер употреба ове биљке на Крстовдан је особена за све помесне цркве (Фундулис 2014: 145). Уздизање Крста и благосиљање све четири стране света има своју симболику. Мирковић истиче да има вишезначајну симболику: одлазак Христа на страдање, проналазак Крста, отимање од Персијанаца, повратак у Јерусалим и поклоњење (1961: 68). Међутим, с друге стране, Фундулис каже да је нејасно значење овог обреда, али да оно може да симболише горе наведено (2014: 145).

Рођење Светог Јована Крститеља (Ивањдан)

На овај празник Црква прославља дан када се на чудесан начин родио Свети Јован Крститељ, а који се код Срба одликује по плетењу тзв. ивањских венаца, качећи их на врата домова и цркава. Овај обичај није општи за све помесне цркве, него је својствен српском народу. Није старо-

заветног и хришћанског порекла, нити има икакву хришћанску симболику, што значи да је то једини обичај који је дошао из паганизма. Такође, овај обичај нема прописан обред од Цркве, што се може закључити да га Црква никада званично није прихватила, него да се највероватније на основу упорности српског народа једноставно прикачио и тако постао саставни део обичаја за Ивањдан.

Ивањско цвеће је од давнина код паганског народа сматран за светом биљком. Непознат је смисао плетења ивањског венца. Претпоставља се да има везе са Сунцем, јер жута боја симболише сунчеве зраке, а које се повезује са плодношћу. Плетење венаца је била као нека врста заштите од злих сила имоћ која призива плодност (Popović-Radović 2010: 223). Бели лук, који се ставља на Ивањски венац, има заштитну моћ против демонских сила, као што су вештице, вампири и вукодлаци.

По Петровићу, обичаји за Ивањдан имају везу са богом Јарилом, а који је соларно божанство. Јарило је било божанство плодности, тако да се празновање Ивањдана сводило на угађању овом божанству. Пошто се Јарило представљао као дечак са великим фалусом, ритуали се нису односили само на призивању плодности за животиње и пољопривреду, него и на истицање сексуалног промискуитета, где су девојке и младићи разголићени играли еротске игре, а које се често завршавало полним односима. Често су у тим играма учествовале удате жене и ожењени мушкарци. Црква је овим обичајем била згранута, тако да се жестоко успротивила, покушавајући да га избрише из свести српског народа (2004: 739-741).

Из горе наведеног, може се закључити да Ивањски венац нема везе за хришћанством, него је паганског порекла, а који се повезује са непримерним понашањем људи. Из неког непознатог разлога се овај обичај припојио хришћанству, али га Црква званично није прихватила нити за њега постоји прописани обред, него га народ самосвесно практикује.

Свети апостоли Петар и Павле (Петровдан)

На дан апостола Петра и Павла у српском народу је обичај да се освећују јабуке, тзв. петроваче. Овај обичај је сличан са Бадњаком, јер обред освећења јабука не постоји у требнику, али је прихваћен од Цркве. Оно што је најважније, јесте да није паганског порекла, него старозаветног, а који је преузет из празника Сеница, када су се у Храм приносили први плодови од грожђа и другог воћа (Глумац 1999: 122). Међутим, мало је вероватно да су

Јевреји приносили јабуке, јер оне нису биле распрострањене на Блиском истоку због неодговарајуће климе. Ипак, јабука се повремено спомиње у Старом завету и симболише веру, љубав и благостање. Она такође добија своју симболику и у хришћанству, али у лошем смислу. Због лошег превода блаженог Јеронима, плод познања добра и зла је представљен у облику јабуке, због чега постаје симбол греха. Међутим, треба имати у виду да је предање о јабуци, као плоду познања добра и зла, настало на Западу, а не на Истоку. Источна црква учи да ниједно воће не може бити лоше, тако да ни плод са дрвета познања добра и зла не представља зло, а камоли јабука. Иначе, у Светом писму се не дефинише одређена врста воћа која је убрана са дрвета познања добра и зла, док јабука у православном хришћанству често представља симбол лепе речи (Стефановић 2015а: 30-32).

Дакле, обичај освећења јабука на Петровдан, тзв. петровача, преузето је од јеврејског празника Сеница, на којем су се приносило грожђе и остала врста воћа. Тако и у Цркви, освећење јабука представља дар Богу као вид захвалности за добар род. Мирковић спомиње да се на Преображење у неким деловима земље где нема грожђа, приносе јабуке на освећење (1961: 252), па је могуће да је временом јабука задобила посебан статус и придодата на Петровдан, зарад освећења.

Закључак

Црквене обичаје треба строго раздвајати од народних, јер су старозаветног или ранохришћанског порекла, за разлику од народних који су паганског карактера, са примесама сујеверја, враџбина, магије, па чак и окултизма. Обичаји којима је прописан обред унутар или изван храма, њих је Црква озваничила као хришћанске, који морају да се поштују. Већина црквених обичаја се врше на Господње празнике, сем освећења јабука, а који се врши на Петровдан. Једино је Бадњак обичај који води порекло од старих Словена, а који је Црква прихватила, с тим што је у њему препознала старозаветне особине. Ивањски венац је једини обичај паганског порекла који је ушао у употребу, али га Црква никада званично није прихватила, него га је народ самосвесно припојио Цркви. Сви црквени обичаји су старозаветног и ранохришћанског порекла, који симболишу новозаветне догађаје и имају есхатолошки карактер.

Литература

- Бандић Д. (2004), *Народна религија Срба у 100 појмова*, Београд 2004
- Беквит Р. Т. (2003), *Јеврејска позадина хришћанског богослужења, Лојос – часопис студенаца Богословској факултету*, 163-178
- Глумац Д. (1999), *Библијска археологија*, Београд – Србиње
- Даниелу Ж. (2009), *Светио писмо и Лишурѿија*, Краљево
- Зечевић С. (2007), *Мишска бића српских ѿредања*, Београд
- Јовановић Б. (2006), *Дух ѿаанској наслеђа*, Београд
- Керн К. (2003), *Лишурѿика са химноѿрафијом и хеорѿолоѿијом*, Шибеник
- Костић С. (2009), *Годишњи обичаји у Пироту и околини, ГЕМ 73*, 65-92
- Мирковић Л. (1961), *Хеорѿолоѿија или исѿоријски развишак и боѿслужење ѿразника Православне исѿочне цркве*, Београд
- Мирковић Л. (1983), *Православна лишурѿика или наука о боѿслужењу Православне исѿочне цркве. Друѿи, ѿособни гео (Светиѿе Тајне и молишвословља)*, Београд
- Петровић С. (2004), *Српска мишолоѿија у веровању, обичајима и ришуалу*, Београд
- Стефановић М. (2015), „Библијско воће: грожђе“, *Православље* бр. 1164, 26-29
- Стефановић М. (2015), „Библијско воће: јабука“, *Православље* бр. 1169, 30-32
- Торњански Брашњовић С. (2015), *Коледарске и божићне ѿесме у конѿекстиу зимских календарских обреда* (докторска дисертација), Нови Сад
- Трембелас П. Н. (1970), *Постанак и историјски развитак чина Великог освећења воде, Боѿсловље 1-2*,
- Фајфрић Б. (2014), *Порекло божићних обичаја код Срба, Зборник Мишнице српске за грушѿивене науке 147*, 251-266
- Флавије Ј. (2008), *Јудејске сѿарине*, Београд
- Фундулис Ј. (2004), *Лишурѿика 1. Увод у светио Светио боѿслужење*, Краљево
- Фундулис Ј. (2014), *Словесно боѿслужење*, Крагујевац
- Чажкановић В. (1994), *Речник српских народних веровања о биљкама*, Београд
- Шмеман А. (1996), *Тајне ѿразника. Празници Православне црквене ѿодине*, Цетиње
- Шобот М. (2012), „Deovis Paschalibus (о васкршњем јајету)“, у: *Вигослов* бр. 56, 130-144
- Budge W. (1904), *The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian Mythology*, London
- Danon C. (1996), *Zbirka pojmova iz judaizma*, Beograd
- Frankfurter D. (2008), Christianity I: Egypt, *The Cambridge History of Christianity Constantine to c. 600* (ed. Augustine Casiday and Frederick W. Norris), Cambridge, 173-189
- Kniewald D. (1937), *Liturgika*, Zagreb 1937
- Oestigard T. (2009), *Water, Culture and Identity: Comparing Past and Present Traditions in the Nile Basin Region*, Bergen
- Popović – Radović M. (2010), *Mitološki rečnik biljnog sveta. Mitske priče o bilju*, Beograd

Интернет извори

- Фундулис Ј., „Значај воде – мисѿично ѿумачење“, прегледано 26. 10. 2016. на: <http://www.verujem.org/teologija/fundulis.html>

Oeŝtigard T., “The Egyptian Civilisation and the Sun in a Water Perspective”, прегледано 28. 10. 2016. на: https://cas.oslo.no/getfile.php/137554/CAS_publications_events/CAS_publications/Seminar_booklets/PDF/0809Oeŝtigaard.pdf
<http://www.telegraf.rs/veŝti/918412-srpska-nova-godina-zaŝto-se-slavi-13-janua-ra-i-ŝto-je-u-komunizmu-bila-zabranjena>

Boris Fajfrić

University of Belgrade

Faculty of Orthodox Theology

fajf.orthodox@gmail.com

**THE OLD TESTAMENT, NEW TESTAMENT
AND EARLY CHRISTIAN CHARACTERISTICS
OF CHURCH CUSTOMS**

Summary

Traditions are an essential part of human life, through which people express their religious feelings and keep their property. In addition to folk customs, there are church or Christian traditions, in which there are prescribed by religious rites. Such rituals are practiced in certain church holidays, and through which the experience of the New Testament events and expresses the eschatological expectation. Church traditions are the Old Testament and early Christian origin, which makes it necessary to make a distance of folk customs, whose origins date back to the time of paganism, which in themselves contain are superstition, magic and sorcery, something that is contrary to Christianity.

Keywords: *customs, early Christianity, the Old Testament, the New Testament, paganism, Slavs.*

МЕД ИЗ ЛАЛИЋЕВОГ ВИНОГРАДА

Резиме

У раду ће бити приказане најзначајније одлике песничког модернизма Ивана В. Лалића посматране кроз библијску традицију. Упоредном анализом Лалићевих дела и Књиже над књижама биће размотрене сличности и везе међу мотивима ичеле, меда, саћа и винограда, са посебним освртом на Лалићеву збирку песама Време, ваише, вршови и у оквиру ње на циклус песама о словљених као Мелиса, а чијој лепој доприноси и збирке песама Сирасна мера и О делима љубави или Византија. Такође, биће речи о самој интертекстуалности, процесима циклизације и преводилачком раду који је неизоставан део његове поезије. Наведено указује и на посебност његовог песничког ојуса, а која се огледа у језиковној мисаоној целини које почивају на традиционалној духовности. Компаративни метод показао је да су се многи проучаваоци његове поезије усладили око чињенице да је Лалић у српско песничко унео исхасичку модерну која би се и појаски и духовно мола именовати као дом Лалићевог бившовања. Тако би се даља исхасивања мола ишељати на специфичностима језика којима проговара наш модернизам двадесетог века.

Кључне речи: Библија, Мелиса, виноград, традиција, циклизација, интертекстуалност

У времену прожетом оскудицом наше вере, последње деценије двадесетог века изнедриле су блиставо лице српског песничтва, Ивана В. Лалића. Могли бисмо чак рећи да је његов велики подвиг био понајвише то што, у времену болести бића које је одмакнуто од свог метафизичког средишта и времену које уобличава изнутра раздвојеног човека, а у којем нема сагласности инстинкта, духа и вере, он почиње да говори језиком духовне традиције и да гледа очима у којима се види јединство истинотражитеља и истине. Сходно томе, Лалић кроз низ наративних и дијалогских поступака ствара уметност језика која се „остварује у непрестаном евоцирању оног времена које је најпре било људско, а потом се прелило у вечну садашњост, у божанско време“ (Стојановић Пантовић, 2011: 215).

На позорници неосимболичке генерације песника двадесетог века, Лалић указује на чињеницу да и мали народ може да буде уздигнут и

¹ Студент четврте године на Одсеку за српску књижевност и језик

до највиших висина кроз неколицину великих људи. Управо једно овакво осећање за духовну традицију послужило је његовом приказу идеалног продужетка апокалиптичке јеке потоњих векова, али и низа песничких ставова којима се именују искушења и искуства са којима се суочавао током живота. Све то указује на постојање хришћанских елемената који прожимају многе Лалићеве исписане редове, а који се обликују „свешћу о апокалиптичности двадесетог века и његовом преломном значају за људску судбину“ (Радуловић, 2014: 201).

Несумњиво је да вредност његове поезије простице из његовог јединственог језичког опуса, те тако можемо рећи да је кроз све своје књиге створио поетски пут вредан помена. Кораком уз Бранка Миљковића и Васка Попу, Лалић ствара јасно дефинисане форме и облике песама са јасно развојеним линијама интертекстуалног и тематског. На тај начин је дошло и до разматрања специфичности језика укупног опуса његових збирки песама, као што су: *О делима љубави или Византија, Крућ, Смейње на везама, Писмо*, али и до циклизације у збирци *Време, вајре, вршови* која, обједињујући у себи 5 књига, представља праву слику Лалићеве метафизичности. Како бисмо указали на важност једног таквог дела, не можемо, а да се не осврнемо на једну преписку Чарлса Симовића и Ивана Лалића, а у којој Симовић наводи: *Само крајка ѿорука како бих Вам рекао колико су ми се дојали Време, вајре, вршови. Знао сам неке од ѿесама раније, али већина ми је била не ѿознајта. Прошло је већ неко време како сам заиста уживао у ѿој књизи. У ѿој је унуѿрашњи одјек, ѿоред боѿаѿства изванредних слика које Вас збоѿ ѿоѿа за мене чине, ѿренуѿно најбољим ѿесником, који ѿише у Јуѿославији* (Шеатовић Димитријевић, 2007: 33).

И сам Корнелије Квас кроз разматрање интертекстуалности у поезији говори о неопходности стварања јаза између текстуалности и интертекстуалности, те тврди да „интертекстуално тумачење у песми препознаје структуре (поетске знаке) којима текст дугује квалитете поетичности“ (Квас, 2006: 215). Посматрајући на овај начин интертекстуалност у Лалићевом песништву, осврнућемо се још једном на ону малочас поменућу неколицину у коју најчешће сврставамо: Ракића, Дучића, Костића, Илића, као и многе друге песнике који су својим стваралаштвом дали добар темељ лепог песништва на којем је Лалић сазидао своју пезију. Са друге стране, ретроспективним приповедањем Лалић у овом делу открива мотиве ратних збивања које су зариле своје канце у свест младог човека. То несумњиво упућује и на чињеницу да су његове песме прожете бројним аутобиографским иска-

зима на које је утицао Други светски рат, а у којима су најзаступљенији мотиви: прерано одрастање, смрт, губици, сега, пустош. Могло би се рећи да *Лалићев начин израдање ијесничке слике, заснован на иредочавању релације у јукстайозицији конкретної и айітракїної, ерудийска иоіправања и алузије, али и сложена, дијалогска реченица као мера сїиха, инїензивирају се у Сїрасној мери, а свој врхунац доживљавају у књижи Чейири канона* (Веселиновић, 2012: 157-158).

Зато не треба занемарити тај врхунац његовог стваралаштва, али и иновативност коју је тај тријумф донео са собом, а то је појава управо овог дела *Чейири канона* – дело средњовековне форме, а естетске савршености, које најверодостојније указује на Лалићеву везу са хришћанским веровањима кроз коју он ствара уметност, јер „уметник је саделатник јер има задатак да учествује у спасењу и прослављању Божије творевине“ (Радуловић, 2014: 210). Писано је на основу византијских правила обликовања поезије, те оставља простора за разматрање целокупног византијског утицаја на стваралаштво овог модернисте тј. Византије као константе која је била и која јесте, а која понајвише проговара кроз његову збирку *О делима љубави или Визанїија*.

Познато је да је први канон од двеста педесет строфа настао у седмом веку, а чији је творац био Андреј Критски. Нешто касније се као реформатор канона јавио иконобранитељ и теолог, Јован Дамаскин, а чији „шапат“ ће бити увод у саме *Каноне* сведене на традиционалне тридесет две строфе. Садрже низ од девет песама, а притоме је свака четврта посвећена Богородици, тзв. Богородични тропар. Такође, песма почиње ирмосом који представља мелодијски и метрички прототип осталих строфа. На површинском плану оне бивају различите, али њихова унутрашња симболика, неминовно, почива на истоветној идеји тј. идеји спасења у самом светлу христоцентричности.

Пишући о специфичностима овог дела, као и његовој сложеној структури, Светлана Шеатовић Димитријевић наводи да „нигде Лалићева поезија није поетички боље и семантички дубље уградила у себе одлике једног старог средњовековног песничког жанра – канона, а да је при томе сачувала и савремену версификацију, лексику и тематику“ (Шеатовић Димитријевић, 2012: 332). Тако трагајући за трајним, духовним светлом, он буди данашњицу која је одвећ у процесу дестабилизације, износећи кроз ово дело план спасења и своју нераскидиву везу са Апсолутом. Јер, нису само *Канони, Визанїија, Псалми* и други средњовековни корени једно његово пози-

ваће на библијску традицију. Узећемо као пример његову песму *Молишва* – песма која својим тоном и почетком упућује на први део Молитве Господње:

*Љубави, нека буде воља твоја
На овом небу, сирашно несијурном,
Као и на земљи. (Лалић, 1997: 106)*

*Оче наш, који си на небесима, да се свети име Твоје, да дође царство
Твоје, да буде воља Твоја и на земљи као на небу...*

Те ће овим тоном довршити саму Молитву Господа нашег кроз песму *Записано*:

*Једиње засушни хлеб од зрна малој смеха,
Од крви велике нежностии, од обичних речи...
(Лалић, 1997: 295)*

*Хлеб наш засушни дај нам данас;
и ојросии нам дугове наше као шиио и ми
оирашиамо дужницима својим;
и не уведи нас у искушење, но избави нас од злоа.*

Не би требало занемарити Проповедников нихилистички глас који одјекује у Лалићевом опусу, а који срећемо у многим песмама, попут: 1804:

*Јер меље мливо мрмљиво краво
Јер меље своју пашњу ослељену,
Јер меље сузе и књије ситаросиавне,
Јер меље челик мржње и меље њејео,
Јер меље шаму и меље њомељаре,
Јер меље душу ѡрезира ујлашеној,
Јер меље даљине и кржаве хаљине,
Јер меље своју судбину роашиу
У прањиво мливо свейлосии. (Лалић, 1997; 144-145)*

Атлантида:

*Облик њејела вајре у којој су тореле јодине,
Несајориве, њрема ојшњем уверењу. Брдо њамђења, њејео,
Овај камен, њолако њомерен у лежшњшњу, несњјаје. (Лалић, 1997-207)*

Успаванка за нерођене:

*И море ће са њеном бацајши на обалу
Наше њокидане њласове, злајшо и њејео
Изјорелих лејшњшњса, и свејшљуцаве сњреле... (Лалић, 1997: 2010)*

Савршена јесен:

*И смрш шњшо биће ојејш само доказ
Лејшшје шњшо је слабија од себе. (Лалић, 1997: 224)*

Јутарња песма господина Оливера:

*Просњшо се јујшро смеши у шњшшину
Ко шњшо се смеше сњари конобари.
Зрак свејшла њшња њрашину њаучину,
Разједа сенке њејељасшњш сњвари. (Лалић, 1997; 263) и друге.*

А сходно малочас поменутој библијској лепоти, Лалић ће је у *Сњрасној мери* уобличиити кроз само познање истине, критикујући Пилата:

*Мојшо је, најзад,
Бшшш ојрезшњи када њосњавља њшшњања,
Макар и рејшоричка; ојасно је њражшшш
Шшња је исшшина... (Лалић, 1997: 18)*

Извесна је библијска представа Пилата који стоји пред Христом и пита га „Шта је истина?“ док Христос мирно ћути и не одговора, јер је Пилатово питање подједнако апсурдно, колико и питања: Шта је Бог? Дакле, Бог није твар, већ онај који јесте – Апсолут, биће. Он је Емет! Јер говори Христос: „Ја сам пут, *исшшина* и живот и нико неће доћи к оцу до кроза ме“ (Јован, 14: 6). Зато нас Псалмопојчеве речи поучавају да ће се милост Божја и истина срести, а правда и мир пољубити (Пс. 85: 10).

Овако су неосимболисти српског песништва изнова истрајавали у својим другачије селекованим грађама, али мало ко је тај корпус новитета истакао кроз, у исто време, преводилачки, есејистички и песнички рад, као што је то урадио Лалић. И понајвише кроз тај преводилачки рад видимо да је Лалић сјајан познавалац схема за прилагођавање поетским нормама из-

носећи кроз њих план спасења у нераскидивој вези са Апсолутом, који, попут Јоне, виче из утробе огромне рибе зване живот. Самом апсолутизацијом поезије, наш песник на изврстан начин средњовековље предстаља у светлу савремене књижевности и даје увид у најзначајније моралистичке и религијске принципе, а међу којима су хијерархијски доминантне љубав, вера и нада.

Мимо тога, многи проучаваоци његове поезије тврде да је на то меланхолично стање у његовим песмама у збирци *Време, вајре, вртлови*, а нарочито у прва два циклуса ове збирке који су неименовани, утицала и смрт његове мајке Љубице коју је овај петнаестогодишњак тешко поднео. Једно такво осећање најбоље се осликава у песми *Requiem за мајку*:

Јер бивши дечак је њроговорио

Наслеђеним гласом: језик имена моје љубави

Живи у сиварима које љубав окружују. (Лалић, 1997: 108).

У трећем циклусу који је ословљен као *Орфеј на њалуби* јављају се мотиви оностраног и овоземаљског којима се оверава став да је за савременог човека и савремени свет неопходно и спасоносно суочавање модерне и традиционалне духовности, док је четврти циклус, према речима Светлане Шеатовић Димитријевић, најкомпактнији циклус јер су у њему „кохезионе везе развијане по принципу историјског следа важних тренутака у државотворној, верској и културној мапи српског народа“ (Шеатовић Димитријевић, 2012: 207).

У низу ових циклуса долазимо и до петог који је ословљен као Мелиса, а који је писан по узору на Петраркин сонет: два катрена и две терцине. Тако овај љубавни, сонетни циклус бива прожет у већој мери апострофом у смислу директног обраћања паганској богињи Мелиси. Потребно је напоменути да „Мелиса“ потиче од грчке речи μέλισσα у значењу „пчела“, стога се уско везује за античку традицију, па и саму легенду о постојању богиње Мелисе. Тако, у преписци са пријатељем Чарлсом Симићем, Лалић истиче: „Цела сонетна поема грађена је на једном минорном миту у којем Деметра раскомадано тело Мелисе, из захвалности што ова није хтела да ода Деметрине тајне, претвара у рој пчела“ (Шеатовић Димитријевић, 2007: 111).

Управо нас то доводи и до прве песме ово циклуса *Пчеле*, а у којој Лалић дозива своју Мелису речима:

Мелиса, што шело шито се прећивара у ичеле

[...]

Крв боје шойлої леша шито зуји кроз шойодне

И каиље са оширица свейлосици изван моїа вида

[...]

Ко шело швоје, Мелиса, шито се прећивара у ичеле. (Лалић, 1997: 161)

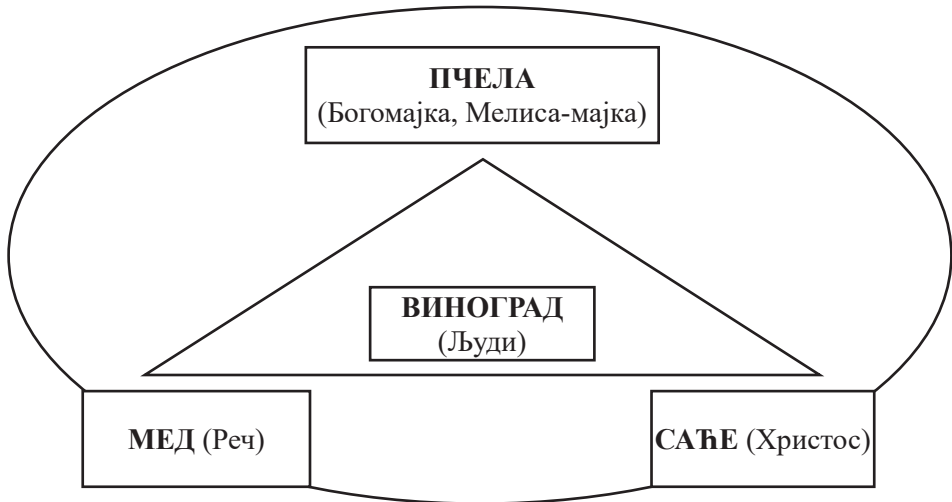
Међутим, налазимо унутар овог циклуса читав једна низ наслова испод којих се чује рој Лалићевих *ичела*: *Зиг* – „У врту **зује пчеле** које су твоје тело“ (Лалић, 1997: 166), *Прејознавање* – „Насељаваш ме црвеним болом јер си рана / У којој **зује пчеле** и граде **саће** чудесно (...) То **саће** је удес и мене рана пече“ (Лалић, 1997: 167), *Сећање* – „Приказо светла, о далека приказо летња / у сновитом пределу боје **меда** и детелине“ (Лалић, 1997: 171), *Пролеће I* – „Сећања преодевених, што изненада продиру / Кроз истањене зидове, као светлост кроз опне / кроз **крила младих пчела**, ко звук кроз жиле метала“ (Лалић, 1997: 172).

Но, узевши у обзир тек неколицину других песама, могли бисмо рећи да није ова античка богиња једина жена која носи рухо пчеле. Кроз све своје *Гласове мртвих* Лалић ће исказати вапај за мртвом мајком. Оном која је на крилима *Северної вејтра* одавно „повијена у смрт“ (Лалић, 1997: 164). Али не смемо искључити и могућност да је реч о самој Богородици с обзиром на то колику библијску традицију негује наш модерниста. Узмимо за пример једну овакву схему² песничког опуса:

Ако бисмо *ичелу* ставили на сам врх *винопрага* који је библијски пандан људима, онда бисмо могли рећи за њу да је свељудска и свеприсутна мајка кроз коју се отелотворио *мед*, односно реч Божја посредством *саћа*, односно, самог Исуса Христа. Не би требало занемарити сам Лалићев однос према *речима* које је сликовито оживљавао и удахњивао им меснату душу, макар и кроз своју *Кришнику поезије*. Јер оне беху „у почетку“ и „кроз њих све постаде“. У њима „бијеше живот, и живот бијеше видјело људима“ (Јован, 1: 1-4). Бар 60 пута у Св. Писму ће се јавити *мед*, најпре, као Божја благодат која тече у земљи ка којој Мојсије предводи народ, а потом ће се јавити у мртвом, Самсоновом лаву: „А послѣје неколико дана идући опет да је одведе, сврне да види мртваг лава; а гле, у мртвом лаву рој пчела и мед. И извади га у руку, и пође путем једући; и кад дође к оцу и матери, даде им

² За подробнија тумачења ставова који ће бити изнети у наставку текста, схема је осмишљена од стране аутора текста.

те једоше; али им не рече да је из мртвог лава извадио мед“ (Суд. 14: 8-9), као и у многим другим примерима понајвише у значењу саме речи, попут:



„Опколише ме као пчеле сат, и угасише се као огањ у трњу; у име их Господње разбих.“ (Пс. 118:12)

„Јер с усана туђе жене капље мед и грло јој је мекше од уља.“ (Прич. 5:3)

„Сине мој, једи мед, јер је добар, и сат, јер је сладак грлу твојему. Тако ће бити познање мудрости души твојој, кад је нађеш; и биће плата и надање твоје неће се затрти.“ (Прич. 24: 13-14)

„С усана твојих капље саће, невјесто, под језиком ти је мед и млијеко и мирис је хаљина твојих као мирис Ливански.“ (Пјес. 4:11)

„Масло и мед јешће, докле не научи одбацити зло а изабрати добро.“ (Иса. 7: 15)

„И рече ми: сине човјечји, нахрани трбух свој и цријева своја напуни овом књигом коју ти дајем. И поједох је, и бјеше ми у устима слатка као мед. Затијем рече ми: сине човјечји иди к дому Израилеву, и говори им моје ријечи.“ (Језек. 3:3-4)

„И отидох к анђелу и рекох му: дај ми књижицу. И рече ми: узми и изједи је; и грка ће бити у трбуху твојему али у устима биће ти слатка као мед.“ (Откр. 10: 9)

„Душа сита гази саће, а гладној души слатко је све што је горко.“ (Прич. 27:7)...

Како бисмо указали на значај Бога као виноградача, а који под својим окриљем чува све поменуте елементе и који из њега исходе, присетићемо се библијске параболе *О злим виноградарима* (Мар. 12: 1-9; Лука 20: 9-18):

Посади човјек виноград, ојради га њлошом, ископа њивницу, и начини кулу, ње га даде га виноградарима и ошиде. А кад дође вријеме њосла слугу виноградарима, да ѡрими од виноградача виноградских њлодова. Но они га ухваише, избие и ошисуише ѡразних руку. И ошес ѡсла к њима груога слугу. И онога бие камењем и разбише му главу и ѡслаше га срамојна. Посла и ѡрећег, и њега убише, и многе груе – јегне избие, а груе ѡбише.

Човек у чијој власти је виноград тј. сам *виноград* је Бог, али овде јасно видимо да га јеванђелисти осликавају као човека, сходно његовој дуалној природи. Управо то човечанство, а пре свега народ Израиљев, јеванђелисти ће представити као његов *виноград*, а *виноградари* биће они који су заступници самог Бога на земљи, попут свештенослужитеља, старешина, учитеља, фарисеја, књижевника и других који би требало да законима земаљским управљају према законима, тј. *њлош*, који се дадоше преко Мојсија. Они неће само за себе одговарати, него и за народ, стога ће им се и „више тражити“. Са друге стране, *њивница* јесте сам извор са којег народ вековима може да утоли жеђ према оном који казује: „А који пије од воде коју ћу му ја дати неће ожедњети довијека: него вода што ћу му ја дати биће у њему извор воде која тече у живот вјачни“ (Јован, 4: 14). Ипак, Господ, према наведеној причи, оде од људи и остави свој виноград. То га не чини деистичким Богом, већ оним који је дао човеку слободну вољу да њоме гради Царство. У тој милости и љубави су сви закони и пророци, а опет недокучиви приземном уму.

О вољи за моћи и самој изопачености људске врсте говори нам непроменљивост злих навика Израиљаца, а нарочито њихових свештенослужитеља који убише Захарија пред олтаром, Исаију престругаше дрвеном тестером, Јеремију засуше камењем, Јовану одсекоше главу. Али што је веће било стрпљење Божје, као и љубав, то је неблагодарност људска према њему била учесталија. Стога, Христос опомиње породе аспидине на које ће доћи „крв праведна што је проливена на земљи од крви Авеља праведног до крви Зарије сина Варахијиног, којег убише међу црквом и олтаром“: „Тешко вама књижевници и фарисеји, лицемери, што затварате царство небеско

од људи; јер ви не улазите нити дате да улазе који би хтели“ (Мат, 23: 13-35). Господ, дакле, наставља да поучава:

*Још једној имађаше, вољеноја сина; њеја најзад ѿсла к њима ѿво-
рећи: ѿсѿидаће се моја сина. Али они виноградари рекоше међу собом: ово
је наследник; хајде да ја убијемо, ја ће наследсѿиво биѿти наше. И ухваѿив-
ши ја убише и избаѿише из винограда.*

Дакле, када ѿлоѿ постаде оружје незабожачко, ѿвница пресушила, виноград се од пламена греха запалио и кад беше дотрајало Божје стрпљење, Господ посла свог Јединородног сина и рече да ће ѿсѿидеѿи, али не зато што је мислио да ће се то заиста збити. Напротив. Застидео их је тим рече-
ма, као што то данас чини нама, јер смо били и остали равнодушни. Чак то-
лико да смо Царство безакоња хтели да успоставимо изнад Бога и заузмемо
земљу њиме. Тај иродски и кајафски, па и сам синедрионски синдром остао
је бесмртан до данас. Али запажамо да га чак нису ни задржали у винограду,
већ га предадоше у руке Римљанима тј. понтијевске руке бојазни.

*Шѿа ће дакле учиниѿи ѿсѿодар винограда? Дођи ће и ѿѿубиће вино-
градаре, и даће виноград груѿима. Зар нисѿе чиѿали у ѿисму ово: Камен који
одбаѿише зидари, онај ѿсѿа ѿлава од уѿла? Сваки који ѿдне на ѿај камен
разбиће се; а на која ѿдне саѿрће ја.*

Још једном имамо јемство о губљењу стрпљења Господа по смрти Је-
динородног сина. Тако и народ Израилев прокле себе кличући: „Крв његова
на нас и дјецу нашу“ (Мат. 27:25). Јер, камен који зидари тј. народ баци, тај
камен је сам Христос, а угао управо та спона између њих и онога што чине
– њих који одбаѿише камен темељац историје, љубави, мира, вере. И у том
углу их опет чека Христос – на свршетку старог и почетку новог, јер ће нови
винаград настати, како се наводи и у Јовановом откровењу: „И видјех небо
ново и земљу нову; јер прво небо и прва земља прођоше; и мора више нема.
[...] И рече онај што сјеђаше на пријестолу: ево све ново творим. [...] И рече
ми: сврши се. Ја сам алфа и омега. Почетак и свршетак. [...] А страшљивима
и невјернима и поганима и крвницима, и курварима, и врачарима, и идоло-
поклоницима, и свима лажама, њима је дијел у језеру што гори огњем и сум-
бором; које је смрт друга“ (Откр, 21: 1-8). Тако се ипак спотакоше на тај ка-
мен и он их сатре. То је разлог због којег носе вековима тај Каинов ожиљак

као опомену да људска сила није изнад Свевишње: није то била у долини земље Сенарске у зидинама Вавилонске куле, нити ће икада бити.

Зато, Лалић, онај који долази из простора изван ових зидова да нађе златно саће у чељустима христоликог ћутања (Лалић, 1997: 137), још једном ће нас питати чујемо ли „зујање мртве кошнице“ (Лалић, 1997: 308). У тој мртвој кошници још умиру душе виноградара, али један само бесмртно мотри *Јер је љубав*. А љубав „никада не престаје, док ће пророштво преста-ти, језици замукнути, знање нестати“ (1 Кор. 13: 8). Зато Лалић узвикује душом обојеном небесима:

*Твоје име куца у свим слейим сай̄овима
Давно зазиданим у високе црвене зидове
У ветровиш̄ој равници, ЗИДОВЕ које неће
Да сруше љраш̄нави љрубачи ис̄иод Јерихона.
Твоја боја је она свей̄лост̄и ш̄ио љреображава
Месо ључине у чис̄ији, ојори доживљај,
У винојрад. ТИ СИ ВИНОГРАД, љијан од мене
Који сам земља, љвоја земља, ЈЕР СИ ЉУБАВ. (Лалић, 1997: 290)*

Ваистину, Бог јесте љубав, али нам није дато да га видимо „лицем к лицу“, како то учини Јаков победивши себе, већ „сад видимо као кроз стакло у загонетки“ (1 Кор. 13: 12). Зато нас Христос опомиње: „Ја сам прави чокот и Отац мој је виноградар; сваку лозу на мени која не рађа рода одсећи ће је; и сваку која рађа род очистиће је да више рода роди. Ви сте већ очишћени РЕЧЈУ коју вам говорих“ (Јован, 15: 1-3). Истински упиремо своје руке ка небесима да сав МЕД из Лалићевог винограда „изрони из крви на злу чистину свести“ (Лалић, 1997: 183).

Литература

- Веселиновић, С. (2012). *Преводилачка поетика Ивана В. Лалића*. НовиСад: Академска књига
- Кvas, К. (2006). *Intertekstualnost u poeziji*. Београд: Zavod za udžbenike
- Лалић В, И. (1997). *Време, ваише, вршови*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства
- Лалић В, И. (1997). *Сћрасна мера*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства
- Радловић, М. (2014). *Српско-византијско наслеђе у српској поезији друге половине двадесетог века (ВаскоПоја, Миодрај Павловић, Љубомир Симовић, Иван В. Лалић)*. Доступно на: <http://uvidok.rcub.bg.ac.rs/bitstream/handle/123456789/80/Doktorat.pdf?sequence=1> (28. 12. 2018)
- Свето писмо Старога завета. (2002). Превео Ђура Даничић. Београд: Југословенско библијско друштво
- Свето писмо Новога завета. (2002). Превео Вук Стефановић Караџић. Београд: Југословенско библијско друштво
- Стојановић Пантовић, С. (2011). *Расјони модернизма*. Нови Сад: Академска књига.
- Шеатовић Димитријевић, С. (2007). *Поћлед преко океана (Прејиска Ивана В. Лалића и Чарла Симића 1969-1996)*, Београд: Институт за књижевност и уметност
- Шеатовић Димитријевић, С. (2012). *Део као целина & целина као гео (сћруктура и семантика циклуса у поезији Васка Поје и Ивана В. Лалића)*. Београд: Институт за књижевност и уметност
- Консултована литература:**
- Велимировић, Н. (2016). *Омилије*. <https://svetosavlje.org/omilije/26/> (5. 12. 2018)
- Лалић В, И. (1997). *О делима љубави или Византија*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Негришорац, И. (2007). „Поезија Ивана В. Лалића и дискурс лудила“. Александар Јовановић (ур.). *Посћсимболичка поетика Ивана В. Лалића*. Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Петров, А. (2007). „Циклуси у поезији Ивана В. Лалића: Мелиса“. Александар Јовановић (ур.). *Посћсимболичка поетика Ивана В. Лалића*. Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Џонс, Ф. (2007). „Лалић и велика генерација југословенске поезије: превођење и рецепција“. Александар Јовановић (ур.). *Посћсимболичка поетика Ивана В. Лалића*. Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Шеатовић Димитријевић, С. (2004). *Традиција и иновација: инћерћексћуалносћ у ћеснићићу Ивана В. Лалића*. Београд: Филип Вишњић.

Hadži Katarina Perić
University of Novi Sad
Faculty for Philosophy
nihilsolsolenovum262@gmail.com

THE HONEY FROM LALIĆ'S VINEYARD

Summary

The aim of this work is to present the most significant features of the modernist poet Ivan V. Lalić's works, viewed from the aspect of the holy tradition. A comparative analysis of Lalić's works and the Bible, the most important books of all, will be done in order to discuss the similarities and bonds between the motives of the bee, the honey, the honeycomb and the vineyard, with a special focus on Lalić's collection of songs named Times, Fires, Gardens and as a part of those also on the cycle of poems named Melissa, although the beauty of the mentioned poems exists also partly due to the collection of songs named The Passionate Measure and Acts of Love or Byzantium. Furthermore, the intertextuality itself and the poetic cyclization processes will be mentioned, as well as the works of translation which are essential elements of his poetry. The above-mentioned entities also indicate the distinction of his poetic opus which is reflected through concision of certain ideas derived from traditional and spiritual beliefs. The comparative method has demonstrated the fact that lots of those who have done research on Lalić's works have reached the agreement that he was the one to introduce the isychastic modernism into Serbian poetry, which could be the center of Lalić's being both from the poetical and spiritual point of view. Therefore, further research could be based on language specificities which are used by our 20th century modernist.

Keywords: Bible, Melissa, vineyard, tradition, cyclization, intertextuality

ОДНОС ХРИШЋАНСКИХ ВЕРНИКА ПРЕМА ПРЕКИДУ ЖИВОТА ИЗ МИЛОСРЂА И САМИЛОСТИ ДАНАС

Резиме

Циљ овог рада је истраживање теоријског статуса еуџеназије у мишљењу хришћанских верника. Разлике у поимању ове појаве постоје не само међу основним транама хришћанства, него и у оквиру истих, па чак и на нивоу најужих јединица друштвене заједнице. Стога је врло тешко конкретно приказати актуелно стање. Оно се може само приближити кроз истраживање поларизованости у израженим ставовима и понашању верника. Следствено томе, кроз овај рад је покушано да се представи оно што је део хришћанског учења и званичних ставова представника хришћанске заједнице насупрот ономе за шта се данас залажу верници извесних трана хришћанства. У првом делу рада се говори о променама које су задесиле цркве на којима се налази већинско хришћанско становништво у прелазним временима, те се на тај начин налази оправдање за теоријско стање вере међу људима. У другом делу рада се објашњавају концепти везани за еуџеназију, њихове појаве као што су животи и смрти, као и људско постојање са аспекта хришћанске религије. У закључном делу рада помињу се раздори између званичних хришћанских ставова, те ставова верника до којих се долази кроз многа истраживања општејавног мњења које се декларира као хришћанско. Сумирајући доприносе прелазних истраживања, те онога што сада у религијској доми и верска правила, долази се до приказа колизије између онога што се назива индивидуалном религиозношћу и религијом.

Кључне речи: хришћанство, религија, еуџеназија, животи, смрти

Увод

Савремени свет подразумева радикално измењену друштвену свест у односу на раније временске периоде. Хришћанска вера се данас одликује другачијим утицајем преваходно на верујуће особе у односу на претходно патријархално доба. Крајње су уздргани основни постулати верски, те је савремени човек дубоко растрзан између онога што „би требало бити“ и онога што се „жели бити“. Изгубљен је осећај за апсолутно поштовање верских правила у начину живљења, а што се може повезати и са релативизи-

рањем онога што прокламује религија у односу на доприносе науке. Уз доба десекуларизације, односно религијске обнове, долази до изражаја колизија између научног и религијског погледа на целокупни свет. Такво стање има велике утицаје на положај одређених биоетичких проблема који се убрзаним развојем друштва све више усложњавају. Од раних почетака биоетике као научне дисциплине, па све до Декларације о светском етосу – поштовање живота јесте морална константа религијске перспективе у биоетици. Приступ који религија пропагира намеће потребу поштовања баријера када је у питању човеков однос према самој себи, тј. према свом животу у свим његовим облицима и фазама као и ономе што се обухвата појмом људски живот.

Јасно је да хришћанска вера прописује дубоко поштовање светости људског живота. Међутим, сведоци смо све присутнијих разматрања такозваних котроверзних тема којима се жели отићи корак даље, те допустити, са правног или етичког аспекта, индивидуално одлучивање о животу. Велики део хришћанских верника, тј. оних који себе тако називају, поједностављује своје веровање на начин који им допушта да одређеним питањима приступају са аспекта себи инхерентног осећаја за „правично“ и „исправно“. С тим у вези се све више појављује простор за увођење у праксу појединих облика прекида живота, било личног или оног који би се сматрао туђим. Различито је оно што је верницима појединцима својствено, чак и међу члановима исте породице. Еквивалентно томе није необично што постоји широки распон мишљења међу групама хришћанских верника. Извесне гране хришћанства се одликују увреженим размишљањем верника о апсолутном противљењу сваком облику прекида или краја живота кроз било какав страни утицај, док је за вернике одређене гране хришћанства прихватљиво указивање, у одређеним ситуацијама, асистирани помоћи индивидуи у циљу прекида живота. Стога не чуди постојање велике разлике у мишљењу и ставовима верника који прихватају традиционалне религијске постулате и оних који су део нетрадиционалне струје. У овом раду се настоји приближно приказати стање међу хришћанским верницима данас када је у питању њихов однос према извесним биоетичким питањима.

Позиција и утицај религије на вернике данас

Хришћанство кроз историју одликује трајање, а у исто време и промена. Оно постаје модификовано кроз временске епохе, али те различитости

сежу само до извесне границе. Црква, као симбол хришћанске заједнице у целини, своју суштину непрестано чува и преноси је верницима. Међутим, хришћанска црква је изгубила свој некадашњи утицај на вернике. Само један пример прилагођавања цркве актуелном је њено фокусирање на савремено друштво које се назива још и потрошачко, те индивидуализму. Иако су религије од својих раних почетака карактерисане за колективне појаве, приметно је да појединац све више добија на значају и моћи одлучивања. Еквивалентно томе је присутна промена у погледу поштовања само оних црквених правила у свакодневном животу која таквом појединцу одговарају или која су барем прихваћена услед тога што се уклапају у индивидуалне обрасце поимања моралног и исправног. Велика промена се види и у начину на који се религија односи према савременој науци данас, у том контексту налази се простор за манипулацију знањима и религијским учењима. Живимо у веку који је период краја сучељавања науке и религије. Уместо за многе ауторе очекиваног краха религије, а апсолутног надвладавања науке, долази до помирења интереса, те и гледишта које поменуте две опције заступају.

Иако постоји мноштво индикатора којима се може мерити број верника, као и степен њихове религиозности, врло је тешко закључити колико је тренутно верника који су прихватили хришћанско учење. Готово је наивно очекивати објективне податке који би се могли верификовати. Разлози таквих закључака се налазе управо у томе што не постоје универзална слагања међу ауторима о броју индикатора и о томе који индикатори би требало да су основни међу њима. Још један разлог тешкоћа у истраживању броја верника је то што је религиозност део унутарњег бића, односно индивидуалних диспозиција (Кубурић, 1999: 77). На тај начин се стварају додатне потешкоће одређивања опсега правих верника, који следе пут религије, као и оних који за себе сматрају да су верници услед тога што су тако научени. Такве ставове, веровања и понашања је тешко мерити узимајући у обзир и упитнике предвиђене да буду средство доласка до интимне стране субјекта, односно до „субјективних података“. Без обзира на наведено, на самом почетку овог века приметан је тренд смањивања броја верника у римокатоличкој и протестантској цркви, што није случај у православној. Она је почела да доживљава умерени препород у источноевропским, бившим комунистичким земљама (Јеротић, 2008: 331). На нашим просторима је карактеристични жиг религији ставио период социјализма када је било приметно значајно уздржавање од свега што би се могло означити „верским“. Слично стање на глобалном нивоу је донео период секуларизације у развијеном све-

ту. У времену секуларизације је дошло до новог и неповољног статуса вере. Завладало је свеопште стање декаденције религијских установа, делатности и свести која је изгубила своје некадашње значење и утицај. Чинило се да је вера појава која ће нужно нестати свуда где је традиција почела да се брише из образаца мишљења и понашања људи. Међутим, доста времена након тога, у 21. веку се секуларизација једва појављује у било каквом размишљању. Напротив, све је присутнији нови успон религије одликован ширењем и појавом нових покрета, те алтернативне религије. Данашње време се може назвати постсекуларним. Кроз одмицање постмодерне се динамизира потреба за светим, те се сам интерес за светим додатно ревитализује. Тренутно се десакрализован свет, свет демистификације сматра за нужни услов под којим профани човек може бити остварен и под којим може квалитетно да егзистира. Већ је у периоду од седамдесетих година двадесетог века запажен значајан интерес за духовно, посебно за синкретистичко-езотеријске стилове духовности у чијем средишту се неретко налазе природа, те је присутно фокусирање на саму екологију (Катинић, 2013:58). Запажа се да се свето открива изнова и посматра са нових аспеката. Такво стање се може повезати са глобализацијом и потребом оживљавања одређене узвишености која би дала смисао живљењу у савременом свету прожетим изузетним искушењима. Овде би се итекако могло размишљати о битности самих религијских фундамената који користе данашњем човеку (Мардешкић, 2004: 4).

Временски периоди утичу на религијско искуство, те тај утицај директно условљава и измењен однос према одређеним појавама (Елиаде, 2002: 84). Данас се као кључне вредности које су инкорпориране у људски живот истичу управо аутономија, људска независност, те право на самоодређење. У плуралистичком друштву, отвореном једнако за све одабире без обзира на ред вредности, у окружењима разнородних и противречних моралних изазова морални се дуализми решавају силом закона. Закон даје легитимитет дефинисаном питању које временом налази све више присталица. Тиме се често спонтано решава однос закона и морала, однос јавног поретка и реда вредности. Велике светске религије нуде иста усмерења када је у питању решавање моралних дилема везаних за питања прекида живота вољом људи, било оне особе чији се прекид живота доводи у питање, било вољом њених ближњих који би у одређеним околностима могли легитимно да одлучују у њеном интересу. Значајна одредница актуелних времена је, не подела између религија – великих или малих, нити стварање тзв. верских коали-

ција – већ само растапање унутар конкретних верских заједница на специфична усмерења која се, круто узевши, могу поделити на либерална и конзервативна (Мојзес, 2014: 95).

Како је већ речено, данас се појављују многи видови религија. Међу онима које спадају у велике религије настаје сложена поларизованост у односу на бројна питања. У погледу суочавања са новим околностима и ситуацијама може се доћи до закључка да су одређени концепти сувише уско одређени кроз хришћанска учења. Било би знатно једноставније да су конкретни појмови флексибилно дефинисани, те лако уклопљиви у различите временске оквире. Оваква перспектива је контраст званичној хришћанској идеологији. На слична решења, као ни на било какав компромис, хришћанство никада неће пристати. Ипак, евидентно је да постоји велики изражена подељеност у мишљењу јавности. Ставови већма варирају према деноминацијским линијама, док сама верска припадност предвиђа у великој мери и ставове према социјалним питањима. Наведене различитости су изражене у односима група хришћанских верника, али и у оквиру главних грана хришћанства од времена реформације до данас. Грубо узевши да се верници могу сврстати у оне које припадају традиционалним, тј. конзервативним, и либералним долази се до закључака да прве одликује низак ниво толеранције на новине, као и висок степен анимозитета ка такозваним контроверзним питањима. Де факто је да конкретну групу одликују негативни ставови усмерени ка наведеним областима, али се и у оквиру њиховог, изражено негативног мишљења, појављује доста нијансирања и различитости. У начелу се може приближити разликовање у односу на идеолошке изворе по питању еутаназије. Ставови верника протестаната су диференцирани у зависности од њихове припадности конзервативној, умереној или либералној струји протестантизма. Конзервативни протестанти сматрају да је грех свеprisутни елемент људског друштва, те да је засигурно и еутаназија један од грехова.¹ Њихов већински однос према савременој проблематици се коренито разликује од модерних, либерално-демократских пропагирања свеопште слободе у мишљењу и изражавању. Дубоко поштују речи Библије. Управо пету Божију заповест „Не убиј!“², они наводе као главни аргумент против еутаназије. Умерени протестанти се залажу за ширу аутоно-

1 О томе колико је радикалан њихов однос ка проблему еутаназије говори и њихово стављање у редове својих опозиционара доктора Цека Кеворкиана, које је познат широј јавности по званичној пропагирању еутаназије као људског права (Соран, 2013: 81-99).

мију у погледу доношења одлука које се тичу прекида људског живота.² Разликују се од конзервативних протестаната у томе што истичу значај либералног тумачења верских правила, те, еквивалентно томе, не прихватају буквално делове Библије. Либерално протестанти су већином поборници савремених тековина оличених у борби за људска права, међу којима значајно место заузима људска аутономија. Они истичу став да би требало ускратити обавезујућу природу верским правилима и ономе што пише у светим кљигама. Као средишњи аргумент, либерални протестанти наводе време у којем су конкретна правила стварана и бележена. Друга главна грана хришћанства јесу католици чије је седиште у Ватикану, те се често њихово учење наводи под окриљем званичног става Ватикана и папе. Након вишегодишњег интензивирања и долажења извесних питања до средишта занимања јавности, међу којима је и питање еутаназије, Ватикан је јасно донео закључке о тој појави објавивши петог маја, 1980. године Ватиканску декларацију о еутаназији. У званичном ставу Ватикана је једнострана осуда прекида људског живота у складу са догмом о његовој светости. Такву претпоставку би требало да сви прихвате и да се одупру ономе што носе модерност и модерна. Међутим, иако је наведено католичко учење супротстављено појави еутаназије, католички верници немају изричито негативан став о еутаназији. Одређени аутори напомињу и промене ставова католика о побачају који сада има релативан статус у односу на мишљење јавности. Наиме, у годинама пред доношење поменуте Декларације ставови јавности по питању побачаја су постали значајно либерализовани (Granberg & Granberg, 1980: 250-261). Католици нису апсолутни поборници оних инструкција које добију од стране Ватикана. Сажимајући католички науч Иван Павле Други у својој енциклици (*Evangelium vitae*) потврђује да је еутаназија тешка повреда Божјег закона, у контексту максиме да је намерно убиство људске особе морално неприхватљиво. Он се у својој посланици залаже за нову културу живота. Дакле, реч би била о култури у савременом свету, обновљеној и исправној. У првом делу енциклике, еутаназија се наводи као једна од савремених претњи људском животу. Такво сврставање појаве еутаназије међу претње је у сагласности и са другим делом у којем се напомиње светост и узвишена вредност живота, као и са трећим делом који се осврће на заповест да се не врше убиства (Vesely, 1996: 261-284).

2 Уједињени методисти (струја умерених протестаната) су се интензивно залагали протеклих година за потпуну аутономију верника у доношењу одлука о еутаназији, али су недуго потом одустали од таквог концепта (Proeschold-Bell, Jean, et al, 2011: 700-720).

Све православне цркве се противе еутаназији. Српска православна црква (СПС) нема јасно изражен став о еутаназији, али о овој појави интензивно размишља. Њени представници учествују у раду Међународне комисије за биоетичка питања³. Такође, учествовали су и на Светом и великом сабору на Криту, одржаном 2006. године. У документу *Мисија њавославне цркве у савременом свеиу*, који су потписали поглавари и великодостојници десет православних цркава (укључујући и СПС), наводи се да је човек створен по лику Божијем, те да људско биће није само прост скуп органа, нити да је детерминисан само биолошким факторима (Богосављевић, 2016). Значајан искорак напред у овој области је оличен кроз доношење одлуке (2017. године) да се при Светом архијерејском Синоду оснује посебно одељење које би се бавило питањима биоетике.⁴ Ставови Руске и Грчке православне цркве супротстављени су еутаназији, док су о другим проблемима из домена биоетике објављивале и званична документа.⁵ Групе православних хришћанских верника које су део нетрадиционалне струје мишљења и тумачења верских правила, јесу они који одбацују целину концепта православља. Супротно томе, често називани још и прогресивисти, они се залажу за поимање вере, истине, исправног и др. у складу са временским периодом у којем се тумаче религијски записи. Сматрају дакле, да су неопходне исправке одређених концепата како би се прилагодили данашњим потребама (Hunter, 1991: 123).

Еутаназија као свеприсутна појава

Неки теолози, тумачећи извесне религијске записе, могли би да дођу до закључака о томе да је еутаназија добра појава. Иако су у малом броју, постоји група теоретичара који припадају не само хришћанском, већ и јудаистичком религијском усмерењу, а који наводе да еутаназија не само да није контроверзна појава, већ да је она синтеза свих религијских вредности попут љубави, милосрђа, саосећања у патњи. Без обзира што се она разматра као опција која је нужно везана за самоодређење које је погрешно, јер ми не поседујемо свој живот, нити смемо да управљамо тим даром од Бо-

3 Основана је 2008. године, на иницијативу васељенског патријарха Вартоломеја.

4 Погледати више на: http://www.spc.rs/sr/saopshenje_za_javnost_svetog_arhijerejskog_sabora_1 [Приступљено: 22. 1. 2020]

5 Попут: Основи социјалне концепције Руске православне цркве (Себотарев, 2006: 161-178)

га, ипак се може пронаћи начин да се овај финални излаз из патње толерише и прихвати.

Хришћанство прихвата погодности аналгезије и седације у моментима када она служи сузбијању патње и очаја. Међутим, овде се стриктно треба водити разлозима највиших вредности хришћанства у циљу указивања помоћи индивидуи уз напомену да је битно обратити пажњу на то да се таквим понашањем не искривљује свест индивидуе како би могла да доживи искрено покајање. Религија се у последњим тренуцима живота наводи као смисао који нам нуди начин да се спасемо. У таквим околностима је важно обратити пажњу на верске потребе појединаца, на вредности којима се воде. Значајно је поменути да прибегавање теолошким категоријама ризикује искључење понуде психоспиритуалне неге онима који немају осећај припадности званичним религијама. Веровање у трансцендентално може истински помоћи у превазилажењу патње, међутим уједно може створити додатне потешкоће код особа које су секуларног моралног опредељења. Такође, услед многих подвојености унутар хришћанске заједнице појављују се неслагања у размишању о еутаназији и другим облицима асистираних самоубиства и међу групама хришћанских верника, као и између оних који припадају истој групи, али су традиционалног, односно нетрадиционалног религијског усмерања. Оно што је појединцима инхерентно, њихова религиозност, разликује се и међу члановима једне исте породице. Стога је врло јасно да не постоји сагласност међу верницима и припадницима једне вероисповести по питању биоетичке проблематике (Callahan & Campbell, 1990).

Као што Кант тврди, једном када се суочимо са захтевима који проишле из стриктног придржавања наших принципа које генерализујемо они могу бити уздрмани. Човек се тешко може држати принципа које друге особе не поштују, те их зато не би требало неговати и аполутизовати. У таквом померању граница, ти исти принципи могу доживети промену уздрмајући основне ставове који се тичу разних ситуација у временима знатно другачијим од оних у којима су принципи створени. Дакле важно је сагледати време стварања максима и време њиховог тумачења (Wood, 1998). Идући тим путем закључивања долази се до теорије да какву год претпоставку о еутаназији да усвојимо, па макар примењивали на њу и догме проистекле из хришћанства, принцип о прихватању или неприхватању еутаназије од стране верника ће бити подложен измени.

Ставови цркве или особа које имају одобрење путем традиције да пропагирају религијска учења, има своје негативне стране. Са једне стране

евидентно је да се једноставним верским правилима поклања гносеолошко значење, а са друге стране та иста правила добијају апсолутну неограниченост у важењу без навођења конкретних ситуација у којима се легитимно могу примењивати. На тај начин се отклања моменат разматрања етичности у њиховој примени и они се стављају за апсолутне догме. Ово је један од главних разлога зашто се у дебатама најчешће појављују супротстављене стране које припадају бројним професијама, директно везаним за проблематичне, биоетичке теме, а да то нису теолози. Такво стање се оправдава управо тиме што је врло тешко путем јасних аргумената и са наведеним доказима оспоравати или оправдавати религијске догме и правила који би се могли у овом контексту поменути.

Постоје одређене мањкавости у истраживањима ове области. Једна од њих је та што се не разматра сваки сегмент који би био обухваћен синтагмом асистирано самоубиство – попут система помоћи, јер је ова област предодређена за медицинско-клиничко просуђивање, а не расправља се њен етички аспект. Тек када се буде свеобухватно проценила добробит која се добија од наведених процедура може се извући конкретнији закључак о потреби да се еутаназија као појава доведе у везу са јасним, општеприхваћеним ставом. Многе групације хришћана не опонирају опцији пасивне еутаназије.⁶ У ситуацијама када се продужавања живота особе не везује уједно и за живљење без бола и патње и када не постоји опција излечења болести у којој се налази, већ напротив, када подразумева само продужавање агоније пацијента који би у супротном пронашао излаз у смрти, тада се сматра да би препуштање живота Богу или једноставно природи било једино разумно и племенито решење. Са друге стране, верници који прихватају поменуту опцију махом негирају да добробити активне еутаназије надјачавају њене негативне стране, те је већински не подржавају. Још једна мањкавост је у томе што не постоји јасан став о томе да ли еутаназија припада самоубиствима или убиству. Евидентно је да постоје многе сличности са самоубиством, међутим, под окриље многих дефиниција убиства не потпада и самоубиство. Требало би знатно проширити дефинисање сваке од наведених појава како би се знали који тачно елементи су неопходни да би и нове појаве које имају везе са њима могле бити категоризоване. Чак и онда би било највише игнорисати јасне разлике које постоје између самоубиства, убиства, и

⁶ Пасивна еутаназија, антидистаназија или ортоназија значи одустајање од лечења пацијента који је на самрти или престанак са медицинским мерама којима се продужава пацијентово умирање (Клајн - Татић, 2002: 7).

асистирани помоћи у самоубиству. Уједно, уколико бисмо поштовали свако људско биће, појављује се потреба упоређивања и односа религије према убијању животиња као живих бића. Постојале су извесне доктрине о апсолутној забрани убијања животиња код неких секти, међутим пракса је показала да је тешко одржати поштовање према овом правилу дугорочно услед саме човекове природе.⁷ Стога се оно дозвољава и оправдава као мање зло од убијања човека, а што се такође може под одређеним околностима разумети и оправдати (Bamgbose, 2004: 111-121).

У многим делима се еутаназиа помиње у контексту других људских права. Често се наводи њена блискост са правом на слободу, правом на достојанствени живот, као и правом на аутономију. С обзиром на то да је аутономије другачије схватана од стране различитих хришћанских групација, као и да се живот различито поима у контексту религијских догми и верских правила и од стране верника различитих провенијенција, поставља се питање како се може схватити претпоставка да је еутаназиа део права на слободу. Наиме, у хришћанству се човеку даје слобода воље. Човек на тај начин себе приклања греху или вери, кроз сопствено одлучивање о бројним ситуацијама, па и оним које обичном човеку делују банално. Са религијске стране, слободном одлуком о прихватању еутаназии долази се до мањка животне слободе.

Верска правила и записи о процесима инхерентним еутаназии

Средишња разлика у ставовима традиционалне цркве и модерних либералних хуманиста је у основном поимању живота и смрти. Док се у либералном хуманизму живот и смрт посматрају са аспекта велике моћи људских права у хришћанској традицији се негира било какво „власништво“ човека над животом и сматра се да је Бог тај који управља наведеним сегментима људског бивствовања. Отуда и став цркве да је еутаназиа једнака убиству, односно самоубиству (Holley, 1989: 103-121).

Данас је сваки аспект живота сведен на пролазност, безнадежност и бесциљност. У таквом времену све се своди на то да би требало живети олакшан живот, уз улагање енергије ка ономе што је привлачно, лако достижно и остварљиво. Фокус се своди махом на оно што је материјално, тј. на оно што је опипљиво и сигурно, у чему се уједно може пронаћи и

⁷ Постоје извесна учења која говоре у прилог томе да су одређене индијанске секте неговале култ очувања живота животиња, али је било немогуће дугорочно неговати тај концепт.

сва апсурдност постојања. У свету брзих и наглих промена све је легитимније размишљати о праву на живот као о праву на срећан, квалитетан живот. Такво стање је последица великих промена које су се десиле и које су у току, а чиме се релативизује и перспектива сагледавања вредности и сврхе живота (Томић, 1991: 48). У таквом, релативно утилитаристичком приступу живљењу умногоне изостаје сегмент битности живота, његовог поштовања и узвишености. Поштовање и заштита живота у корелацији су са поимањем смрти и самог смисла живота, а што је даље условљено постојањем вере у Бога и индивидуалног начина и степена религиозности. Константна борба са својим истинским унутрашњим битком и вредностима је инхерентна животу и дата је у циљу доласка до крајњег трансценденталног исходишта. Такав пут је дар од Бога људима и само они који живе у складу са верским правилима имају могућност да искусе оно, чему би требало у складу са религијом, да се тежи. Библија повезује битност живота са пуним остварењем живота у Богу. Живот је дарован људима од стране Бога који се појављује као једини, апсолутни суверен над животом, као његов извор у којем се налази и полазиште и исходиште. Будући да је дарован, живот упућује на свог Ствараоца који га даље подржава, спасава и оживљава. Сваки живот је једнак, уникатан, свети, узвишени, вредност за себе, једнако вредан части и достојанства. Живот долази изван овог света и напослетку се повлачи натраг у онострано (Eliade, 2002: 90). Смрт је једна од појава коју је изразито тешко дефинисати. Различито се доживљава и може бити представљена за догађај или процес. У хришћанству се смрт представља за благословену везу овоземаљског и оностраног. Самим тим, смрт се може схватити као услов за бесмртност, чиме се долази до изворишта саме религије. Целокупно хришћанско предање се може везати за учење и веру у бесмртност. У патријархалном хришћанском друштву (трајало скоро две хиљаде година) било је природно да само хришћански верник умре на начин како се то у поменутој молитви каже, али и да буде од родбине, пријатеља и медицинског особља до краја живота пристојно негован и збринут, без обзира на тежину болести и њено трајање. Загребачки професор теологије Позаић је кроз своја ауторска дела најавио могућност да би крај двадесетог века могао бити обележен померањем граница начина умирања. Овакво стање би могло бити окарактерисано за добро или зло, те аутор даље напомиње да би превага еутаназијског менталитета, тј. саме културе смрти била нужно зло, док би њена алтернатива могла бити приказана кроз хоспицијски менталитет, односно културу живота (Позаић, 1993: 465-485).

Смрт је једна од више основних карактеристика које нужно обухвата људско искуство. Она је као таква изван могућности стављања под окриље људске контроле, али се то не односи и на сам процес умирања. Наиме, кроз развој медицине и све ширег могућег утицаја на продужетак људског живота кроз развој софистицираним медицинским технологија, попут оних које се користе у циљу трансплантације људских органа, антибиотика, респиратора и других, омогућено је померање граница смрти тј. умирања. Одређене врсте технологија које се користе у лечењу могу убрзати моменат смрти, али се неретко такав вид чињења оправдава услед његове примарне сврхе, а то је унижавања границе бола и побољшавања општег стања леченог пацијента. Овакве ситуације се могу подвести под одређени вид еутаназије, иако изостају одређени сегменти који се односе на класично, уврежено поимање еутаназије.⁸ Према Библији закључујући, еутаназија је самоубиство, а оно је, идући даље, убиство и као такво је увек погрешно. Истинско веровање у Христа доводи до вечне сигурности, без порива ка самоубиству и у највећим недаћама. И у одређеним верским правилима која се не тичу директно еутаназије спадају и религијски обреди при испраћању особа са овоземаљског света на оноземаљски. Поставља се питање, с обзиром на то да је еутаназија међу одређеним круговима прогресивиста прихваћена, те да се она сматра за самоубиство са религијске стране, како би се хипотетички, у случају да у будућности еутаназија нађе ширу примену у пракси, могло да се сматра такво дело узимајући у обзир све даље последице до којих доводи?

Хришћанска црква као симбол хришћанске заједнице у њеној целовитости традиционално осуђује самоубиство. Такав однос цркве према самоубиству се види у речима Светог апостола Јована: „Ако ко види брата својега где греши грех не к’ смрти, нек се моли и даће му (Господ) живот онима који греше не к’ смрти. Има грех к’ смрти: за тај не говорим да моли“ (Јов, 1, 5, 16). Сваки „грех к’ смрти“ је грех који не подразумева покајање. Он значи одсуство могућности да човек доживи кајање и у њему онај ко изврши самоубиство остаје вечно. За такав грех, апостол даље тврди, не би требало да се моли. Чињењем овог греха човек бежи од Бога и доводи у вечну осуду душу своју, те остаје у безизлазном стању. Кроз такво изражавање своје слободне воље он постаје анатемисан. Црква се моли само за оне који умру у покајању. „Грех не к’ смрти“ јесте сваки грех за који се особа која га почини

⁸ Еутаназија (eu-добра, thanatos-смрт: „добра смрт“ у буквалном преводу грчког језика) означава уврежено прекид живота у контексту милосрђа (Јушић, 2002: 301-309). Махом се везује за стање пацијената у терминалном стадијуму болести, када је присутан висок степен патње и бола.

каје. У овим речима одише суштина хришћанског учења. Без обзира на временску епоху, верујући човек је увек подразумевао да је религијска визија живота истинита, односно веровао је у постојање трансценденталне стварности из које живот води порекло, а људско бивствовање проналази основ (Eliade, 2002: 29-132). У хришћанству се овоземаљски живот посматра за предворје вечног постојања. Кроз тај живот су проткана извесна искушења, док је болест једно од њих. Болест може бити корисна у јачању људског духа, док је смрт услов за други живот, живот апсолутне вредности. Црква има свој јасан став да бол и патња сасвим извесно имају своју духовну суштину. Међутим, не би их требало доживљавати за појаве које нису објективно зле. У савременом свету је присутан мит о потреби уклањања патње и бола из нашег живота. Са религијског становишта, бол и патња нам могу бити благослов у виду могућности да се приближимо Христовим мукама, те да тиме очистимо душу и тело своје. Бог свакога од нас познаје и зна колико бола свачија душа може да поднесе. Апостол Павле у својој Првој посланици Корићанима каже: „вјеран Бог који вас неће пустити да се искушате већма него што можете, него ће учинити са искушењем и крај, да можете поднијети“. Док молитва из Литургије светог Јована Златоустог и Василија Великог налаже: „...да крај нашег живота буде хришћански, без бола, непостидан, миран, и да добар одговор дамо на страшном суду Христовом, молимо“. У том случају се молимо да наш крај овоземаљског живота буде без бола, односно да кроз живот без греха завредимо да наше покајање буде без бола. Такво поимање краја живота на овоме свету је синтеза целокупног достојанственог живљења, и не треба га мешати са индивидуалним схватањем људског достојанства.

У хришћанској антропологији људско достојанство није схваћено као нешто спољашње што би могло да зависи од стања човековог здравља или болести или личног кајања – оно је дакако нешто унутрашње, круцијално, независно и неотуђиво човеку као бићу. У религијској доктрини се наводи да људско достојанство има божанско порекло. Његова улога кроз целокупно хришћанско предање је врло битна и у циљу одбране његове централистичке позиције може се лако извести целокупна интеграција различитих вредности и уверења било којих култура. Оно извире из целокупног квалитета човека као духовног бића, разумног и слободног да самоодговорношћу и могућношћу самоодређења дође близу идеала који је, са аспекта хришћанства, оваплоћен у лику и делу Божијем. Одређени број аутора који се баве достојанством, одређују га у односу на област науке којом се баве, али увере-

жено је да се оно сматра надвишеном појавом која има високу вредност. Један од највећих филозофа, Кант, говори о достојанству као о оригиналном феномену који има узвишени положај у односу на друге вредности и све животне појаве (Sensen, 2011). Одређени аутори у својим истраживањима полазе од другачијих приступа достојанству објашњавајући да се оно може дефинисати као узвишена вредност или, пак, као интегрисаност свих људских вредности (Франета, 2015). Живот као врховна вредност има иманентну суштину исказану кроз људског достојанство као основу човекове природе. Дакле, у поимању и научном и религијском, не постоји безвредан људски живот, невредан да се живи. Свакако да је део квалитета живота поштовање темеља и диспозиција достојанства, а у религијском контексту живети достојно значи бити близу божанског. Људско достојанство је крајња и ненадокнадива појава. Религиозна перспектива посматрања људског достојанства наводи на закључак да је то коначна и својствена вредност сваког људског бића. Оно је темељ свих осталих људских вредности и људских права, те се може рећи да је достојанство основна или апсолутна карактеристика људског бића. Велики корпус научне и стручне литературе уз људско достојанство наводи да је то концепт који је сложен, вишедимензионални, централни, али и субјективни. Субјективна димензија људског достојанства се дефинише узимајући у обзир индивидуалне карактеристике особе. Тај сегмент се управо везује за целокупни културни опсег који утиче на личност, а из којег даље израњају читави системи вредности и верска уверења. Тиме се оправдава његова вишедимензионалност, кроз научене и заједничке вредности, веровања и понашања, те етничке акције и обичаје. Људско достојанство је централно обележје људског бића зато што сажима све наведене обрасце и наслеђе у уникатно извориште које се испољава различито у другачијим срединама. Тако се остварује веза између достојанства и социјалног идентитета. Из наведеног је лако закључити да специфична средина достојанства идентитета може створити базу за нови његов ниво који се достиже кроз акултацију на нивоу свесног и покретањем јединствених капацитета људског бића. Зато би требало сваком људском бићу које се налази било у терминалном стадијуму болести, било у другом облику патње и бола, приступати диференцирано, прилагођавајући се његовим капацитетима да открије нове спознаје и дубље повезаности суштине његовог универзално вредног живота (Cheraghi, Mohammad & Nasrabadi, 2014).

У овом контексту значајно је вратити се на већ поменути Кантов рад. Један од три главна постулата Кантове етике је: постојање Бога, који дарује

слободу вољу да би човек слободом избора дошао до лика Божијег, и бесмртност душе, што јесу преостала два постулата. На основу унутрашњих, дубоко укорењених моралних принципа човек одлучује о многим искушењима и тиме испуњава оно што је део људске дужности. У критици практичног ума Кант реторичким питањима објашњава суштину дужности према себи, тј. свом животу и самим тим према целом човечанству (Kant & Meiklejohn, 2009).

Кант сматра да је таква врста дужности према свом животу, та која спречава човека да унизи сопствену вредност, те да се, без обзира на величину и силину недаћа које га затичу, одрекне свог инхерентног достојанства тиме што ће прекинути његову основу, а то је свакако живот по себи. Само оно што се чини ради такве дужности има моралну вредност и тежину (Sensen, 2011). Добродушност, самилост, љубав и слични пориви који подстичу људско деловање не укључују моралну вредност. Уколико би се на појединачним примерима поштовали категорички императиви који, између осталог, налажу да се чини тако да би принцип таквог делања могао да важи за општи закон, онда би се, засигурно, еутаназија као опција изоставила из могућности спровођења.

Закључна разматрања

Евидентно је да је еутаназија важно друштво и морално питање. Оно неће нестати у будућим временима, него ће се још више подстицати његово разматрање и увођење у праксу тамо где је то могуће. Појава као што је еутаназија задире у подручје многих научних дисциплина, а засигурно је условљена и религијским карактеристикама конкретних територија, односно становништва. У овом тексту учињен је покушај да се изнађе појашњење актуелног статуса еутаназије у редовима верника који припадају хришћанској вероисповести.

Један од закључака је да би требало медицинари да третирају пацијенте као да су чланови њихових породица. Усмереност ка томе да се пацијент посматра из наведене перспективе омогућила би да се створи што погодније окружење у којем, сасвим извесно, не би било простора да се код пацијента јави потреба за било којим обликом еутаназије, односно помоћи у циљу прекидања сопственог живота. На овакав резултат наводи индивидуална нота разматраних концепата, као што је људско достојанство, те лични доживљај бола, као и сама религиозност. У том контексту би примарно требало холи-

стички сагледати пацијентове потребе и уложити напоре да се безусловно савладају. Главни циљ таквог приступа је крајња добробит пацијента, а која се може постићи уз стварање осећања емоционалне подршке, те оптималне психоспиритуалне неге. Суштина оваквог потенцирања је да се измени приступ ка пацијенту као према једном од многих који су били или су тренутно у сличној ситуацији. Само прилагођавањем потребама конкретне особе која је дефинитно уникатна, јединствена, са инхерентним специфичним тежњама може довести до заједништа и превазилажења бола и патње у саосећању и сапатњи.

Када живот сам по себи није појмљен као дар од Бога, постаје ствар над којом човек мисли да има власништво. Чак би се у крајњим тачкама посматрамо могло рећи да се живот тада посматра за ствар над којом човек има право својине.⁹ Под утиском да се над животом има власништво рађају се идеје о контролисању и усмеравању момената рађања и смрти. Тиме се апсолутно одриче исправност религијског концепта живота и верских правила о начину на који би било пожељно да се живи. У свету у којем се цени само добар квалитет живота, уз благостање, корист и ужитак, нема места патњи и болу. Те две категорије, патња и бол, послате су од Бога, а савремени људски нараштај их се одриче. На тај начин се може извести закључак да нас еутаназија одваја од Бога. Зашто се онда она све време везује за милосрђе и добру смрт? Да ли је само привид да је она део милосрдног чињења? Могуће је да се појавом еутаназијом отклања опција за одбрану пред „страшним судом Божијем“, барем за истинске вернике. Алтернативна квази доброј смрти, јер добра је само зато што је блага, јесте саучествовање у болу и патњи уз уверење о великој вредности живота, чак и онога који евидентно престаје. Религија нас наводи на такве изазове.

Реалност је доста другачија. Наиме, данас се закони прилагођавају вољи већине. Они и јесу донети да би служили народу и уобличени су у односу на потребе и карактеристике друштва. У више земаља еутаназије је већ легализована или је на путу да буде. У многим земљама прећутно је дата сагласност на неки облик еутаназије, као што је пасивна еутаназије. Тиме се ствара пут ка све ширем прихватању ове појаве и ка спонтаном преобликовању будућих нараштаја у генерације које ће спонтано да следе пут онога што је у прошлости прихваћено. Религија нам налаже да би се већма треба-

⁹ Са правне тачке гледано, само либерални теоретичари права својине би могли да изведу закључке који би ишли у прилог ове тврдње. Извесно је да се живот не може схватати за ствар над којом човек има власништво, барем у актуелним временима.

ло покоравати Богу, а не људима. Овакву поруку би требало више понављати у савременим условима демократија у којима може да ослаби осећај личне одговорности за нешто што је легално. Дошли смо у стање етичког релативизма, јер смо сведоци да се законима и парламентарним активностима пропагира оно што је религијски неправедно.

Литература

- Bamgbose, Oluyemisi, 2004, Euthanasia: another face of murder, *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology* 48.1: 111-121.
- Богосављевић, Никодим, 2014, *Мисија православне цркве у савременом свеуниверзитетском преводу*. Доступно на: <http://borbazaveru.info/content/view/8642/105/> [Пристапуљено: 15. 01. 2020]
- Vesely, Ema, 1996, Pavao Ivan Pavao II. za novu kulturu života, *Obnovljeni život: časopis za filozofiju i religijske znanosti* 51.3: 261-284.
- Granberg, Donald and Beth Wellman Granberg, 1980, *Abortion attitudes, 1965–1980: Trends and determinants*, Family Planning Perspectives 12:250– 261.
- Елиаде, Мирча, 2002, *Светио и њрофано*, Загреб: АГМ.
- Јеротић, Владета, 2008, Еутаназија и религија, *Српски архив за целокујно лекарство*, 136.5-6, 331-333.
- Jušić, Anica, 2002, Eutanazija, *Revija za socijalnu politiku* 9.3: 301-309.
- Kant Immanuel, Meiklejohn John Miler Down, 2009, Critique of Pure Reason, Waiheke Island: The Floating Press.
- Катинић, Марина, 2013, Свето и профано у контексту биоетичке проблематике: поремећај равнотеже екосистема деловањем екотоксикологије моћи, *Социјална екологија: часопис за еколошку мисао и социолошки испитивања околине*, 22.1: 47-64.
- Klajn-Tatić, Vesna, 2002, *Lekareva pomoć neizlečivo bolesnom pacijentu-etički i pravni problem*, Institut društvenih nauka, Centar za pravna istaživanja, 7.
- Кубурић, Зорица, 1999, Хришћанство и психичко здравље верника, *Хришћанство, друштво, њолишика*, 75-88.
- Мардешић, Жељко, 2004, Десекуларизација свијета у глобализацији?, *Црква у свијету*, 39.1: 35.
- Мојзес, Павле, 2014, Ризично је предсказивати, у: Ђорђевић, Стајић, Тодоровић (уредници), *Хришћанство у 21. веку*, Нови Сад, Прометеј.
- Pozaić, Valentin, 1993, The hospice as a means of promoting the culture of life, *Obnovljeni život: časopis za filozofiju i religijske znanosti* 48.5: 459-475.
- Proeschold-Bell, Rae Jean, et al, 2011, A theoretical model of the holistic health of United Methodist clergy, *Journal of Religion and Health* 50.3: 700-720.
- Sensen, Oliver, 2011, *Kant on human dignity*. Vol. 166. Walter de Gruyter.
- Светио Писмо Староја и Новоја Завјешта – Библија*, 2010, Београд, САСинод СПЦ.
- Томић, Целестин, 1991, Живот- дар и милост, *Обновљени животи: часопис за филозофију и религијске знаности*, 46(1.), 39-48.

- Франета, Душка, 2015, *Људско достојанство као правна вредност*, Правни факултет Универзитета у Београду, центар за издаваштво и информисање.
- Holley, David M, 1989, Voluntary death, property rights, and the gift of life, *The Journal of Religious Ethics*, 103-121.
- Hunter, James Davison, 1991, *Culture Wars: The Struggle to Define America*, New York: Basic Books.
- Callahan, Daniel, and Courtney S. Campbell. 1990, Theology, religious traditions, and bioethics, *The Hastings Center Report* 20.4: S1-S1.
- Copan, Paul, 2013, A Protestant Perspective on Human Dignity, *Human Dignity in Bioethics*. Routledge, 81-99.
- Cheraghi, Mohammad A., Arpi Manookian, and Alireza N. Nasrabadi, 2014, Human dignity in religion-embedded cross-cultural nursing, *Nursing ethics* 21.8: 916-928.
- Ћеботаревић, Андреј, 2006, Биоетичко научавање Руске православне цркве, *Nova prisutnost: časopis za intelektualna i duhovna pitanja* 4.1: 161-178.
- Wood, Allen W, 1998, Kant on Duties Regarding Nonrational Nature: Allen W. Wood, *Aristotelian Society Supplementary Volume*, Vol. 72, No. 1, University College London: The Aristotelian Society.
- http://www.spc.rs/sr/saopshtenje_za_javnošt_svetog_arhijerejskog_sabora_1
[Приступљено: 22. 01. 2020]

Dušica Kovačević

Institute of Social Sciences, Belgrade

kovacevicdusica@rocketmail.com

THE ATTITUDE OF CHRISTIAN BELIEVERS TO BREAK THE LIFE OF MERCY AND COMPASSION TODAY

Summary

The aim of this paper is to clarify the current status of euthanasia in the opinion of Christian believers. Differences in the understanding of this phenomenon exist not only among the basic branches of Christianity, but also within them, and even at the level of the narrowest units of the social community. Therefore, it is very difficult to show the current situation in concrete terms. It can only be approximated by emphasizing the polarization in the expressed attitudes and behavior of believers. Consequently, through this work, an attempt has been made to present what is part of Christian teaching and the official views of representatives of the Christian community as opposed to what is being advocated today by believers of certain branches of Christianity. The first part deals with the changes that have taken place on the premises of the greatest Christian population in previous times, thus finding justification for the current status of faith among people. The second part of the paper explains the concepts related to euthanasia, ie. phenomena such as life and death, as well as human dignity from the point of view of the Christian religion. The concluding part of the paper mentions discrepancies between official Christian attitudes and the views of believers, which is reached through many surveys of general public opinion declared to be Christian. Summarizing the contributions of earlier research, as well as what belongs to religious dogmas and religious rules, we see a conflict between what is called individual religiosity and religion.

Key words: *Christianity, religion, euthanasia, life, death.*

msr Ljiljana Čumura
Viktimološko društvo Srbije
Lokalni restorativni tim Vojvodine
ljcumura@yahoo.com

UDK: 791.232:27-423.75
27-544.3
Pregledni rad
Predat: 10.9.2019.

PREISPITIVANJE OPROSTA: KAKO OPROSTITI NEOPROSTIVO?

Rezime

U radu se analizira čin opraštanja i pomirenja, a kao ilustracija koriste se događaji i primeri iz filma „Praštanje Amiša“ (Amish Grace, 2010). Film je baziran na istinitom događaju koji se odigrao u oktobru 2006. godine, kada je tokom pucnjave u amiškoj školi u Nikel Majnsu, u Pensilvaniji, ubijeno pet i ranjeno još pet devojčica. Amiška zajednica je tada učinila neverovatan gest prema porodici Čarlija Roberta, počiniooca. Novinari i kompletno društvo, pogotovo porodica Roberts su bili zatečeni ljubavlju, saučešćem i činom praštanja amiške zajednice, i pre svega amiških porodica čija su deca stradala. Film je dobitnik brojnih nagrada i predstavlja nadahnjujuću, moćnu i prosvetljujuću dramu u kojoj je prikazana snaga i važnost istinskog, ljudskog opraštanja, ali isto tako i poteškoće i složenost davanja i/ili primanja oprosta. Opisani su odnosi u porodicama, novinarska neverica i izveštavanje o praštanju Amiša, razgovori sa savetnikom za tugu, teškoće prihvatanja tragedije i upitanost kako oprostiti stvari koje su, na neki način, neoprostive. Potom sledi deo o konceptu praštanja Amiša, uz brojne citate iz Svetog pisma. U drugom delu rada dat je osvrt na mogućnosti primene restorativne pravde, a pre svega restorativnog dijaloga i restorativnog kruga.

***Ključne reči:** opraštanje, pomirenje, restorativni krug, dijalog, restorativna pravda, Amiši*

I deo

Preispitivanje oprosta

*„I ne krivim te što ga mržiš.
Možeš da ga mržiš koliko god želiš.
Ali, reci mi, ta mržnja koja je u tebi,
...kakav je osećaj?“
(iz filma „Praštanje Amiša“)*

Uvod

Ponedeljak, 2. oktobar 2006. godine. Topla jesen u naselju Nikel Majns, okrug Lankaster, Pensilvanija. Lokalno stanovništvo privodi kraju poljoprivred-

ne radove. Šušćkavi zvuk kukuruza prenosi se dolinom. Po utabanom putu tragovi kopita i konjske dvokolice, karakteristične za ove krajeve. U maloj, jednosobnoj amiškoj školi započinje novi čas. Devojčice i dečaci, u prepoznatljivoj amiškoj odeći, ulaze u učionicu, gde ih strpljivo čeka učiteljica Ema Mej Zok. Počinje čas nemačkog jezika.

U jednom momentu, nešto pre deset časova, u učionicu je ušao 32-godišnji Čarli Karl Roberts, lokalni farmer, navodno tražeći svoju gvozdenu koturaču. Roberts je kamionom razvezio mleko u okrugu i bio prepoznatljiv i prihvaćen u amiškoj zajednici. Deca su ga radosno pozdravila. Tada niko nije naslućivao šta će uslediti. Nakon par minuta Roberts je napustio učionicu, otišao do svog kamiona i vratio se u školu naoružan. Nervoznim, mumlajućim glasom naredio je dečacima i majkama sa bebama da izađu iz učionice, a zatim je drvenim daskama zablokirao ulazna vrata i prozore. Devojčice je naterao da legnu na pod, a potom počeo da ih vezuje. Pun besa objašnjavao je da je ljut na Boga i smatrao da je On krivac, što je njegova ćerka Liza pre devet godina preminula, samo 20 minuta nakon rođenja. Sad želi da Mu se osveti tako što će kazniti njih, hrišćanske devojčice. Uz sebe je imao pušku, pištolj, lance, žicu, eksere, set sa metalnim kukama, presvlaku, toalet papir, sveće. Među stvarima su bile i dve tube lubrikanta, što je ukazivalo da je Roberts planirao da devojčice i seksualno zlostavlja. To se srećom nije desilo, jer je policija već bila ispred škole i pokušavala da provali. Roberts ih je upozoravao da se povuku, ali policajci su nastavili da razvaljuju barijade na prozorima i vratima. Shvativši da se njegov plan neće realizovati kako je zamislio, uspaničeno je uperio pušku ka devojčicama i poručio da se pomole za njega. Devojčice su prihvatile, a potom je najstarija od njih, 13-godišnja Marijan, zamolila da nju ubije prvu, a da poštedi najmlađe. Videvši da policija ulazi u školu, Roberts je pucao u Marijan, a zatim nastavio da ispaljuje metak za metkom u svaku od devojčica.

Taj dan Čarli Roberts je ranio pet¹ i usmrtio još pet² devojčica, a zatim sebi oduzeo život.

Ovaj događaj je izazvao veliki šok ne samo u Pensilvaniji, već u celoj Americi. Međutim, još veći šok za mnoge je bilo ono što je usledilo nakon tragedije.

1 Rosanna King, 6 godina; Rachel Ann Stoltzfus, 8 godina; Barbie Fisher, 11 godina; Sarah Ann Stoltzfus, 12 godina i Esther King, 13 godina

2 Naomi Rose Ebersol, 7 godina; Mary Liz Miller, 7 godina; Lena Zook Miller, 8 godina; Anna Mae Stoltzfus, 12 godina i Marian Stoltzfus Fisher, 13 godina

Praštanje Amiša

„Jer kao što je On oprostio čoveku svoje grehe,
Vaš nebeski Otac će oprostiti Vama“
(Matej, 6:14)

Tog istog dana, nakon pucnjave, nekoliko starijih predstavnika amiške zajednice iz Nickel Majnsa su posetili dom porodice Roberts: suprugu i troje dece Čarlija Roberta, a zatim njegove roditelje, koji su živeli u blizini. Izjavili su im saučešće. Rekli su da im je žao zbog njihovog gubitka, da i oni tuguju. Zamolili su ih da ostanu da žive u svojim domovima i da ovaj događaj nije razlog za selidbu i otuđenje. Potom su saopštili *da opraštaju Čarliju*.

„Da, opraštamo mu, ‘jer kao što je On oprostio čoveku svoje grehe, Vaš nebeski Otac će oprostiti Vama’ (Matej, 6:14). Nećemo dozvoliti mržnju u našim srcima. Mi smo vaše komšije. I ako je Vašoj deci nešto potrebno, nadamo se da ćete nam se obratiti.“

Gospođa Roberts i ostali članovi porodice su bili zatečeni i u neverici. Kasnije su uputili saopštenje za javnost sledeće sadržine:

Našim prijateljima Amišima, komšijama i mesnoj zajednici!

Naša bi porodica htela da svi vi znate kako smo duboko dirnuti praštanjem, ljubaznošću i milosrdnošću koje ste nam ukazali. Vaša ljubav za našu porodicu pomogla nam je dobiti isceljenje koje smo tako očajnički trebali. Molitve, cveće, pisma i darovi koje ste nam dali dirnuli su naša srca na način koji reči ne mogu opisati. Vaše milosrđe dotaklo je više od naše porodice, više od naše zajednice, i ono menja naš svet, a na tome smo vam iskreno zahvalni.

Molimo vas, shvatite da su naša srca slomljena zbog svega što se dogodilo. Ispunjeni smo tugom zbog svih naših komšija Amiša koje smo voleli i koje i dalje volimo. Znamo da mnogo teških dana stoji pred porodicama koje su izgubile svoje voljene i stoga usmeravamo svu svoju nadu i poverenje u Boga, tražeći utehu dok iznova gradimo svoje živote.

Ovaj događaj, a pre svega čin praštanja, je bio inspiracija za nastanak knjige *Amish Grace: How Forgiveness Transcended Tragedy*, čiji su autori Donald B. Krajbil, Stiven M. Nolt i Dejvid L. Viver-Zerher, kao i za snimanje filma „Praštanje Amiša“ (*Amish Grace*, 2010), u režiji Greg Čempiona. Film je dobitnik brojnih nagrada i predstavlja nadahnjujuću, moćnu i prosvetljujuću dramu u kojoj je prikaza-

na snaga i važnost istinskog, ljudskog opraštanja, ali isto tako i poteškoće i složenost davanja i/ili primanja oprosta.

Novinarska neverica

*„Oproštaj dolazi iz otvorenog srca,
i dolazi bez uslovljavanja,
ili ne dolazi uopšte.“*
(iz filma „Praštanje Amiša“)

Mnogi novinari su pokazali interesovanje za ovaj događaj, ali ne toliko zbog počinjenog zločina i tragedije koja se desila, već upravo zbog čina praštanja, koji do sada nije bio viđen u tom i takvom obliku. Glavna nedoumica i nejasnoća koja je bila prisutna u svim medijskim izveštavanjima bila je: kako su Amiši mogli da oprostite takav, ničim izazvan zločin nad potpuno nevinim bićima? (pogotovo što je Čarli Roberts u opraštajnoj poruci napisao da je namerno hteo da uvredi Boga i da se nedeljama unapred pripremao za to).

U filmu „Praštanje Amiša“ pratimo priču novinarku Džil Grin, koja istražuje amiški koncept praštanja, pitajući se da li su predstavnici amiške zajednice bili prisiljeni od strane starijih članova da oprostite ili su to zaista uradili iskreno i čista srca.

„Oproštaj dolazi iz otvorenog srca, i dolazi bez uslovljavanja, ili ne dolazi uopšte“, poručili su Amiši. Međutim, iako deluje da je oprost lako dati, uopšte nije tako. *„Oprost je čin, nimalo lak, ali vodi ka isceljenju“.* No, taj put ka isceljenju i slobodi je takođe pun iskušenja, preispitivanja i bola.

Iskušenja i nemir u porodici i zajednici

*„Sve što znam je da,
ako oprostimo,
Bog obećava da će uslediti mir.“*
(iz filma „Praštanje Amiša“)

Prateći radnju u filmu, primetimo da nisu svi iz amiške zajednice spremni na opraštanje. Jedna od žena Ajda, čija je ćerka među ubijenim devojkicama, ne može da oprostite niti počinioocu niti pripadnicima svoje zajednice, što tako lako opraštaju ono što se, po njenom mišljenju, ne može oprostite. Film prikazuje nje-

nu snažnu borbu sa osećanjima osвете, mržnje i bola, kao i doživljavanje i preispitivanje istinskog smisla i važnosti oprosta.

Nakon što je njen suprug Gideon posetio i izjavio saučešće porodici Roberts, te odlučio da oprostio počiniocu, započinju prepirke u porodici. Ajda je svesna da je Gideon razočaran u nju zato što se usuđe da mrzi čoveka koji je oduzeo život njihovoj ćerki i ljuta je jer ju je on „učinio jeftinom svojim lakim oprostajem“. Gideon je teši rečima: „*Sve što znam je da, ako oprostimo, Bog obećava da će uslediti mir*“ (Praštanje Amiša, 2010).

Prepirke su usledile i sa ostalim članovima zajednice, te Ajda donosi odluku da napusti amišku zajednicu i ode u grad, kod svoje sestre, koja je „izbegavana“ jer se, nakon smrti svoga supruga, preudala za Engleza i otišla iz zajednice. Ovo nailazi na veliko negodovanje i nezadovoljstvo, jer je članovima amiške zajednice zabranjeno da budu u kontaktu sa onima koji su „izbegavani“. Samim tim bi i Ajda postala „izbegavana“. Tokom jednog susreta sa savetnikom za tugu Ajda proziva članove svoje zajednice i pita se kako „mogu da oprostite čoveku koji je ubio njihovu decu, a ne mogu da oprostite usamljenoj udovici zato što se zaljubila?“ (Praštanje Amiša, 2010).

U susretu sa novinarkom Džil Grin, Ajda priznaje da ne može da prihvati amiški koncept praštanja i izjavljuje: „Oni [Amiši] ne razumeju...da su neke stvari neoprostive...“.

Jedna od njenih najboljih prijateljica pokušava da joj objasni da nije lako dati oprostaj i da je to bolan ali jedini ispravan put, koji na kraju vodi ka isceljenju: „I moja ćerka je mrtva. I ja želim da urlam na svet, takođe. *Ali više od toga, ne želim da moje srce postane bojište između mržnje i ljubavi. Previše boli. Moramo izabrati ljubav!*“ (Praštanje Amiša, 2010).

Snaga vere i molitve

*„Vera, kada je sve onako
kako želiš da bude, nije istinska vera.
Samo kada se naši životi raspadaju,
imamo priliku da svoju veru učinimo stvarnom“.*
(iz filma „Praštanje Amiša“)

U jednoj od scena u filmu „Praštanje Amiša“, Gideon razgovara sa svojom mlađom ćerkom, koja je uspela da preživi pucnjavu. Videvši prepirke između roditelja, kao i mržnju i bol kod svoje majke, devojčica izjavljuje da ona takođe mr-

zi tog čoveka. „*On jeste učinio zlu stvar, i ne krivim te što ga mrziš. Možeš da ga mrziš, koliko god želiš. Ali reci mi, ta mržnja, koja je u tebi, kakav je osećaj? Dobar?* – *Ne, odgovorila je devojčica. – Ne, nije dobar, potvrdio je otac – Mržnja je veoma velika, gladna stvar, sa puno oštrih zuba, i ona će ti prožeti celo srce i neće ostati mesta za ljubav. Mi smo srećni što Bog to razume. On će razdeliti kazne tako da mi ne moramo da nosimo svu tu užasnu mržnju u nama ukoliko ne želimo... Ukoliko smo voljni da oprostimo*“ (Praštanje Amiša, 2010).

Ćerka je bila zadovoljna odgovorom ali je dodala: „Možda bih mogla da mu oprostim. I da ga mrzim, još malo“, kao da je imala osećaj neprijatnosti ako počinocu odmah oprost.

Kod Gideona primećujemo da u potpunosti živi kroz svoju veru i sledi Hristova načela. Deluje kao da mu je lako da prašta. Međutim, kada ga supruga okrivljuje da je njihovu ćerku učinio jeftinom sa svojim lakim opraštajem, Gideon odgovara da *nije lako oprostiti. „Gospod nas ne stavlja na laku stazu. Vera, kada je sve onako kako želiš da bude, nije istinska vera. Samo kada se naši životi raspadaju, imamo priliku da svoju veru učinimo stvarnom*“ (Praštanje Amiša, 2010).

Savetnik za tugu

*„Kada ne tragamo za osvetom zbog naše boli;
kada otvorimo svoja srca isceliteljskoj svetlosti opraštaja,
onda je tama proterana i zlo više ne postoji*“
(Praštanje Amiša, 2010)

Tokom susreta sa savetnikom za tugu Amiši su zajedno sa članovima porodice Roberts razmenjivali i pričali na koje poteškoće nailaze u situaciji kada treba da oprostite ono što je neoprostivo. Primećujemo veliku bol, patnju i zbunjenost supruge Čarlja Roberta, koja ne može da prihvati činjenicu da amiška zajednica Čarlju oprašta učinjen zločin. Čak ni ona nije još uvek spremna da mu oprost. Ajda takođe ne može da oprost niti počinocu niti pripadnicima svoje zajednice; počinocu zato što je bez ikakvog povoda učinio tako stravičan zločin, a članovima svoje zajednice zbog toga što olako prelaze preko tog događaja i praštaju.

Razgovori sa savetnikom za tugu, podstakli su članove grupe da se otvore, da pričaju o svojoj borbi koju, kao pojedinci i porodice, vode svakodnevno i da podele koliko je teško pobediti emotivni nemir ako u svom srcu zadržimo gorčinu, gnev, mržnju.

„To je istina. Svako jutro kad se probudim, očekujem da ću čuti moje ćerke kako pevaju, dok obavljaju svoje poslove. Ali, tišina me podseti da ih nema. I ja postanem tako puna besa, da jedva dišem. *Ali onda prepustim taj bes Bogu, i oprostim. I ponekad to moram učiniti ponovo za sat, i ponovo sat nakon toga. Ali ako to ne učinim, ne znam kako bih ikada više disala*“ (Praštanje Amiša, 2010).

Razgovori sa savetnikom za tugu, koje možemo okarakterisati i kao restorativni dijalog ili restorativni krug, o čemu će u drugom delu teksta biti više reči, pokazali su isceliteljsko dejstvo na sve članove zajednice i pružili smernice zašto i kako oprostiti.

Poruka Amiša je veoma jednostavna i poučna. „Naš oproštaj se ne tiče Čarlja. Oprostiti ne znači zaboraviti. Ne znači čak ni izvinjenje, niti pomilovanje. On će stajati pred pravednim Bogom, a *ako se budemo držali svog besa, onda smo samo mi kažnjeni*“ (Praštanje Amiša, 2010).

Nakon ovih susreta i razgovora, dolazi do preokreta kod Ajde. U isto vreme, dobija poziv svojih komšija, da ode u bolnicu kod jedne od preživelih devojčica. Tamo saznaje da je njena ćerka, Meri Bet, nakon što im je Čarli rekao da se pomole za njega, rekla: „Ja ću se moliti za tebe“. Ajda shvata da je njena ćerka, pre nego što je umrla, imala oproštaj u srcu. Tada i ona otvara svoje srce i daje oprost. Oprost počinocu, njegovoj porodici i svojoj zajednici, a sebi slobodu, blagostanje i mir.

„Kada ne tragamo za osvetom zbog naše boli; kada otvorimo svoja srca isceliteljskoj svetlosti oproštaja, onda je tama proterana i zlo više ne postoji“ (Praštanje Amiša, 2010).

Amiški koncept praštanja: kako oprostiti neoprostivo?

*Stoga Petar upita Isusa:
Gospode, koliko puta ako mi zgriješi
brat moj da mu oprostim?
Do sedam li puta?
A Isus mu odgovara:
Ne velim ti do sedam puta,
nego do sedamdeset puta sedam
(Matej 18, 21-35).*

Dugo su se novinari i društvo pitali kako je cela amiška zajednica mogla izraziti takvo praštanje? Odgovor je jednostavan. Bilo je to zbog njihove vere u

Boga i poverenja u njegove reči, što je deo njihovog unutrašnjeg bića i deo svakodnevnog života. Oni sebe vide kao učenike Hristove i žele slediti njegov primer, te stoga poštuju reči Svetog pisma i poruke. U narednim redovima prikazane su neke od najvažnijih vodilja amiške zajednice, koje mogu svakome poslužiti u borbi sa gnevom, ljutnjom, nepravdom. Ponajviše, mogu biti korisne u situacijama kada treba da oprostimo „ono što se oprostiti ne može“.

I oprostite nam dugove naše kao i mi što opraštamo dužnicima svojim. Jer ako opraštate ljudima grijeha njihove, oprostiće i vama otac vaš nebeski. Ako li ne opraštate ljudima grijeha njihovijeh, ni otac vaš neće oprostiti vama grijeha vašijeh (Matej 6: 12, 14-15). I ne sudite, i neće vam suditi; i ne osuđujte, i neće biti osuđeni; opraštajte, i oprostiće vam se (Luka 6: 37).

I kad stojite na molitvi, praštajte ako šta imate protiv koga; da i Otac vaš koji je na nebesima oprostio sagrešenja vaša. Ako li pak vi ne opraštate, ni Otac vaš koji je na nebesima neće oprostiti vama sagrešenja vaša (Marko 11: 25-26). Svaka gorčina, i gnev, i ljutina, i vika, i hula, da se uzme od vas, sa svakom pakošću. A budite jedan drugom blagi, milostivi, praštajući jedan drugom, kao što je i Bog u Hristu oprostio vama (Efescima 4: 31-32).

I trudimo se radeći svojijem rukama. Kad nas psuju, blagosiljamo; kad nas gone, trpimo; Kad hule na nas, molimo (1 Korinćanima 4: 12-13). Obucite se dakle kao izbrani Božiji, sveti i ljubazni, u srdačnu milost, dobrotu, poniznost, krotost, i trpljenje, Snoseći jedan drugoga, i opraštajući jedan drugome ako ima ko tužbu na koga: kao što je i Hristos vama oprostio tako i vi (3 Kološanima 12-13).

Ljubav da ne bude lažna. Mrzeći na zlo držite se dobra. Bratskom ljubavi budite jedan k drugome ljubazni. Čašću jedan drugoga većeg činite. Ne budite u poslu lijeni; budite ognjeni u duhu, služite Gospodu. Nadaњem veselite se, u nevolji trpite, u molitvi budite jednako. Dijelite potrebe sa svetima; primajte rado putnike. Blagosiljajte one koji vas gone: blagosiljajte, a ne kunite. Radujte se s radosnima, i plačite s plačnima. Budite jedne misli među sobom. Ne mislite o visokijem stvarima, nego se držite niskijeh. Ne mislite za sebe da ste mudri. A nikome ne vraćajte zla za zlo; promišljajte o tom što je dobro pred svijem ljudima. Ako je moguće, koliko do vas stoji, imajte mir sa svijem ljudima. Ne osvećujte se za sebe, ljubazni, nego podajte mjesto gnjevu, jer stoji napisano: moja je osveta, ja

ću vratiti, govori Gospod. Ako je dakle gladan neprijatelj tvoj, nahrani ga; ako je žedan, napoj ga; jer čineći to ugljevlje ognjeno skupljaš na glavu njegovu. Ne daj se zlu nadvladati, nego nadvladaj zlo dobrom (Rimljanima 12: 9-21).

Ali vama kažem koji slušate: ljubite neprijatelje svoje, dobro činite onima koji na vas mrze; Blagosiljajte one koji vas kunu, i molite se Bogu za one koji vas vrijeđaju. Koji te udari po obrazu, okreni mu i drugi; i koji hoće da ti uzme kabanicu, podaj mu i košulju. A svakome koji ište u tebe, podaj; i koji tvoje uzme, ne išti. I kako hoćete da čine vama ljudi činite i vi njima onako. I ako ljubite one koji vas ljube, kakva vam je hvala? Jer i grješnici ljube one koji njih ljube. I ako činite dobro onima koji vama dobro čine, kakva vam je hvala? Jer i grješnici čine tako. I ako dajete u zajam onima od kojih se nadate da ćete uzeti, kakva vam je hvala? Jer i grješnici grješnicima daju u zajam da uzmu opet onoliko. Ali ljubite neprijatelje svoje, i činite dobro, i dajite u zajam ne nadajući se ničemu; i biće vam velika plata, i bićete sinovi najvišega, jer je on blag i neblagodarnima i zlima. Budite dakle milostivi kao i otac vaš što je milostiv. I ne sudite, i neće vam suditi; i ne osuđujte, i nećete biti osuđeni; opraštajte, i oprostiće vam se (Luka 6: 27-36).

II deo

Uloga restorativnog dijaloga u procesu pomirenja i praštanja

U prvom delu rada ukratko je opisano kako razgovori sa savetnikom za tugu, grupne terapije i restorativni dijalog (restorativni krug) mogu imati isceliteljsko dejstvo i pozitivne ishode. Zbog čega je to tako? U čemu je snaga *restorativne pravde*?

Pre svega, restorativna pravda je „pristup rešavanju sukoba, koji polazi od potreba žrtve, zajednice i učinioca i okuplja sve strane u sukobu kako bi im se pomoglo da zajedno, na miran način, putem dijaloga, razreše svoje sukobe i probleme i postignu sporazum o tome na koji način nastala šteta može da bude popravljena ili nadoknađena“ (Ćopić i Nikolić Ristanović, 2016: 29).

Jedan od programa koji je, zbog pozitivnih ishoda, prepoznat kao primer dobre prakse u restorativnoj pravdi i koji je privukao međunarodnu pažnju su *restorativne konferencije* (Ćumura, 2019). Tim i Alis Čepmen navode da „ako žrtva

prihvati izvinjenje koje joj je iskreno upućeno, onda će doći i do oprosta, mada ne mora da obuhvata i čin pomirenja. Ovaj proces omogućava počiniocu da bude prihvaćen i ponovo integrisan u društvo, što utiče na smanjenje recidivizma“ (Chapman and Chapman, 2016: 137). Ono što je bitno istaći da restorativni proces može imati terapijski ishod, ali ne predstavlja terapiju, već je u pitanju restorativna pravda. Restorativne konferencije omogućavaju dijalog. Nisu u pitanju rasprave ili argumenti o tome ko je u pravu, a ko nije. To je razgovor kojim se postiže međusobno razumevanje i konsenzus. Fokus razgovora je načinjena šteta ili učinjen zločin i šta treba učiniti u vezi s tim. Na počiniocu je izbor da li će se izviniti i pokušati izmeniti svoje ponašanje. Na žrtvi je izbor da li će oprostiti. Kada dođe do opraštanja, dolazi i do isceljenja, a opraštanjem dobijamo uspome-nu za budućnost (Chapman and Chapman, 2016: 137).

Kako autorka na nekoliko mesta navodi (Čumura 2016a, 2016b, Kuburić, Zotova i Čumura, 2019) najveći značaj restorativne pravde je što su *pomirenje i oprost* mogući. Samim tim što se naglašavaju elementi opraštanja i pomirenja, ovaj model se ponekad naziva i *reintegrativna pravda*, jer kako Čopić (2007) navodi, restorativna pravda „teži da restaurira, odnosno popravi posledice prošlog događaja (izvršenog krivičnog dela), odnosno da uspostavi balans između potreba i interesa svih zainteresovanih strana (žrtve, učinioca i članova zajednice), kako bi se obezbedio oporavak žrtve od traume preživljene viktimizacije, uticalo u pravcu prevencije budućih kriminalnih ponašanja i uspostavila harmonija u zajednici koja je narušena izvršenjem krivičnog dela“ (Čopić, 2007: 33).

Prema Čopić i Nikolić Ristanović (2016) restorativna pravda ima za cilj „nuđenje sigurnog prostora za ljude da se uključe u konstruktivni dijalog, preuzimanje odgovornosti za nanetu povredu/štetu i njeno popravljavanje/nadoknadu, osnažujući pritom osobu i jačajući kapacitet zajednice za rešavanje postojećeg i prevenciju budućih sukoba u zajednici“ (Čopić i Nikolić Ristanović, 2016: 33).

Profesor Ari Koen zastupa stav da je opraštanje *osnovna komponenta* restorativne pravde. Takođe, ističe da oprost nije nužno religijski koncept, kako to većina smatra, i tvrdi da restorativna praksa otvara mogućnosti i za političko i lično pomirenje, ali samo ako je zasnovana na principu oprostjenja (Kohen, 2009: 401).

Koncepcije i vrednosti restorativne pravde

Daniel Van Nes (2010) razlikuje tri različite koncepcije restorativne pravde. U okviru prve koncepcije, akcentat je na *susretu odnosno sastanku* između žrtve i počinioca/prestupnika (i ostalih zainteresovanih pojedinaca/grupa, člano-

va porodice, lokalne zajednice itd.), te procesu medijacije (posredovanja) između njih. Tokom ovakvih susreta, kroz razgovor se obe strane mogu slobodno izjasniti, pričati o događaju koji se desio, svojim osećanjima, strahovima i odlučiti u kom smeru dalje delati. Drugi je korektivni koncept, odnosno reparacija. Van Nes podseća da zločin nanosi štetu, a da pravda ima zadatak da je (štetu) popravi. U okviru korektivnog koncepta, najčešće se koriste restorativni dijalog i restorativne konferencije između žrtve i prestupnika (victim-offender conferences) ili porodice i grupe prestupnika (family-group conferences). Treći koncept u fokus stavlja *preobražaj/transformaciju ličnosti prestupnika* i usmeren je na uspostavljanje zdravih odnosa (Van Nes, 2010: 42-43).

Nadovezujući se na Van Nesove koncepcije restorativne pravde, važno je predstaviti i *restorativne vrednosti* o kojima je pisao Džon Brajtvajt (John Braithwaite). Prema Brajtvajtu, postoje tri vrste vrednosti: prva vrednost restorativne pravde je da se tokom procesa izbegne povređivanje, zlostavljanje ili ravnodušnost. Druga se odnosi na odluku da li su ishodi do kojih se došlo uspešni, dok je treća vrednost, ono što može da proistekne iz uspešnog restorativnog procesa (to jest, da dođe do oprosta, kajanja, pomirenja i slično) (Van Nes, 2010: 48).

Modeli opraštanja

Kada pričamo o opraštanju u restorativnom procesu, možemo ga sagledati iz više uglova: opraštanje počiniocu od strane žrtve, opraštanje žrtve samoj sebi, opraštanje počinioca samom sebi i opraštanje počiniocu od strane porodice žrtve i/ili lokalne zajednice. Ovi procesi se naravno ne dešavaju u isto vreme. Opraštanje je proces, u većini slučajeva veoma dug, bolan i težak, a Joana Šaplاند naglašava da samoopraštanje traje mnogo duže nego oprostaj koji dajemo drugom/drugima (Shaplанд, 2016: 97).

Postoje tri *modela opraštanja*. Prvi model je „motivacioni“ i o njemu je dosta pisao Hauard Zer (Zehr, 1990). Kod motivacionog modela žrtve žele da uspostave i poboljšaju narušen odnos sa počiniocem, tako da nakon određenog vremena, kada negativna osećanja izbegavanja i osвете splasnu ili nestanu, žrtva bude motivisana da oprost i da poboljša odnos sa počiniocem. Drugi model se zasniva na „REACH“ teoriji (Worthington and Scherer, 2004) po kojoj, po prestanku osećanja bola, besa i neprijateljstva, žrtve odlučuju da daju oprost kao „altruistički poklon“ počiniocu, želeći time da zamene neprijatne negativne emocije pozitivnim. U ovom slučaju, opraštanje predstavlja strategiju preživljavanja za žrtve. Treći model je usmeren na proces, a oprostaj vidi kao dobrovoljni i bezuslov-

ni akt u kome su negativna osećanja zamenjena saosećanjem, samilošću i ljubavi prema počiniocu (Shapland, 2016).

Džim Konsedin ističe da je „davanje oprostaja i praktikovanje praštanja kamen temeljac za zdrav život. To je korak koji moramo preduzeti da bismo se oslobodili prisutnih negativnih posledica nepravde iz prošlosti. Opraštanje ima mogućnost da preobrazi i transformiše osobu, i taj kvalitet retko gde možemo pronaći. Odlučiti se oprostiti znači stvoriti drugačiju budućnost od one koja je kontrolisana događajima iz prošlosti. No, to ne znači zaboraviti prošlost. To znači pamtjenje prošlosti na drugačiji način, ostavljajući svakog da radi na sebi. Osoba time postaje osnažena i može da gradi budućnost, koja nije pod kontrolom događaja iz prošlosti“ (Consedine, 2005).

Fred Luskin, direktor Projekta opraštanja (Forgiveness Project) na Univerzitetu Standford iznosi zanimljivo gledište o opraštanju. „Ima onih koji misle da opraštamo kako bismo popravili odnos sa počiniocem. Neki se plaše oprostiti jer misle da neće moći zadobiti pravdu. Neki smatraju da oprostaj mora prethoditi pomirenju. Neki misle da oproštenje znači da zaboravljamo ono što se dogodilo. Drugi misle da trebamo/moramo oprostiti jer nas tako uči naša religija. Međutim, svaka od ovih koncepcija je pogrešna“ (Luskin, 2003: 68).

Oprostaj omogućava počiniocima da razumeju prošlost na način koji ih oslobađa od ove „nepovratnosti“. U vezi s tim, Hana Arent je poručila da „bez opraštaja i bez oslobođenja od posledica onoga što smo učinili, naša sposobnost da delujemo bila bi, ograničena na jedno jedino delo od kojeg se nikada ne bismo mogli oporaviti; mi bismo zauvek bili žrtve njegovih posledica“.

Zaključak

*„Od kako sam primila oprostaj
od osobe koju sam povredila,
osećam se slobodno.*

*Ovo možda zvuči čudno, s obzirom da sam u zatvoru,
ali mentalno i emocionalno moj um je slobodan
nakon zadobijanja oprosta
i imam osećaj kao da sam u raj“*

(<https://www.theforgivenessproject.com/restore-programme>)

Kada je nadbiskup Desmond Tutu, predsedavao Komisijom za istinu i pomirenje u Južnoj Africi rekao je da „možemo postati bolje osobe kad opraštamo,

nego one koje prožimaju ljutnja i mržnja. Prebivati u tom stanju stalno vas stavlja u poziciju žrtve, čineći vas gotovo zavisnim od počinioca. Ako pronađete u sebi način da oprostite, onda više niste vezani za počinioca. Možete nastaviti dalje, pa čak i pomoći počiniocu da postane i bolja osoba“.

Nelson Mandela, čovek čije je ime za sinonim za opraštanje, poručuje da „oprostaj oslobađa dušu i uklanja strah. I to je razlog zašto je oproštaj tako moćno oružje“. Prema Konsedinu „oprostaj je centralni deo holističkog izlječenja i trebalo bi da bude put za sve one koji žele da se u potpunosti obnove i osnaže“ (Consedine, 2005). Na taj način, opraštanje je poklon koji dajemo sami sebi. To je naš lični put razvoja. Nastavimo da koračamo tom stazom. Izaberimo ljubav, a ne mržnju.

Literatura

- Chapman, Tim and Chapman, Alice (2016). Forgiveness in Restorative Justice: Experienced but not Heard? *Oxford Journal of Law and Religion, Volume 5, Issue 1*, 2016 (pp. 135-152). https://www.researchgate.net/publication/295254906_Forgiveness_in_Restorative_Justice_Experienced_but_not_Heard (15. 8. 2019)
- Consedine, Jim (2005). Is There are Place for Forgiveness in Restorative Justice? *Journal of South Pacific Law, Vol. 9, Issue 1*, 2005. <http://www.paclii.org/journals/fJSPL/vol09no1/6.shtml> (26. 7. 2019)
- Ćopić, S. (2007). Pojam i osnovni principi restorativne pravde. U: *Časopis Temida – Restorativna pravda i prava žrtava*. Beograd: Viktimološko društvo Srbije (25-35)
- Ćopić, S. i Nikolić Ristanović, V. (2016). *Priručnik o najboljim praksama primene restorativnih pristupa u interkulturalnom kontekstu*. Beograd: Viktimološko društvo Srbije, Beograd i Beograd: Prometej
- Ćumura Žižić, Lj. (2016a). Kriminalitet maloletnika i mere alternativnog karaktera. *Časopis za teoriju i kritiku socijalnih ideja i prakse „Socijalna misao“*, br. 3/2016. Beograd: IP Socijalna misao
- Ćumura Žižić, Lj. (2016b). Primena vaspitnih naloga u radu sa maloletnicima. U: Kuburić, Z. (2016), *Sistemi socijalne sigurnosti*. Novi Sad: Univerzitet u Novom Sadu i Filozofski fakultet (323-347)
- Ćumura, Lj. (2017). Pregled alternativnih sankcija i programa u radu sa počiniteljima seksualnih dela. *Zbornik Instituta za kriminološka i sociološka istraživanja, god. 36, br. 3 (2017)*, Beograd: Institut za kriminološka i sociološka istraživanja (121-133)
- Ćumura, Lj. (2019). Opraštanje u restorativnoj pravdi. U: Z. Kuburić, A. Zotova i Lj. Ćumura (prir.), *Opraštanje i/ili zaboravljanje*. Novi Sad: CEIR (307-325).
- Kohen, Ari (2009). The personal and the political: forgiveness and reconciliation in restorative justice, *Critical Review of International Social and Political Philosophy, 12:3* (pp. 399-423)
- Luskin, Fred (2003). *Forgive for good: a proven prescription for health and happiness*. New York: Harper Collins

Sveto pismo, prevod Đuro Daničić i Vuk Karadžić. Dostupno na: [https://www.wyu.com/biblija/Shapland, Joanna \(2016\). Forgiveness and Restorative Justice: Is It Necessary? Is It Helpful? *Oxford Journal of Law and Religion*, Volume 5, Issue 1, 2016 \(94–112\)](https://www.wyu.com/biblija/Shapland,Joanna(2016).ForgivenessandRestorativeJustice:IsItNecessary?IsItHelpful?OxfordJournalofLawandReligion,Volume5,Issue1,2016(94-112))

Van Ness, Daniel W. and Heetderks Strong, Karen (2010). *Restoring Justice: An Introduction to Restorative Justice, Fourth Edition*, Matthew Bender & Company, Inc., a member of the LexisNexis Group, New Providence, NJ. Dostupno na: <https://epdf.pub/restoring-justice-an-introduction-to-restorative-justice-fourth-edition.html> (6. 8. 2019)

Zehr, Howard (1990). *Changing Lenses: A New Focus for Crime and Justice*, Herald Press

Internet sajтови:

<https://www.theforgivenessproject.com/restore-programme>

<https://lancasterpa.com>

Video materijal:

Film „Praštanje Amiša“ (*Amish Grace*, 2010), režija: Greg Čempion

Ljiljana Ćumura, MA
Victimology Society of Serbia
Local Restorative Team of Vojvodina
ljcumura@yahoo.com

RETHINKING FORGIVENESS: HOW TO FORGIVE UNFORGIVEN

Summary

*The paper analyzes the act of forgiveness and reconciliation illustrated by events and examples from the film *Amish Grace* (2010). The film is based on a true story regarding Amish school shooting that took place in October 2006, when five girls had been killed and five other girls had been injured in Nickel Mines, Pennsylvania. The Amish community then made an incredible gesture to the family of Charlie Roberts, the perpetrator. Journalists, the entire society, and above all the Roberts family, were overwhelmed by the love, condolences and forgiveness of the Amish community. The film has received numerous awards. It is an inspiring, powerful and enlightening drama that shows the power and importance of true, human forgiveness, as well as the difficulties and complexity of giving and/or receiving forgiveness. In the paper author described family relationships, journalistic scepticism regarding Amish forgiveness, discussions with a grief counsellor, difficulty accepting tragedies, and being asked how to forgive things that are unforgivable are described. This is followed by a section on the concept of Amish forgiveness, with numerous quotations from the Bible. The final part of the paper deals with the possibilities of applying restorative justice, with focus on restorative dialogue and restorative circle.*

Key words: *forgiveness, reconciliation, restorative circle, restorative justice, Amish*

Милена Жикић

Универзитет у Новом Саду

Фармацеутски факултет, Библиотека

milenzazikic85@gmail.com

УДК: 24

Прегледни рад

Предат: 19. 9. 2019.

БУДИЗАМ

Резиме

Једна од моноистичких религија, будизам, освојила је део Азије и почела да утиче себи унутар. Буда, по коме је религија добила назив, био је син нејалског владара и по божијој вољи био предодређен да постане предводник и зачетник новог учења у Нејалу. Вођен аскејским начином живота, сазнаје суштину човекове живојне и почиње да шири своје учење на подручју источних области долине Ганга. По његовом схватању основа човекове живојне садржана је у њени. Циљ његовог учења базиран је на осветавању шире кључна питања, ради сазнавања истине односно, слободе: Због чега људи пате? Како се може избећи патња? Како бити ослобођен од беде бескрајног рабања?

Кључне речи: Буда, будизам, питања, осмислуки унутар, облици будизма, ритуали и церемоније, калуђерска заједница

*„Велика је ствар родити се као човек,
јер човеков живот је непрестана борба“*

М. Вукомановић, 2004.

Будизам је монотеистичка религија¹, настала на североистоку Индије, где се, према будистичком тумачењу, одиграо чин просветљења врховног божанства. Од тренутка просветљења, Siddharta постиже највише знање и постаје Budha – Буда, са светом мисијом да као „печат пророка“, саопшти људима коначну истину и покаже им пут који води до ослобођења од патње.

Буда је почео подучавати након искуства просветљења и ускоро је стекао ученике, који су га следили у бескућничком животу и мисионарској служби. Његово учење било је усмерено ка обичним мушкарцима и женама, који нису намеравали да уђу у редовнички живот. Начин живота може се окарактерисати као медитативан, просјачки, мисионарски. Путујући

¹ Израз монотеизам, изведен од грчког mono (један) и theos (Бог), односи се на религијско искуство и филозофски увид који истиче Бога као једног, савршеног, непроменљивог, творца света ни из чега који је друкчији од тог света, који је својом свемоћи укључен у тај свет, личан и вредан свачијег поштовања. Израз монотеизам се, по правилу, више користи за теолошке, него филозофске или упоредне културалне описе религије.

са својим ученицима дуж реке Ганга посветио је остатак живота највише проповедању истине о *dharmi* и *нирвани*. Умро је у осамдесетој години живота.

Средином III века п.н.е. велики индијски владар Ашока примио је будизам и започео широку кампању за ширење нове религије. Углавном захваљујући Ашокиним напорима, будизам је прешао уске међе у источној Индији и заузео место у главном току светске културе. Међутим, у појединим местима ова религија није могла да заузме јак утицај, па је истиснута исламом. Упркос свему, ископине на различитим теренима показују да је будизам вршио велики утицај у периоду свог ширења.

У Европи је будизам најпре постао познат преко филозофа Артура Шопенхауера, вршећи утицај на многе уметнике, укључујући и композитора Вагнера. Едвин Арнолд написао је „Светлост Азије“, популаризовао је будизам, а почетком XX века основано је „Будистичко друштво Енглеске“ (Religije sveta, 1987: 244).

Појам Буда је претрпео значајну промену. У раном будизму, Буда је сматран људским бићем – учитељем, који је живео и подучавао баш као и сваки други човек-учитељ. У махајанском будизму, развијена је идеја вечног Буда који шири апсолутну истину. Буда је живео од безвремених почетака и живеће безброј година у будућности. Да би своју посланицу саопштио људском роду, овај вечни Буда се с времена на време манифестује као земаљски Буда, који живи и ради међу људима (Enciklopedija živih religija, 1981: 114).

Специфичност којом се одликује будизам јесте уверење да сви који верују у Буду и који се моле пред њим, за време свог живота, могу утонути у нирвану и спознати срећан крај.

Siddharta Gautama – Buda

„Животи ми није дао никакво задовољство...“

Religije sveta, 1987.

Siddharta, Gautama, Buda – сва та имена носи утемељивач будизма. О његовом животу саткан је велики број легенди. Оно што је сигурно истина, јесте да је живео као син богатих родитеља, окружен раскошем и сјајем. Био је син непалског владара *Šuddhodanna* и његове супруге *Maye*.

Сам чин зачећа је чудан, јер је Маја у сну зачала, сањајући да је велики слон ушао у њену утробу. Поставља се питање зашто је баш њу Буда изабрао за своју мајку? Један од одговора била би чињеница да је била жена непалског владара. Такође, мајка Siddharte морала је бити жена која је у својим претходним постојањима показала чистоћу.

Шта се дешава са оном која роди Буду? Буда бира време, место и своје родитеље. Према веровању, жена која буде одабрана да га донесе на свет, може живети само док га донесе на свет. Седам дана након порођаја она мора бити уништена, јер ничему више не може и не сме послужити. И на овом примеру можемо да схватимо улогу Siddharte.

Историчари се споре о тачном датуму Будиног рођења. Линг (1990: 113) наводи: „Према традиционалном датирању Будиног живота у земљама југоисточне Азије, 623. година п.н.е. била би година његовог рођења, а 543. – година његовог ступања у потпуну нирвану. Савремени научници су, склони да Будин живот датирају нешто касније, рођењем у 563. и смрћу у 483. години пре наше ере“.

Gautamu је очувала тета Mahapatjapati. Оженио се девојком по имену Гора и добио сина, коме је дао име Rahul, што у преводу значи *ланац*. Зашто је Siddharta свом сину дао такво име? Gautama је желео да кроз име свог детета опише свој живот, који је доживљавао као простор окружен ланцима, простор без слободе и сталног надзора од стране очевих поданика.

Siddharta је раскош и сталну затвореност у великим и хладим одајама својих палата доживљавао као велике кругове, које назива ланцима; пут без излаза и путоказа. Желећи да коначно ступи у контакте са људима и спозна спољашњи свет креће на једно краће путовање. На свом првом изласку доживео је велико разочарење и по први пут спознао патњу у облику старог човека, инвалида и поворке уплаканих људи. Све то утиче на Буду да свет и људе сагледа другим очима и спозна патњу, као тамну страну живота. У 29-ој години живота напушта породицу и креће у потрагу за истином, захваљујући једном редовнику кога је видео како спокојно и сигурно корача улицом са просјачким штапом. Од тог тренутка, он почиње да трага за својим учитељом који би га учио духовним дисциплинама.

Следећи свог учитеља и његова учења, која су била заснована на строгој дисциплини и гладовању, нарушава своје здравље, напушта строг начин живота и са презиром бива одбачен од својих пријатеља.

Спознаја и буђење будизма

„Чуда имају малу важност, а сам Буда само је људско биће које се њро- будило из њтаме заблуде да би живело слободно од себичности, њохлеје и незнања. Зато стиоји надалеко изнад осталој људској рода, на духовној рации која му даје мајичне моћи“

Religije sveta, 1987.

Siddharta, име које су родитељи изабрали дечаку, значи „онај који је постигао циљ“ (Religije sveta, 1987: 226). Напуштајући претходни савез, Siddharta се подвргава медитацији и доживљава просветљење. Buddha, име које добија након просветљења, постаје основа за назив нове религије. Сам чин просветљена одиграо се под дрветом њишалом, познатим и под називом *bodhi* или *bo*. Будин циљ био је да отпочне свој рад и да људе упозна са узроцима пропадања и смрти. Временом, заједница се увећава, а чланом постаје и његов рођени син, Rahul. Заједница је функционисала без жена; по Будином тумачењу, уз присуство жена проповедање учења свету трајало би много краће од предвиђених хиљаду година. Своје учење Буда је проповедао пуних 44 година овосветовног живота на обалама Нерајуђаре, притоке Ганга, све до своје смрти 480. п.н.е.

Развој будизма можемо повезати са доминантним догађајима у тадашњој северној Индији. Аријска племена настањена у Индији шире своје обичаје, како религијске, тако и световне. За будизам се сматра да представља реформаторски покрет, тј. да је произашао из религијског света хиндуизма. Буду, чак, можемо довести у везу са многим другим религијским реформаторима, попут Лутера, Калвина, Цвинглија и др. Међутим, Буда је био оснивач нове религије, а не иницијатор наставка старог хиндуизма. Он је желео да својим учењем да одговоре на следећа питања: Због чега људи пате? Како се може избећи патња? Како бити ослобођен од беде бескрајног рађања?

Многи критичари покушавали су да изједначе хиндуизам са будизмом. Оно што никако не може бити заједничко јесте питање о *atmani* (појединачној души). Код хиндуиста, она мора да се уједини са извором света, док Буда то строго одбацује.²

² За потпунији опис погледати: *Religije sveta* (1987: 226-230).

Развој будизма

„Моје је дело велико и зашто ће шрајајти“

У првим вековима након Будине смрти, религија коју је утемељио била је сконцентрисана у источним областима долине Ганга. Средином III века п.н.е, велики индијски владар Ашока, покорио је велики део Индије, примио будизам и започео широку кампању за ширење нове религије. Послао је свог сина и кћер на Цејлон³ да уведу и пропагирају религију. С Цејлона и Индије, будистички калуђери су у каснијим вековима пренели будистичку посланицу у Бурму, Тајланд и Индокину. Да би показао своје жарко одушевљење, Ашока је кренуо на религиозно путовање током којег је посетио света места повезана с Будиним животом. Учења учитеља уклесано је у стене и стубове, од којих су многи дешифровани, остављајући нам тако драгоцену обавештења о својој владавини и делима извршеним у име будизма. „Углавном захваљујући Ашокиним напорима, будизам је прешао своје уске међе у источној Индији и заузео место у главном току светске културе“ (Enciklopedija živih religija, 1981: 110). У Индији, будизам почиње да ишчезава око 1200. године нове ере, када будистичка религија престаје да ужива покровитељство и материјалну подршку индијских краљева, али и због упада муслиманских Турака. Суочени са новим приликама, будистички монаси опредељени да наставе стазама свог учитеља напуштају Индију и насељавају друге области. Описана ситуација је и најнепосредније утицала на развој будизма изван Индије.

1. Цејлон

Након доласка на Цејлон, будизам се брзо развио и постао државна религија острва, остварујући тако и директан уплив у политичких дешавања. Према тадашњим законима, владар је могао бити само припадник најраспрострањеније религије у земљи. Међутим, верници су, поред вере у Буду, могли да верују и у своја локална божанства, с тим да је Буда био изнад свих њих. Од тих божанства очекивали су световне користи, које су могли затражити у близини будистичког светилишта. О опстанку будизма на Цејлону сведоче подаци кинеског калуђера *Fa-hseina*, који га је посетио почетком V в. н.е, али и материјални остаци, од којих су најупечатљивији *манасџи-*

3 Цејлон-Шри Ланка.

ри; од њих неколико на острву, најчувенији је *Mahavihara*.⁴ Цејлон 1815. године потпада под британску колонијалну власт. Британци су прихватили одговорност чувања будистичких манастира и осталих установа: „Религија Буде *проглашена је нејрикосновеном, као и њени ритуали*“ (Линг: 1990: 470).

2. Бурма

Будистичка традиција тврди да је будизам уведен у данашњу Бурму током Ашокине владавине. Током 1926, на територији Бурме пронађени су канони који указују на постојање *тхеравадске заједнице*.⁵ У каснијим вековима, у северну Бурму продро је *тианџризам*.⁶ Северно-бурмански краљ током XI века покорио је јужну Бурму и ујединио земљу. Најзанимљивије је то што није, као други освајачи, са собом понео најзначајније људске ресурсе за ратни плен, већ само збирке тхеравадског канона. Овим чином дошло је до трансформације тхеравада будизама у тантризам: „*Бурма је земља у којој је тхеравада-будизам сачуван у свом најчистијем облику*“ (Енциклопедија живих религија, 1981: 110). Године 1947, Бурма је стекла независност од стране британских колонија. Утицај будизма, у почетку све слабији, почео је временом да јача. Велико интересовање јавља се за Абхидаму и њено проучавање, док је у многим местима наглашен значај упражњавања медитације.

3. Тајланд

Будистички утицај из доње Бурме рано је продро у данашњи Тајланд. Када је краљ примио тхеравада-будизам, запосео је северни Тајланд и тамо увео своју новоприхваћену религију. У XII и XIII веку из југозападне Кине у ову област упао је народ Тхаи, јак утицај будизма није могао бити сломљен. Религија је наставила да се развија и 1238. постаје религија краљевине Тхаи. Све до данашњих дана будизам је остао доминантна снага у животу Тајланда.

4. Индокина

У I в.н.е. будизам је у ову област стигао морским путем. Крајем II века, у области Тонкин постојала је напредна будистичка заједница, о чему

4 Велики манастир.

5 Строго и тачно учење старих.

6 Треће будистичко возило које се заснива на ритуалним радњама.

сведочи кинески преобраћеник из тога периода. Он је забележио да су „будистички калуђери бријали главе, носили светожуту одору и јели само једном дневно“ (Enciklopedija živih religija, 1981: 110).

5. Кина

Током I в.н.е. будистички калуђери, заједно са трговцима, кренули су на путовање из северозападне Индије и централне Азије ка кинеском царству. Кинески ходочасници ишли су у Индију да проучавају ондашњу религију. Враћали су се са светим списима, док су калуђери из Индије и средње Азије одлазили у Кину да би помогли у превођењу текстова. Династија која је најзначајнија у погледу доприноса развоју будизма јесте династија Танг, чија је владавина Кином започела 618. године. Око VII века, будистичка религија је достигла врхунац, јер је обухватила све слојеве друштва – племство, царску породицу, стационираола се међу обичним људима. Од VIII века будистички монаси прихватају одржавање обреда у част мртвих, тзв. *задушнице*, додатно доприносећи бољем прихватању будизма. Све већи број становника прихвата религију и окреће се монашком животу, што изазива потребу за проширивањем манастира и изградњом нових. Средином IX века Кином влада династија Цунг, за време чије владавине долази до опадања склоности ка будизму. Под династијом Сунг 960. будизам доживљава своје поновно буђење. Најзначајнији допринос ове династије огледао се у издвајању средства за штампање будистичке свете књиге „Трипитаку“.⁷

6. Кореја

У доба ширења будизма Кореја је била подељена на три краљевине. *На северу је ѿдогинуи ѿрви будисѿички манасѿир* 375. На југозападу, Паекче је послао мисионаре у Јапан, али је Сила, владалац југоисточног дела полуострва, учинио највише напора за уједињење земље и најзаслужнији је за процват будистичке вере.

7. Јапан

Као нова религија, будизам ступа на територију Јапана захваљујући корејским мисионарима. Најзаслужнији за јављање будизма био је већ помиња-

⁷ Опширније у: Линг, 1990.

ни корејски принц Паекче који шаље мисионаре, тј. будистичке калуђере, на јапаски двор. У мисионарењу они су се ослањали на велики број будиних кипова, симбола и текстова, од изразитог значаја за будизам. Као и свуда, наилазили су на отпор и бивали различито прихваћени у друштву. Додатни покрив њиховим напорима уследио је од стране припадника војног клана, који су у трагању за новим изазовима, прихватили будизам као државну религију. Принц Шотоку постао је 593. намесник царства и започео активно проучавање будистичке филозофије, подизање манастира и оснивање калуђерских институција. (Енциклопедија живих религија, 1981: 110). Први владарски акт односио се на формирање будистичких установа, болница и апотека за сиротињу.

Будизам је у Јапану највећу кризу претрпео за време владавине династије Токугава и у једном тренутку запретило му је опште уништење. „Будисти су истерани из синкретистичких шинтоистичких светилишта у којима су служили десет или више векова. Будистички кипови, списи и украси изнесени су из тих храмова, спаљени и бачени у воду“ (Историја религије истока и запада, 1990, 375). Међутим, монаси су решили да се одупру притиску и задрже своју веру, потврђујући дубоке корене које је будизам имао у Јапану. Након пораза Јапана у II Светском рату, јапански цар одрекао се божанског статуса. То је условило прелаз на демократске установе и могућност Јапанаца да самостално организују религијске савезе. Ова слобода омогућила је појављивање многих секти. Најача секта по броју припадника била је *сока-џаја*. „Техника којом ова секта придобија преобраћенике позната је као шаку-баку, а састоји се у засипању потенцијалног преобраћеника агресивном пропагандом све дотле док његов отпор не буде сломљен а он – ‘преобраћен’“ (Линг, 1990: 492). Домети ове секте били су велики. Иако није имала свој политички програм, пленила је својом намером да увећа број честитих људи у скупштини, обезбеђујући тако верништво и у парламенту. На овим основама будизам опстаје све до друге четвртине XX века, када полако почиње да губи утицај у земљи.

8. Тибет

Иако ближи колевци будизма, него што су то били Кина и Јапан, будизам је на Тајланду уведен тек почетком VII века, за време владавине тибетанског краља Сроншана Гамбоо. Његово интересовања за будизам као религију прихватили су непалски краљ и кинески цар. Жеља им је била да будизам рашири своје корене и учврсти се и на другим територијама. Да би

остварили своје жеље обојица су понудила тибетанком краљу своје кћери и са њим формирали савез. Женећи се непалском принцемом, тибетански краљ прихватио је будизам. Утицаји будизма били су видљиви, нарочито доласком непалске принцезе, која је са собом донела неколико Будиних кипова и будистичких књига. Будизам је у почетку био суочен с одлучним отпором тибетанког племства. Да би непалски краљ остварио своје циљеве, позвао је Падва Самбахаву, учитеља тантричног будизма, који је увео нови облик будизма „вађарајну“ (Линг, 1990: 293). Међутим, ни овај модел будистичког учења не пролази славно. Долази до још већег прогона будиста и одбацавања будизма. Услед многобројних промена, тантристички будизам у IX веку бива прихваћен за време Атишине владавине. После његове смрти долази до формирања многих школа, од којих две имају највећи утицај. То су: *Сџара школа* и *Ајџишина школа*, која прихвата и следи учење *хинајане*. Од тог доба, почињу да ничу огромни и моћни манастири. У борбама манастира за превласт, једна школа – жута секта, чији је вођа био Далај-лама – коначно односи победу и преузима духовну и световну власт над целим Тибетом. Њихова је владавина потрајала све до средине XX века, када је војска Народне Републике Кине окупирала земљу.

Будизам је у Бурми, Тајланду и Камбоџи подељен на четири периода: 1) од 500 године пре н.е. до 0 године наше ере – Тхеравада, 2) од 0 године наше ере до 500 године наше ере – Махајана, 3) од 500 године наше ере до 1000. н.е. – два облика Махајане: Ћан (Зен) и Тантра (Вађрајна) и 4) од 1000 до 1500 године н.е. – Световни будизам.

Будино учење

„Ми смо наследници својих претходних бивања, са свим пошеницијалима дуге прошлости у нама, али смо ипак и творци сопствене будућности која је пред нама.“

Током друге ноћи свог буђења Буда је схватио закон који управља бескрајним циклусом рођења, смрти и поновног рођења или *dharma*.⁸ Према

⁸ Dharma је пут до циља (нирване), динамизам који даје унутрашњу моћ и вредност животу. Буда је говорио о dharma као о нечем лепом и учио да је бит религијског живота у складу са оним што је лепо. Пријатељство с лепим је претпоставка да се започне и одржи пракса Племенитог осмерочланог пута.

Буди, сваки део свемира, а не само људска бића, подложен је променама и пропасти. Све што је створено мора пропасти; ни људи, ни свет нису јединке одвојене од осталих. Састоје се од великог броја појединачних елемената, који се спајају и раздвајају на нове начине. Ти се саставни делови не прераспоређују насумице, већ њима управљају строги закони. У случају људских бића, најважнији је фактор *закон карме*⁹, који одређује нарав поновног рођења сваког појединца: добра дела аутоматски изазивају поновно добро рођење, а зла дела зло рођење. Тако, свако рођење прати карма путем претходног живота.¹⁰

Dharma не значи само морални закон, већ и физичке законе који управљају светом. Примери тих дхарма јесу четири елемента земље: вода, ватра, ваздух и сунце. Особа је, у ствари, ток Dharme који се непрестано мења и који се након смрти престојава да би обликовао нову јединку.

Будистичко учење каже да је треће ноћи медитирања под дрветом бо, Буда открио *четири њлемениџе истине*. Оне су срж будистичке филозофије.

Прва истина јесте спознаја патње; свака појединачна егзистенција болна је и бедна. Свако од нас доласком на свет спознаје патњу, Буда наводи да старост, болест и одлазак са овог света представљају патњу наших најближих, чак је и сама смрт патња. Укратко речено, целокупно наше бивање и постојање представља патњу, коју можемо дефинисати следећим речима: „не постићи оно за чим тежимо јесте патња“ (Religije sveta, 1987: 235).

Друга се истина бави настанком патње, обрађује узроке и разлоге који доводе до јављања патње, спознаје патњу у свим облицима (рођење, болест, старост, смрт). Каже се: „Патња и постојање има свој извор у жељи и незнању“ (исто, 235-236).

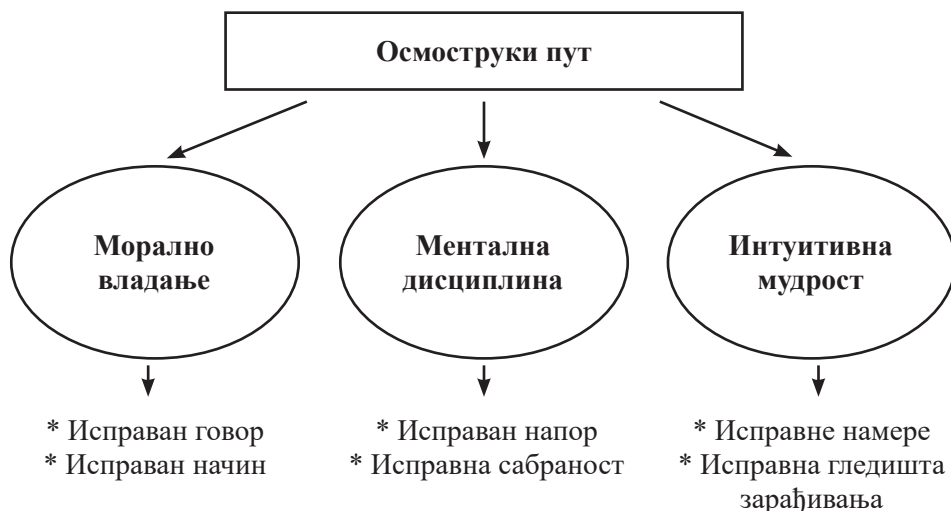
Трећа истина бави се окончањем патње. Примарни задатак састоји се у уништењу патње, а *средњи циљ будизма јесте вечно ослобођење од ња*. Ослобођење се може остварити само уништењем циклуса поновног рођења, који омогућава јединки да уђе у нирвану.

Четврта истина означава пут који води до уништења патње. С обзиром да она води јединку ка ослобођењу и да јој помаже да уништи патњу, добија назив *њлемениџи круџи*, који се још назива *осмостирским*, јер јединки показује осам путоказа до слободе и *садржи Будин науку о будистичком начину живота*.

⁹ *Карма дело* или *чин*, вредност која се показује у мислима, речима и делима појединца. Закон карме или узрока и последица делује у моралним и физичким димензијама људског живота. Човек робује том циклусу што је последица добрих и злих дела.

¹⁰ Општириње о овоме у: Enciklopedija živih religija, 1981: 112.

Суштина будистичке дисциплине усмерена је на искорењивање жудње; то се може постићи упражњавањем племенитог осмоструког пута. Осмоструки пут може се поделити на три дела.



1. Морално владање

Познато је значење етике у животу људи. Будистичка моралност у значајној мери подсећа на основна хришћанска начела: *Чиниће другима оно што бисте желели да други чине Вама!* У складу са тим, и морално владање будисте може се дефинисати као: *никоме не наносићи зло, чинићи добро и прочистићиваћи своју душу.* „Свако дело које штети теби или неком другом сматра се рђавим делом, чији ће плод бити патња“ (Enciklopedija živih religija, 1981: 112).

2. Ментална дисциплина

Ментална дисциплина има за циљ контролу духа. Главно тежиште је човек и његов дух. Наиме, од човека се захтева да успостави контролу над целим бићем, да загосподари својим телом и не дозволи спољашњим објектима да делују на његово расположење, понашање и његове одлуке. Не може све да се одвија онако како ми желимо, али зато ми можемо да прихватимо истину онакву каква је, суочимо се са њом и погледамо јој у очи, а затим све своје жеље прилагодимо, тј. подредимо својим могућностима и тако за-

довољимо себе. Постоји једна будистичка пословица која каже да „*нема говољно коже да се земља њокрије и њосџане љаџка, али ако се обују кожне циџеле, земља ће биџи љаџка*“ (Enciklopedija živih religija, 1981: 112).

3. Интуитивна мудрост

Буда је једном изјавио да ће ментална дисциплина довести јединку до интуитивне мудрости, односно до виђења ствари онаквим какве оне заиста јесу. Стварност је патња, она је саставни део нашег живота. Присутна је у разним облицима. Свако од нас доживи патњу на другачији начин. У тренуцима патње ми видимо само себе и своју бол, не размишљајући о томе да на свету постоји још хиљаду људи који пате.

Да би илустровао универзалност патње, Буда је испричао причу о жени која је од њега затражила да оживи њено мртво дете. Буда је рекао да ће то учинити ако може да пронађе породицу која никада није доживела бол због смрти. Испуњена надом, жена је отишла, али убрзо је открила да су све породице које је посетила доживле такву несрећу. Тада је одлучила да престане да трага и да постане Будин следбеник. Другу основну истину о томе како је целокупно људско бивствовање непостојано, Буда је истакао непоследно, пред смрт речима: „Сви саставни делови тела подложни су распадању“ (исто, 112). Живот никада није статичан, него се налази у непрестаном протицању.

Трећа основа коју заступају тхеравадини јесте да не постоји трајно сопство или душа. Да би смо ово доказали морамо поћи од себе. Чињеница да наш живот на планети Земљи протиче као живот смртника, указује на сурову истину да ни људска бића нису трајна, већ да су само комбинација пет земаљских елемената. На овој планети ми смо нешто пролазно. Наш живот сваког тренутка се мења, као река која из секунде у секунди мења свој облик. Ми смо материја која може да мисли, осећа (воли), свесна је и сваког тренутка тежи ка нечему, односно има своје предиспозиције.

Будин примарни задатак састојао се у потврђивању значаја ових пет елемената у нашем животу, који протицањем наших живота убирају плодове нашег деловања. На самрти, сваки део тог елемента подложен је распадању. Поновно формирање тих елемената не врши се случајно, већ на основу нашег предходног делања. Карма коју је једно живо биће акумулирало у прошлости не нестаје, већ мора да уроди плодом у поновном рођењу новог живог бића. Живо биће вођено делима из прошлости наставља да живи до-

бро или лоше. Биће које се рађа није исто као претходно, али на неки начин јесте зато што наслеђује његову карму.

У светим списима постоји прича о девојци која је у младости била верена за једног човека, али која се са постизањем пунолетности удала за другог. Први човек је тврдио да девојка припада њему, док је други тврдио да одрасла жена којом је он ожењен није млада девојка на коју је први полагао право. Када су двојица мушкараца изнела спор пред Буду да га разреши, Буда је пресудио у корист првог човека, јер иако одрасла жена није више она некадашња млада девојка, она није ни различита, пошто обе припадају истом животном току и друга происходи из прве (Enciklopedija živih religija, 1981: 112).

Јединка се нада да ће ревносим поштовањем прописа моралног владања, душевне дисциплине и интуитивне мудрости искоренити жудњу која је генеративна снага, а када оствари тај циљ, постићи ће *нирвану*, тј. *ослобођење*. Нирвана је подручје у којем нема земље, воде, ватре и сунца.

Облици будизма

*„Пошао сам њуџем мноџих рођења џражећи
сџвориџеља своџ боравиџџа и нисам џа нашао:
болно је рађаџи се џоново и џоново.“*

Буда¹¹

Четири племените истине и осмоструки пут срж су будистичког наука. Убрзо након Будине смрти дошло је до расправе међу редовницима о исправном тумачењу аспеката његовог учења. Ускоро су се издвојиле две скупине, супростављене једна другој. Једну скупину чинили су конзервативне тхераваде, а другу припадници велике заједнице махасангхике.

1. Тхеравада

Тхеравада значи „учење старих“ и тхераваде су се поносили својим придржавањем Будиног изворног учења, описаног у најранијим будистичким текстовима. Скупина је добила назив *Хинајана*, што значи „мала кола“ и могла би се описати на следећи начин. Замислите да сте са пријатељи-

¹¹ Наведене цитате изговорио је Буда примајући светлост просветљења: Dhammapada 153-4, цитирано према: (Religije sveta, 1987, 234).

ма у кући у којој је избио пожар. Кућа је закључана, на прозорима су постављене металне шипке, излаза нема. Ваша кућа налази се поред реке, и реком плови чамац у коме лежи велика животиња. Ви сви молите за помоћ. Желите да вас човек који управља чамцем спаси. И он то жели, али не може свима да пружи помоћ, јер у чамцу лежи велика животиња, која заузима више од пола чамца и коју он не може да истера. Само мали број моћи ће да се спаси, док највећем броју осталих то неће поћи за руком. Из примера схватамо да се ово учење темељи на напорима човека да досегне спасење или нирвану. Уколико јединка не жели да уложи своје напоре и претрпи поразе неће моћи да се спаси, већ ће, као и претходно описана група, умрети. Отуда и ово учење добија назив хинајана. Будизам тхеравада истиче напоре појединца према спасењу и не зна за божју помоћ у томе. Одбија све обреде и кипове, чак попреко гледа и на кипове Буде. По њима, бесмислено је молити се Буди, јер га је прогутала нирвана. Такође, немогуће је постати Буда.

2. Махајана

Махасанџика је за своју школу изабрала име *Махајана*, што значи „*велика кола*“. Махајана представља наставак Махасангхике, огранак који се одвојио од будистичке заједнице после Сабора у Весалију. Ова будистичка струја била је приступачнија народу, али уз доста одступања од манастирског живота и дисциплине. У први план она истиче много слободније тумачење манастирског понашања. Доминантан утицај имала је у северозападној и јужној Индију. По њима, спас није намењен неколицини људи посебног моралног савршенства, него читавом човечанству. Будизам махајана је човекољубива и великодушна религија. Махајана се одликује двема емфазама: 1) састоји се у наглашавању врлине према свим живим бићима, коју сви будистички монаси морају да гаје и 2) истиче Будино учење.

Махајана се служи многим текстовима, од којих су јој неки дражи од старијих, јер развијају Будин науку и осавремењују га. Уместо аскетске дисциплине коју заговара тхеравада, махајана је истицала веру и посвећеност Буди и љубав и саосећање према свим живим бићима. Свако ко покаже љубав и веру према Буди и његовим симболима и ко је за свој живот начинио бар један Будин кип, постаће просветљен.

Идеал махајане је *Bodhisatva* биће које је већ просветљено, али које одлаже свој улаз у нирвану све док не испуни свој завет и не спасе сва осећај-

на бића од овоземаљске беде. Спасење сматра законом који мора задовољити свака јединка да би мирно утонула у нирвану и остатак живота провела у потпуној духовној равнотежи и задовољству. Свој напор не жали, јер очекује још веће дарове и плодове спасењем народа. Bodhisatva, захваљујући свом духовном напретку, прикупио је огроман број заслуга које касније радо преноси на мање срећна бића, како би и она могла да уживају награде које доносе прикупљене заслуге. Он је помоћник бедних у свакој прилици и свако од њега може очекивати помоћ. Залаже се чак и за то да јединки помогне у реинкарнацији.

3. Тантризам

Тантризам – Поред хинајане и махајане, постоји и тзв. треће будистичко возило, *ѿантризам*. Тантризам се разликује од друга два будистичка возила по томе што нагласак ставља на ритуалне радње. Уместо истицања појмова као што су вера или мудрост, он се ослања на посвећење које се састоји од деловања тела, говора и душе. Тантра у преводу значи чаролија, чин и бајалица. Највећи утицај остварила је у североисточној Индији, у Бихару и Бенгалу. Оно што је карактеристично за тантризам јесте и утицај женских божанстава. У оквиру будизма, јавља се мишљење да сваки Буда има своју сапутницу, то је тзв. *Найчулна Мудроси* (Линг, 1990: 296).

Сва три правца практикују извођење различитих ритуалних радњи. Једна од њих састоји се у понављању *мантри*. Мантра је обично низ словова са значењем или без њега. Да би произвела добре или лоше моћи, потребно је правилно изговорити одређене речи, са или без значења. Други тип радњи су *мудре*, ритуални покрети тела, руку или прстију. Мисли се да посвећеник може да ступи у контакт с божанством вршећи посебне покрете тела, руку, прстију и сл.

Мангала је мистички круг у којем су божанства представљена у виду симбола. Може бити насликана на парчету папира или неког материјала или нацртана на земљи. За време церемонија, мандала се обично црта на земљи да би се тај простор издвојио од своје просторне околине. Церемоније се састоје од крштења водом и узимањем тајног имена. Тантристи верују да је њихова стаза узвишенија од хинајанске и махајанске зато што није тако дуга као махајански bodhisatva или хинајански arhant.

Свети језици будизма

„Мудар човек види да све створене ствари начњене од брије и њаиње не-стају, али истина ће остати“

Religije sveta, 1987

*Пали*¹² и *санскрит*¹³ свети су језици будизма. Пали је језик тхеравадског канона, док је санскрит језик махајанских светих књига.

Пали канон састоји се из три дела: „Књига дисциплине“, „Будини говори“ и „Више тананости закона“. *Књига дисциплине* не садржи само прописе о владању калуђера, већ и богату информативну грађу друштвених, економских и религијских услова у периоду будизма. У Пали канону сутре су подељене на пет збирки, од којих су прве две најважније – „Дуги говори“ и „Говори средње дужине“.

Махајански канон, у ствари, не постоји, постоји само збирка засебних текстова написаних на санскриту. Многи од ових санскритских изворних текстова данас више не постоје, али пре него што су се изгубили, преведени су на кинески и тибетански и на тим језицима сачувани су све до данас. Махајанска литература одликује се разноврсношћу текстова. Један од најутицајних текстова, „Сутра о срцу“, састоји се од седам стотина кинеских знакова, док се „Одабрана збирка“ сутри састоји од осамдесет поглавља. У неким текстовима се налази само једна тема, а у неким више.

Као и у случају Пали канона, тачан датум настанка и аутори многих махајанских светих књига не могу се утврдити. Док хинајанисти у великој мери имају своје каноне, махајанска литература ступила је на сцену доста касније. То користе хинајанисти и махајанисте оптужују да шире учење које није канонизовано, да следе себе и своје вернике, а Буду само користе за ширење свог учења. Махајанкти тврде да су они прави следбеници Буда и да учење које пропагирају заиста води порекло од Буда. Да Буда намерно није желео да остави канонске списе да би заварао траг хинајанистима, њима прво проповеда учење уз канонске списе, док са махајанистима то исто чини, али у усменом облику чекајући да се појаве мудри ученици. Махајани-

12 Пали језик на коме су написани класични будистички текстови, нарочито они који припадају Тхеравада традицији. Ти текстови имају канонску важност за будисте.

13 Санскрит. класични, староиндијски књижевни језик који се користио од 4. века пре н. е. Велики број хиндуистичких и будистичких текстова је написан на том језику.

сти преносе Будино учење с колена на колена, све до појаве махајанског светог језика, док Буда, хинајанистима проповеда учење у погрешном облику.¹⁴

Будистичка заједница калуђера

„Пеи Будиних зајовести: не убиј, не кради, не говори лажу, не чини њрељубу, не њиј ојојна ѡића!“

Enciklopedija živih religija, 1981.

Будистичка калуђерска заједница састоји се од калуђера, калуђерица и искушеника. Да би могла да се закалуђери, особа мора да има бар двадесет година, да нема физичких мана и да се не бави недостојним занимањем, те да је као искушеник провела извесно време под туторством старијег калуђера. Ако особа испуњава све услове избора, онда је њен тутор представља скупу калуђера и три пута их пита да ли је прихватају. Ако ниједан одговор није негативан, искушеник је примљен. По завршетку церемоније, калуђер се настањује у манастиру и усклађује свој живот са прописима садржаним у делу канона познатим под именом „Правила дисциплине“. Такви прописи укључују завет да ће се уздржавати од порочности, убиства, крађе, лагања, опојних пића. Све своје време и енергију треба да посвети вршењу религиозног живота, у нади да ће досегнути просветљење (Enciklopedija živih religija, 1981: 116).

1. Четрнаестодневна скупштина

Четрнаестодневне церемоније одржавају се у дане младог и пуног месеца. За време ових церемонија у скупштини морају да буду присутни сви верници. На њој се расправља о томе како су владали калуђери, да ли су следили правила заједнице или нису. Свака калуђерска заједница има свог старешину, који је и председник скупштине. Он обавља све послове у њој.

2. Световне функције

Будући да су били високо образовани појединци, калуђери су најчешће били и школски учитељи младих световних владара, али и саветници владајућих класа.

¹⁴ Детаљније у: Religije sveta, 1987.

3. Будистички монаси и световњаци

Први резултат Будиног рада, огледао се у организовању Сангхе, групе људи који су следили Буду са циљем постизања трансценденталне мудрости. Будистички монаси имали су улогу путујућих учитеља мудрости који своје учење нису наплаћивали, већ су уместо новца примали дарове у виду хране, јела и пића. За време кишних сезона, будистички монаси имали су стална насеља (*авасе*) у којима су одседали, издржавани од милостиње људи или од властите парохије. С обзиром да је у сваком месту постојала парохија лако су се сналазили. У складу са тим, називани су примаоцима милости.

Будино учење било је дозвољено свим класама и слојевима. То је била слободна религија или религија различитих друштвених класа, заснована на једнакости. Његово учење било је засновано на причама, пословицама и занимљивим цитатима. Сходно слободи коју пружа ова религија, стицала је без ограничења велики број присталица.

4. Значај будистичке сангхе

Будизам као религија тежи томе да јединка буде ослобођена од егостичних жеља и илузија. Да би се ово постигло, потребно је постати члан *сангхе*. У оквиру ње формира се нова врста друштвеног устројства. Онај ко ступи у сангху постаје члан *Будиног брајтсива*. У овом братству јединка је подвргнута трансформацији, јер из чулног света прелази у нови духовни свет. Јединка уласком у братство не располаже никаквом имовином и подређена је мишљењу сангхе. Живот сангхе уређиван је на основу прописа који су садржани у збирци пописа, данас познатој као „*Винаја*“ или „*Дисциплина*“ (Линг, 1990: 162). Ти прописи могли су за време Будиног живота да се мењају, али након Будине смрти свако мењање прописа постало је кажњиво по закону, јер се сматрало строгом повредом будистичког морала. Ових правила било је укупно 250 и она су се изговарала за време младог и пуног месеца.

Винаја је била збирка правила којима су се уређивали животи монаха у сангхи. *Суџа* је представљала главнина Будине докторине. *Абхигхама*, трећа збирка будистичких текстова стварана после Будине смрти, заснована је на основама Будиног учења. У њој је разрађен аналитички и релацијски прилаз људској психологији, какав је Буда излагао својим ученицима.

Сврха учења заснована је на просвећењу и одласку у нирвану (Линг, 1990: 166-168).

5. Светилишта

Побожне радње будистички монаси изводили су на за то предвиђеним религијским местима. Прво световно место називало се *ūāīoga*, које се развило из ступе. *Сīūīa* је гробна хумка обликована, за време раног будизма, у виду полулопте. Градња ових светилишта била је у надлежности будистичких световњака, јер су они располагали потребним финансијским средствима. Дужност монаха била је да обезбеде извођење реликвија.

Ритуали и церемоније

„Буга је моје уīīочииīīе, dharmā је моје уīīочииīīе, sangha је моје уīīочииīīе“

Enciklopedija živih religija, 1981

У свим будистичким церемонијама постоје извесне основне ритуалне радње, које врши одани поклоник.

1. Експресивни ритуал, као што му име говори, поклоник врши са циљем изражавања сопствених осећања. Састоји се из неколико фаза. Прво, пре уласка у светилиште (сангху) сваки верник дужан је да се изује. Друго, сваки верник прилази Будиним кипу и приноси му дарове у виду хране, свећа и цвећа. Треће, сваки верник, након уласка у светилиште, врши чин клањања пред Будиним кипом, тако што челом три пута дотакне земљу. Четврто, сваки верник позива Буду да му помогне, изговарајући молитве, чаробне речи и бајалице, молећи истовремено и за своје наредно рођење у добром (Enciklopedija živih religija, 1981: 118).

2. Кризни ритуал¹⁵ изводи се за време кризних ситуација: услед болести, природних непогода, уједа змије, разбојничких напада и сличних си-

¹⁵ Ритуал спада међу најсложеније облике симболичког изражавања, који укључује речи, звукове, покрете, слике, предмете и људска тела. Ритуал се изводи као одговор, реакција на граничне ситуације, али од дефинише и одређени поредак ствари или уређује простор и време онако како је то прописано у миту. Ритуал је, несумњиво, друштвена, групна активност, упућена самој заједници или неком њеном делу. Једна од главних одлика ритуала је његова поновљивост. Али није, свакако, довољно да је неко понашање репетитивно да би се означило као ритуал. Ритуал може да представља извођење неке приче или мита или може, на симболичан начин, некога да подсети на ту митологију тако што ће учеснике прове-

туација, у којима је човеков живот у тешком положају. Да би се отклониле овакве ситуације, верник ствара имунитет на тај начин што унапред тражи од Буде да до тога не дође. У случају да до тога дође, будиста се подвргава магијском ритуалу.

3. Магијски ритуал састоји се у рецитовању извесних поглавља или стихова из канона. Делови који се рецитују зову се *paritte*. Верује се да верник који изговори одређене цитате из збирке, може да отклони присутну несрећу и на тај начин спаси свој живот, живот рођака или целе земље, нпр. у случају природних непогода и катастрофа. Са том сврхом, формиран је велики број *paritta* попут *Khanda-paritte*, коју је формирао Буда, да би се заштитио од уједа змија. Или *Ratana-paritte*, која се изговара против болести, дивљих животиња, епидемија, природних непогода.

4. Дневне церемоније – Поклоници будизма обављају велики број церемонија. Церемоније које се изводе сваког дана, називају се дневним. Оне почињу клањањем пред Будиним кипом и приношењем дарова. Обављају се ујутру и увече, испред породичне капеле која обавезно садржи Будин кип и вазу у којој се држе дарови у цвећу. Сваки верник мора имати у оквиру своје куће капелу у којој ће се молити Буди. У случају да није у могућности да изгради капелу и набави Будин кип, постоје светилишта која се у току јутра и вечери отварају, па тако верник може у њих да оде и обави молитвени део као и део даровања Будиног кipa. Церемоније обухватају приношење цвећа, паљење свећа, понављање реченица¹⁶ и пет главних прописа.¹⁷

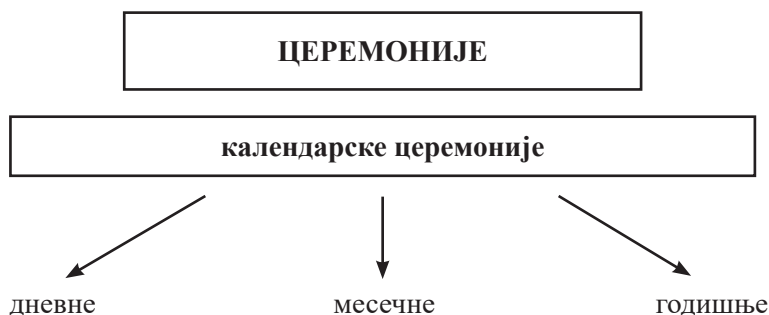
5. Месечне церемоније одржавају се у дане младог и пуног месеца.

6. Годишње церемоније – Прва светковина у годишњем циклусу јесте Будин дан, који се одржава за време пуног месеца у мају, у знак сећања на Будино рођење, просветљење и смрт. У саставу ове церемоније улази и кишна сезона, која се слави сваке године у периоду од јула до октобра. Због монсонских киша које падају у јужној и југоисточној Азији, калуђери не могу да путују и зато остају у својим манастирима где настављају проучавања и медитацију.

Свейковина зуба једно је од најзначајнијих прослављања која се одржава у Кандији, Шри Ланка, једном годишње, августа месеца. Према традицији кроз серију расположења. Одређења ритуала: Виктор Тарнер: „Ритуал је формално понашање у оним приликама за које није довољна технолошка рутина, јер се ритуал односи на веровања у мистична бића и моћи. Символ је најмања јединица ритуала“. Роберт Бокот: „Ритуал је телесна делатност која изражава симболе“ или „символичка употреба телесних покрета и гестова“.

16 Уводна реченица је пример церемонијалне молитве.

17 „Не убиј, не кради, не лажи, не чини прелјубу, не узимај алкохол.“



дицији, Будин зуб је симбол универзалног добра. Он је у IV в.н.е. донет из Индије на Цејлон и од тада је прихваћен за највише добро. Светковину прати поворка слонова, тако да слон на челу колоне на свом врату носи окачен Будин зуб. За време оваквих прослава улице су препуне људи. Њихово се трајање посебно не ограничава, обично не трају дуже од месец дана. (Enciklopedija živih religija, 1981: 118).

Будизам и савременост

„Онај који тежи ка нирвани не сме се мучити борбом за оистанак нијти бијти узнемираван похлејом за бојатисивима, јер су и једно и друго прејреке на љуцу медијације“.

Будизам као религија и данас живи у појединим државама, као што су Шри Ланка, Бурма, Тајланд, Тајван, Кореја и Јапан. У Кини и на Тибету ова религија више није жива, од тренутка када су се Кина и Тибет нашли под управом Народне Републике Кине.

Савремене тенденције окренуте су ка политичким збивањима, ангажовањима у програмима социјалног старања, популаризацији медитације, световном образовању калуђера и стављању нагласка на научно проучавање будизма. У новије време једна од најважнијих тенденција јесте све веће учешће будистичког свештенства у политичком животу земље.

У једном од својих говора, Буда је истакао да, ако владар жели да искорени сиромаштво и злочин, „онда мора да побољша економске услове своје земље, тако што ће обезбедити развитак пољопривреде и трговине и што ће осигурати да радници буди адекватно плаћени“ (Enciklopedija živih religija,

1981: 118). Стога је у Шри Ланки и на Тајланду започет рад на развијању будистичке заједнице, очувању и повећању броја калуђера, који би утицали на побољшање читавог живота и допринели бољем економском стандарду.

Да је будизам и данас жив и постојан, доказује чињеница да се све већи број монаха и световњака подвргава учењу енглеског језика. Један од њих је *Малаласекере*, дипломатски представник своје земље у иностранству, који каже: „Да би се све то успешно извело будистичка учења морају се стално подвргавати поновном формулисању и тумачењу“ (Линг, 1990: 494).

Закључак

„Ум је прешеча свих ствари. Оно што ми данас јесмо проиходи из наших протеклих мисли, док наше садашње мисли творе наш будући животи“.

М. Вукомановић, 2004

Појава и развој будизма садржи у себи бројне специфичности. Из источних области долине Ганга, где је боравио Буда, зачуђујућом брзином будизам се проширио преко Индије освајајући Цејлон, Бурму, Тајланд, Индокину, Кину, Јапан и Кореју. На том путу сусретао се са отпором племства, али га је успешно савладао и себи омогућио вишевековни процват. Моралне и обичајне норме будистичког света умногоме подсећају на оне које је давно још дефинисао Имануел Кант.¹⁸ Бројне су и строго се поштују од стране сваког вереника, који непрестано наглашавају да никоме не треба наносити зло, да увек треба чинити добро и прочишћавати сопствену душу, уз подсећање да живот никада није статичан, већ да је у сталном протицању. „Добар човек примиће своју награду, а зао своју заслужену казну“ (Religiје sveta, 1987: 246).

У хришћанском је свету мало припадника будистичке религије. Као и сваки други религијски светоназор, и будизам нуди могућност успостављања властитог погледа на свет. Након првог сусрета са будизмом, неретко се људи окрећу ишчитавању обимне литературе или посетама музејима, у којима се могу детаљније упознати са садржајем ове вере. Не треба губити из вида да будистичкој религији данас припада 600 милиона људи.

¹⁸ „Две ствари испуњавају душу увек новим и све већим дивљењем и страхопоштовањем: звездано небо нада мном и морални закон у мени“.

С правом треба да је изучавамо и не сматрамо религијом мање вредном од хришћанске, којој припада највећи број Европљана. И никада не треба заборавити да будизам као религија, малобројнија од хришћанства, располаже већим степеном

– **толеранције** јер нуди могућност да појединац буде атеист, а да се не мора одрећи религије,

– **праведности**, добар човек прима награду, док у хришћанству бива помилован,

– **самоискупљења**, које не постоји у хришћанству,

– **нирване**, у којој коначни циљ човека мора бити елиминираан, док се у хришћанству рађа нада у ускрснуће, и

– **веродостојности**.

Ово је још један пример значаја будизма у прижању узора другим религијама, ради постизања слободе и толеранције.

Потребно је такође и нагласити да будизам као религија може учинити много тога на плану помирења народа, појединаца, представника различитих етничких и верских група, као и на залечењу погубних последица рата у протеклом периоду. Да би се то остварило потребно је континуирано скупљати представнике религијских заједница, научника и других експерта за питања религије, екуменског дијалога, културе, мира и толеранције и пре свега схватити да сваки човек има право на слободу мисли, савести и вероисповести, која обухвата слободу промене вероисповести и слободу исповедања религије, како самостално тако и у заједници са другима, јаво или приватно, у образовању, вршењу верских послова и верских ритуалних обреда.

Литература

- Enciklopedija živih religija*, Nolit, Beograd, 1981.
- Линг, Тревор, *Историја религије исцока и зајага*, Српска књижевна задруга, Београд, 1990.
- Religije sveta*, Krišćanska sadašnjost, Zagreb, 1987.
- Вукомановић, Милан, *Религија*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2004.
- Павићевић, Вуко, *Социологија религије са елементима филозофије религије*, Београдско издавачко графички завод, Београд, 1980.
- Васиљев, Л. С, *Историја религије старој исцока*, Ново дело, Београд.
- Оснивачи великих религија: Мојсије, Буга, Конфучје, Исус, Мухамед*, Радничка штампа, Београд, 1978.

Milena Žikić, PhD
 University of Novi Sad
 Faculty for Pharmacy, Library
 milenzikic85@gmail.com

BUDDHISM

Summary

The appearance and development of Buddhism contains numerous peculiarities. It spread quickly from the Ganges valley where Buddha lived to India and then Ceylon, Burma, Thailand, Indochina, China, Japan, and Korea. It was resisted at first by Noblemen, but it overcame this difficulty and continued with development for the next many centuries. The religion was named after Buddha, a son of Nepal ruler predetermined by the God to become a new leader and commence a new teaching. Inspired by asketism, he became aware of the essence of human life and spread his teaching east of the Ganges valley. According to his teaching, the essence of human life is based in suffering. The goal of the teaching is to enlighten three key questions to become aware of the truth or freedom – why do people suffer? How can one avoid suffering? How can one be relieved of the endless birth? The answer lies in the noble circle, which is also known as eightfold path, because it shows to the individual eight paths that lead to destruction of the re-born cycle, and allows them to enter nirvana i reach freedom.

Key words: Buddha, Buddhism, Suffering, the Eightfold Path, Forms of Buddhism, Rituals and Ceremonies, community of monks

INTERVJU/INTERVIEW

THE ROLE OF SPIRITUALITY IN HEALTHCARE

“I’m A Doctor On A Spiritual Journey” - interview with Dr Cynthia Sammut -

Dr Cynthia Sammut is a medical doctor and homeopath. Her holistic approach with patients led her to spirituality. Dr Cynthia also has a Master’s Degree in Spirituality and is now at a stage where she is putting everything together.

“Through my experience with patients and my own personal journey of faith I’m finding and appreciating the importance of spirituality in healthcare and how much it can help in the physical, and more so in the deeper emotional and spiritual healing of the person,” she says.

“Through my work I discovered that those patients who have spirituality and faith as part of their life, can deal better with their health problems. Studies also show that spirituality improves health outcomes.” Dr Cynthia explains.

A definition of spirituality

Dr Cynthia comes from a Catholic background, yet she has been exposed to different kinds of spirituality both through her Master’s course and also through a number of clients who followed other religions, were members of other Christian denominations or had non-theistic views of spirituality.

She describes how she perceives spirituality as the third dimension of the person: “To me spirituality is like watching a 3D movie, if you look at life in a two dimensional way - only through the physical and emotional/mental aspect – life-events may seem unclear, but as soon as you put on the ‘glasses of spirituality’, life takes on a different meaning. Life-events can be seen to have a purpose. As a medical doctor I studied mainly the physical aspect. Through homeopathy I became aware of the mental and emotional aspect of the person. Eventually, through these clients, I also became aware that people who were really interested in getting better and not just wanting to remove symptoms, were touching this third dimension. Spirituality can be expressed through religion but not necessarily so. It allows us to see our life, including our health, in a more complete, and holistic way. In this way illness can be seen in a different light. It no longer stops us from living but helps us to live with more integrity, even if it creates limits in some way.”

The spiritual way of healing

Dr Cynthia believes that the spiritual way of healing is where one learns to live with the disease in a healthy way. “It reminds me of St Paul who spoke of his thorn. He prayed to God to remove it a number of times but this thorn was never removed (cf. 2 Cor 12:7-10). There are various theories about what this ‘thorn’ might have been. Some scholars think that it was a physical ailment while others say that it might have been a person who was antagonising him. Whatever the thorn was, its effect was actually helping St. Paul to keep his feet on the ground, live with integrity and remind him of his limitations,” she says.

“Sometimes a person is going through illness and touches the bottom, realising that some dreams can’t come true. But in that space the person can meet his/her own depth.”

Dr Cynthia explains how experience showed her that spirituality goes beyond religion and touches the person very deeply. “This is where spirituality and health meet. I see this especially in cancer patients. In the process of cancer, sometimes families are brought together not just in the physical presence, but also through the sharing of spiritual experiences.” In the experiences written below, and others which Dr Cynthia relates, she describes how “when one deals with his/her spiritual issues, the person handles the physical issues in a better way.”

Patients’ experiences of the role of spirituality in healthcare

The mum who lost her young son to cancer

“I can recount a particular experience of a mother whose young child died of cancer after a long battle with his illness. I met the mother after his death and she told me: “We managed to help the child through his journey, to reach the place where he has to be.” It was quite an enigmatic phrase which, if taken on its own, made no sense. But her words taught me that within the context of faith, the mother had found a reassuring space even in such a painful experience. The child had passed away but the parents felt that what they had done had made their son’s short life meaningful.”

A lady suffering from a chronic condition

“A lady who suffered from a chronic condition, and knew how her mother had suffered from the same disease, didn’t want to go through the same suffering. She was desperately looking for some remedy. The condition persisted despite a lot of different approaches to treat it. During one of the consultations we star-

ted speaking about spirituality. This meeting prompted this lady to start the Ignatian Spiritual Exercises. After some years we met in the street and she told me how these spiritual exercises had changed her life. When I asked about her chronic condition she said that, although the physical condition was still there, the peace which she had found through the spiritual journey of the exercises had alleviated the anxiety about the illness so much so that now it did not take up so much of her thoughts.”

Universality of spirituality and sacred spaces

“A French lady, who was a non-believer and favoured the ideology of the Enlightenment movement, was moved by the experience of peace which she felt while visiting the Carmelite church in Mdina as a tourist. Another client, who was a non-practising baptised Catholic also shared how, in moments of distress she still found solace in churches where she felt safe to cry and express her anger and tears.

When all hope is lost

Dr. Cynthia recounts a moving experience while visiting a patient with incurable cancer who was too ill to communicate. All she could do was to sit by the bedside and hold the patient’s hand. “The patient, who had asked for psychological and spiritual support, seemed to find comfort from this silent presence. After some time, the patient uttered a sentence which reflected that she had been thinking of the way she had lived her spirituality during her life. This seemed to help her find peace.” Dr. Cynthia says that this experience taught her the value of being present to the patient even when there seems to be nothing else one can do to alleviate the pain and suffering.

How can a health carer contribute spiritually in the patient’s life?

Dr Cynthia explains how a lot of work is going on to integrate spiritual care in healthcare. Tools have been developed to help the health carers assess the spirituality of the person. However, Dr Cynthia also says: “I believe that for a health carer to be in a position to address the spiritual dimension with the patient, they have to be on a spiritual journey themselves; the health carer needs to be in touch with their own spirituality even if the way their spirituality is expressed differs from that of the patient or is expressed through a different religious/non-religious practices. My experience has been that patients are more likely to speak about their spirituality and spiritual needs if they sense that the doctor is in touch with his/her own spirituality. I am on a spiritual journey and when I meet people who are also on a spiritual journey, we connect.

If the patient is not aware of spirituality, the doctor can help bring it into the picture. This sometimes helps the patient to understand what might be underlying the illness, and find ways to change and improve their health. However, I believe that the health carer also has to be sensitive to, and respect the needs of each patient. Not all patients are ready to talk about their spirituality or to connect with it.”

What’s special about being a health carer with a spiritual touch

“What I consider to be so precious and special about adding the spiritual dimension to healthcare is ‘the being with’ the person. As a health care professional, being aware that the patient is much more than that physical or mental ailment with which they are presenting, is important; being aware that there is a larger context surrounding each patient and their disease. Keeping in mind that the patient is also a spiritual being.

Embarking on a health care profession

Dr Cynthia believes that, for those who are just embarking on a profession in healthcare, remembering that the patient is a human being is crucial: “With the advancement of technology in healthcare we are getting more focused on the illness and the diagnosis. It is easy to forget that the patient in the clinic or hospital is much more than that illness; than the physical complaint. Sometimes patients complain about this attitude. The health carer has to keep in mind that patients come from a context, a context which includes a family, a community, a society. Keeping in mind this person within a larger context, helps the carer to acknowledge the spiritual aspect because it makes them sensitive to the deeper issues which the person might be expressing through the physical ailment.”

Dr Cynthia’s journey in spirituality

“My medical training and personal journey/studies in spirituality are now coming together. I am following a course entitled *The Spiritual Dimension To Healthcare* which is helping me bring together these two aspects of the human person. It’s like having two eyes, one which sees spirituality and the other the physical body/health. Through this course I am focusing the two images and gaining stereoscopic vision, to speak in a medical way! When we use two eyes we gain

true depth perception. Similarly, this course is helping me to gain a deeper perception into health and healthcare. This leads to better assessment and management of each patient in helping them live their life to their full potential as human beings.”

Article written by:

Suzanne Vella, MA

University of Malta – Faculty of Theology,

Universe of Faith, Malta

<https://universeoffaith.org>

hello@universeoffaith.org

ДРАМИЦА

БОЖИЋНО ПРАЗНОВАЊЕ

ЛИЦА:

Домаћин Илија

Домаћица Дана

Дете – Огњен, ученик петог разреда

Вероучитељ – Милутин

Прва слика

Кухиња у којој је пријатно. Вани сиви снег.

ОГЊЕН: У колико сати сутра планираш да идеш у шуму?

ОТАЦ: Шта те занима, сине? Био сам ових дана пречесто да припремам дрва, отегла се зима па је понестало дрва.

ОГЊЕН: Не мислим на прикупљање дрва за отпрем, него да идемо да усечемо бадњак! Ишао бих с тобом.

ОТАЦ: Сине мој, дуг је дан. Имам много посла. Отишао бих током преподнева.

ОГЊЕН: Али вероучитељ нам је говорио да се бадњак сече изјутра.

ОТАЦ: Јесте, сине, али претходних година ишао је и твој ујак да усече бадњак и њима, па га морам сачекати.

МАЈКА: Шта ја то чујем? Сине, зар би ти ишао с оцем у шуму да усечеш бадњак? Заслужио си да ти припремам погачу због далеког пута, а за доручак цврће и жганце с млеком што ти највише волиш.

ОГЊЕН: Само без чварака, јер су ми од пре неки дан постали отужни.

МАЈКА: Наравно, па још траје пост.

ОТАЦ: Кад је већ тако онда мора бити и ракије. Макар за пут. Видиш да је хладно.

МАЈКА: Не терај сина да пије ракију тако рано.

ОТАЦ: Шта ће му фалити? Треба да га угреје.

МАЈКА: Хоће ли ићи и Никола с вама?

ОТАЦ: Договорили смо, али ако иде и Огњен онда морамо поранити. Отићи ће Огњен да му јави.

ОГЊЕН: Реци ми тата, зашто се бадњак сече тако рано?

ОТАЦ: Сине, нисам ти ја тако паметан као твој вероучитељ. Питај њега. Иако је обичај да бадњак треба да усече најстарији члан породице, обичај је да поведу децу као што су мене водили деда и отац да сечемо младе храстове или јасенове с пуно сувог лишћа да боље гори. Памтим да су ме руке зебле од хладноће и да сам с њима радо попио ракију да се угрејем. Остало нека ти исприча вероучитељ.

ОГЊЕН: Причао нам је али мени је то занимљиво као историја.

ОТАЦ: Ваљда си нешто упамтио. Испричај нам што си упамтио.

ОГЊЕН: Упамтио сам да се за бадњак користи храст, јер је код словенског народа храст имао духовни значај и повезивали су га с врховним божанством Перуном. Уосталом, то и ти сигурно знаш само ме провераваш.

ОТАЦ: Причај, сине! Ти више знаш, јер у моје време ретко се ишло у цркву и није било вероучитеља, само сам знао оно што ми је деда причао. Потихо, шапатам. Причај, сине, занимљиво те слушати... Али, зар ти ниси причао да би волео да студираш ветерину због коња и крава и осталог блага у оборима?

МАЈКА: О томе шта ће студирати има времена. Што се мене тиче ја бих највише волела да иде на Богословију. Пусти сина да прича.

ОГЊЕН: Причао нам је вероучитељ да се храст повезивао и са другим божанствима, као што је Сварог и Сварожић. Управо је бадњак био симбол бога Сварога, а спаљивање истога означавао његову смрт и рођење Младог бога – Сварожића.

ОТАЦ: Чуо сам за тог Сварога, али не знам о чему се ради.

ОГЊЕН: И запамтио сам да је овај обичај од давнина црква сачувала и дала му хришћанску симболику и да спаљивање бадњака представља дрво које су донели пастири с којима је Јосиф заложио ватру.

ОТАЦ: Па ти свашта знаш!

МАЈКА: Сине мој, ти би заиста могао бити вероучитељ.

ОГЊЕН: Али и сама знаш да ја волим и животиње.

ОТАЦ: Причај нам још о томе шта вас учи вероучитељ.

ОГЊЕН: Говорио нам је да спаљивање бадњака представља сећање на дан када су Словени прихватили хришћанство па је овај догађај део нашег српског предања.

ОТАЦ: Ето видиш, да нам то ниси испричао, не бих знао. Ајде, Огњене кад све тако добро знаш, шта онда значи Крсна слава?

ОГЊЕН: Једна од главних одлика српског Православља јесте крсна слава.

МАЈКА: Ето видиш, Илија, да Огњен све зна. Прави вероучитељ. (*йо-лаги сина йо лави*) Кажем ти ја, дете моје, да идеш за попа, односно бого-слова, како то ви мудри кажете.

ОТАЦ: Реци ми, шта знаш још о крсној слави? Зашто је код неких породица једна а код других нека друга? Ето наши кумови имају Светог Јована, а опет уја часне вериге Петра и Павла.

ОГЊЕН: То је опет везано на светог Саву. Кад су Срби прихватили хришћанство, а пре тога су били многобожачки народ и имали своје кућне богове или божанства, тако је свети Сава препоручио да те идоле замене великим светитељима Цркве Христове, који постадоше заштитници и помоћници српских домова, цркава и манастира, породица и племена, села и градова. Тако је настала крсна слава.

МАЈКА: Ето видиш да дете све зна. Сине мој, ти треба да идеш у Богословију.

ОТАЦ: Најпре сутра са мношвом иде да усечемо бадњак. Зар не сине?

ОГЊЕН: Хоћемо ли понети и ону велику секиру којом цепаш велике пањеве?

ОТАЦ: Не, сине, довољна нам је и балта, мала секира, коју користим у тесарском занату. Не рушимо дрва за огрев него за обичај! Дрво за бадњак се руши са три ударца али тако да падне на исток. То ти је сине, тамо према Стојдраги, где је наша ливада и сјенокос. Видиш да сам и ја нешто упамтио од својих родитеља. Чак сам упамтио и стихове, као *колико искрица и кресова, йолико мање сѣресова, колико варница йолико йарица*.

ОГЊЕН: Кад си то рекао сетио сам се још нешто. Црква је саветовала и препоручивала породицама које светитеље да узимају за своју крсну славу.

МАЈКА: Љуби га мајка, сине мој, доведи вероучитеља код нас да нам прича о свему, а можда се и ти одлучиш да идеш у богослове.

ОТАЦ: Ти једно па једно! Богослов, па богослов! Има и других занимања. Огњен је говорио да воли животиње. Сећаш се кад је био на екскурзији у Београду па су ишли у зоолошки врт.

МАЈКА: Па нису ти ваљда кућни љубимци жирафе и слоновии?!

ОТАЦ: Шта ти знаш какве све кућне љубимце људи имају? Уосталом, нека ти Огњен нешто каже о томе.

ОГЊЕН: Јесте мајко. Највише има кућних љубимаца паса и мачака, али има и корњача, чак и птица.

МАЈКА: (*чуди се и њрексџи се у знак не било џако*) И ти би као ветеринар лечио њих?

ОТАЦ: А као богослов и вероучитељ лечио би душе људи, па ти види шта ти је боље!

МАЈКА: Ја ти кажем Богословија.

ОТАЦ: Огњене, иди сад до ујака да му кажеш да се спреми за ујутро. *Огњен оглази а МАЈКА и ОТАЦ насџављају разџовор.*

ОТАЦ: Да ли теби жено треба нешто да припремим за сутра?

МАЈКА: Припремила сам сламе и ораса и сувих шљива.

ОТАЦ: Добра жена празну кућу чини да је пуна.

МАЈКА: А ја да планираш да припремиш печеницу.

ОТАЦ: Договорио сам с Николом да сврати после подне да то уради-мо и да се преко ноћи печеница охлади.

МАЈКА: Онда ниси требао слати Огњена сада.

ОТАЦ: Нек се научи одговорности и нека чује и друга мишљења. Млад је. А човек има само оно што даје, а он сада може да свима нуди своје знање.

МАЈКА: Кажем ја, мали богослов.

ОТАЦ: А ја ти кажем ветеринар. Уосталом, нека он одлучи.

Друга слика

Исџа џросџорија.

Чује се куцање на вратиима:

ДАНА: Сигурно се Огњен шали с нама!

ИЛИЈА: Није Огњен, не би он тако урадио. Идем да видим.

ВЕРОУЧИТЕЉ: Помаже Бог, домаћине! (*улази млади џосџодин, до-сџојансџивен*)

ИЛИЈА: Бог ти помогао, сине! Ти мора да си вероучитељ, којега Огњен толико хвали и очекује.

ДАНА: Добро нам дошли, младићу. Како да вас зовем?

ВЕРОУЧИТЕЉ: Можете једноставно Милутин, или Миле како ме зову и моји родитељи.

ДАНА: А колико вас има у породици?

ВЕРОУЧИТЕЉ: Има нас осморо деце и родитељи.

ИЛИЈА: Добро, Миле, седи с нама. Баш смо разговарали о Бадњаку и син нам прича о свему о чему сте га научили.

ВЕРОУЧИТЕЉ: То је добро, јер младе генерације морају да знају о нашим обичајима и традицији.

ИЛИЈА: И ја се слажем с тиме, јер мене није имао ко да научи о свему јер је било забрањивано.

ВЕРОУЧИТЕЉ: Имате право, домаћине, али није баш све тако. Многи који су држали до своје традиције и обичаја поштовали су све и ништа их није могло спречити. Али, сада је друго време и ред је да барем најмлађе научимо, а старије подсетимо како је некада било.

ДАНА: Причао нам је Огњен да ћете наићи да нам објасните о обичајима и традицији.

ВЕРОУЧИТЕЉ: А где је Огњен?

ИЛИЈА: Отишао је код ујака да се договоримо за сутрашње сечење бадњака.

ВЕРОУЧИТЕЉ: Видим да знате све о томе и не морам вас подучавати.

ДАНА: Добро нам је о много чему говорио син, али ваља знати и више како не бисмо гршили.

ИЛИЈА: А могу Вам рећи, Миле, да нас све занима. Објашњавао нам је Огњен о много чему али никад није довољно.

ДАНА: Чак сам рекла да бих волела да и он, када порасте, упише Богословију.

ВЕРОУЧИТЕЉ: Ја сам зато и дошао да вас позовем да допустите Огњену да учествује у свим обичајима у нашој цркви и тако још више научи, јер је заиста заинтересован и вредан дечак.

Тої шренуїка „уїага“ Оїњен, без куцања.

ИЛИЈА: Видиш, Дано како наш син улази у кућу. Не куца.

ВЕРОУЧИТЕЉ: Па то је нормално јер је кућа његова, а видим и домаћинска.

ОГЊЕН: *(збунио се видећи Вероучиїеља)* Помаже Бог, господине вероучитељу!

ДАНА: Зашто си тако журио да одеш од ујака?

ОГЊЕН: Морали су у хитну због Младена.

ДАНА: Зар је опет имао проблема с хемофилијом?

ОГЊЕН: Да. Па су га одвезли до доктора.

ВЕРОУЧИТЕЉ: Је ли то тако опасно?

ДАНА: Јесте Милутине. Када се повреди или му потекне крв, тешко се згруша. Тако мој брат и снаха имају проблема већ годинама... У таквој

ситуацији обавезно морају код доктора, а болест је ретка и лечи се само под надзором доктора. Ево у Србији има само 500 случајева код деце.

ВЕРОУЧИТЕЉ: Да ли је то ваш брат који вама долази као положајник? То је значајан детаљ у православној традицији који је код Словена представљао бога у људском обличју, а којег је требало угостити, како би им благословио огњиште. Зато госта у нашој традицији треба изузетно поштовати. (*обраћа се Огњену*) Чујем да подучаваш своје родитеље нашим обичајима и традицији. Да ли знаш које су обавезе домаћина куће на Бадњак и Божић?

ИЛИЈА: Зна Миле, зна, али нас Огњен поучава о многим другим питањима.

ВЕРОУЧИТЕЉ: Похвално је то, Огњене, а мој долазак има за циљ да децу и њихове родитеље о свему подучим. Тебе желим да позовем да у овом периоду до Светог Саве будеш поред мене како бисмо организовали верске садржаје. Посебно на Богојављење и Светог Саву.

ИЛИЈА: Сине, на Богојављење се организује пливање за Часни Крст, али ти си још мали да би учествовао, јер је вода хладна.

ВЕРОУЧИТЕЉ: У праву ти је отац, пливање за Часни Крст је привилегија старијих младића и људи, а не деце и дечака твог узраста.

ДАНА: Али си довољно велик да у поноћ будеш будан и да пожелиш жељу када се отвори небо, јер Бог тада испуњава жеље.

ВЕРОУЧИТЕЉ: Реци ми, Огњене, шта би ти пожелео у поноћ на Богојављење? Не мораш рећи нама, али да припремиш жељу и будеш спреман за поноћ.

ОГЊЕН: Нисам стигао о томе да размишљам али знам јасно шта бих пожелео на Богојављење.

ДАНА: Знам, сине, знам, ти си тако добар дечак и осећајан да би нама пожелео здравље и срећу, зар не?

ОГЊЕН: Наравно, мајко, али у питању је једна жеља, колико сам ја схватио. Ја бих пожелео да Младен оздрави!

ДАНА: Онда ћу ти помоћи да останеш будан до поноћи и да дочекаш да се отворе небеса и да своју жељу јасно изговориш.

ВЕРОУЧИТЕЉ: Свака ти част, Огњене! Ова твоја жеља је толико скромна, а кад је чиста и кад су ти намере искрене и часне небеса се уроте да такву твоју жељу испуне.

ИЛИЈА: Свака ти част, сине, и пристајем да Милутину помажеш у свечаностима до прославе Светог Саве, а ја ћу тебе мењати у пословима код куће.

ДАНА: Онда ћеш ти и припремити колаче и сарму.

ИЛИЈА: Не браним се. А шта мислиш ко је то радио кад нам је рано умрла мајка а ја бринуо о шесторо укућана.

Сви заједно седају за шрпезу и настављају разговор.

НЕПОЗНАТЕ РЕЧИ

Цврће – печена јаја

Жганци – као палента може бити с машћу или млеком или обобаће-на јајима

Балта – врста мале секире, користи се у тесарском занату

Драгун Бег

Друштво књижевника Војводине

begdragutin@gmail.com

PISMA / LETTERS

LORD I NEED YOU, WHERE ARE YOU? QUESTIONS FROM A YOUNG MAN

Lord, sometimes I wonder if you are there. If You do hear my prayers. If You do answer my pleas. For a long time I have been asking you to show me the Way. I keep feeling that the more time that passes by, the more I keep drifting away from You. Guide me Lord so I may do what you ask of me. For I am troubled, confused, sad, not knowing what Your plans for me are.

Impressed by the saints

Dear Lord, some months ago I came across Saint Francis and discovered how mad he was about you. How he left behind all his foolish youth, his rich family, his wealthy up-bringing. He heeded Your request to “build my crumbling church”. How embracing strict poverty, a life of sacrifice and constant prayer, he helped all those in need – poor, homeless, the lepers, the abandoned. How in just a few months more willing men, rich, noble or poor, joined this humble, determined man.

Through Francis I met a woman too, Saint Claire. Bent and ready to sacrifice her love for You. More women joined Claire, to live in a stricter, poorer and convent bound existence. No possessions, no money of their own, but praying, working and fasting, during the day and during the night.

I was impressed by the great spirituality of these saintly people, who changed life and helped the poor around them. These ordinary people who learned and lived Your true calling to all creation, the real reason why You created us. They learned the message that was in the Bible. Your Son’s message was in the New Testament. No longer the “do or don’t” of the Commandments handed down to Moses, but the Beatitudes preached by Jesus Christ, perfecting our life’s attitude towards God and fellow mankind. One rule, one commandment: “Love God and love your neighbour”.

My mission in the world

Despite the sometimes false image of the man from Assisi, docile, sweet and quiet, a lover of animals, Francis was a resolute, determined and harsh humble man eager to love and sacrifice himself to poverty, praying and fasting, and preaching God’s Love to mankind. His mission was Christ’s mission, Paul of Tar-

sus’s mission. Clare’s, Mother Therese’s, Gandhi’s mission. It is Pope Francis’s mission. I know it is also my mission.

Lord your way is too hard

But Lord, your way is too hard! How can I sleep on the cold floor and beg for food from passers by, the way St. Francis did? How can I preach You to others like Paul of Tarsus, who was beaten, imprisoned, shipwrecked, thus risked his life for You? How can I live enclosed in a convent, praying, meditating, doing house chores?

How can I live without a car, without a television, a computer, a mobile phone? How can I go on without good food, high-fashion clothes, a holiday abroad? How can I change my life, be reborn after becoming old? How can I give up the habits, the commodities, the pleasant routine I have been accustomed to, and give it all away because of You?

Lord, how difficult, austere and rigid the way of life is, You ask of me. How shall I live what you call me for?

Bernard Scicluna

Reply to the above question:

Lord, your apostles were also surprised. “Who can be saved?”, they asked. But you helped them to discover a new perspective. “For God this is possible”.

You joined in because they found a treasure. With “joy” they took the necessary steps to get this treasure. Help me to discover this treasure.

Francis also! He did not speak of “poverty” but of “holy poverty”. Rather than embracing misery, he discovered the deep freedom of not being suffocated by created things. Show me the way how to live not by possessing but by appreciating.

Lord show me the secret of your dynamism and joy; the dance of the good Samaritan rather than the rigidity of the levite.

As I admire the radicality of the saints, show me the difference between becoming a lifeless copy of what they did and a creative work of art in my present circumstances.

Show me the secret of your words “I came that my joy may be in you”. Show me the joy of the Gospel.

Enable me to hear the music that makes sense of the dance of the saints.

Rev. Dr Jimmy Bonnici

Universe of Faith, Malta

<https://universeoffaith.org>

hello@universeoffaith.org

POZIV

za učešće na nacionalnoj konferenciji sa međunarodnim učešćem
u Beogradu, 11. i 12. maja 2020. godine pod nazivom:

„MESTO STIDA I PONOSA U RELIGIJI, FILOSOFIJI I UMETNOSTI“

u organizaciji

Centra za empirijska istraživanja religije (CEIR),
Filozofskog fakulteta Univerziteta u Novom Sadu

i partnera u suorganizaciji:

Narodne biblioteke Srbije i Društva članova Matice srpske Bačka Palanka

Centar za empirijska istraživanja religije (CEIR) u saradnji sa partnerskim organizacijama planira da u 2020. godini nastavi sa aktivnostima organizovanja Godišnjih naučnih konferencija posvećenih društvenim problemima sa kojima se susreću domaći i strani autori različitih naučnih profila. Ovogodišnja naučna konferencija sa međunarodnim učešćem pod nazivom „**Mesto stida i ponosa u religiji, filosofiji i umetnosti**“ održaće se **11. i 12. maja 2020.** godine u Narodnoj biblioteci Srbije u Beogradu.

Konferencija će obuhvatiti interdisciplinarni pristup tematici **stida i ponosa**. Ova značajna tema biće pokrivena viđenjem iz ugla filozofije, sociologije, teologije, književnosti, religije, medijskih studija, istorije, prava, psihologije itd.

Prezentacije radova će biti podeljene u tematske blokove (uz napomenu da smo otvoreni i za nove predloge tema):

- Stid i ponos iz ugla psihologije i psihoterapije
- Stid i ponos u književnim i umetničkim delima
- Stid i ponos u medijima
- Stid i ponos iz ugla teologije
- Stid i ponos, filozofski aspekt
- Stid i ponos, pravni aspekt
- Stid i ponos, sociološka analiza
- Stid i ponos iz ugla pedagogije
- Stid i ponos, viktimoški aspekt

Posebna vrednost CEIR naučnih konferencija su zbornici radova domaćih i stranih autora, učesnika konferencija, koji se štampaju u papirnoj formi ali imaju i elektronska izdanja dostupna na sajtu www.ceir.co.rs.

Članovi Programskog odbora naučnog skupa/konferencije:

- prof. dr Zorica Kuburić, Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu
- prof. dr Dragoljub B. Đorđević, Mašinski fakultet Univerziteta u Nišu
- prof. akademik dr Ivan Cvitković, Fakultet političkih nauka Univerziteta u Sarajevu, BiH
- prof. dr Milan Vukomanović, Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu
- prof. dr sc. Ankica Marinović, Institut za društvena istraživanja u Zagrebu, Hrvatska
- prof. dr Pavle Milenković, Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu
- van. prof. dr Zilka Spasić Šiljak, Univerzitet u Zenici, TPO Fondacija Sarajevo, BiH
- dr Snežana Joksimović, Institut za pedagoška istraživanja, Beograd
- prof. dr Slađana Zuković, Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu
- prof. dr Aleksandar Prnjat, ALFA BK Univerzitet u Beogradu

Članovi Organizacionog odbora naučnog skupa/konferencije:

- prof. dr Zorica Kuburić, Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu
- msr Ana Zotova, Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu
- msr Ljiljana Ćumura, CEIR - Novi Sad, Društvo članova Matice srpske Bačka Palanka
- prof. dr Rastko Jović, Bogoslovski fakultet Univerziteta u Beogradu
- prof. dr Adela Zobenica, Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu

Važni datumi:

- poslati do 15. marta 2020. godine na srpskom ili engleskom naslov rada sa afilijacijom, mejlom i rezimeom uz pet ključnih reči
- prijave za učešće na konferenciju se odvijaju preko sajta **www.ceir.co.rs**
- dostaviti kompletirane tekstove do 1. septembra 2020. godine na mejl: **ceirbalkan@gmail.com**. Tekstovi treba da budu u Word formatu, font Times New Roman, veličina 12, prored 1,15, APA stil citiranja, sa spisnom literature, rezimeom na srpskom i engleskom jeziku, do pet ključnih reči.

Konferencija se održava u Narodnoj biblioteci Srbije u Beogradu. Program će naknadno biti dostupan na sajtu Centra za empirijska istraživanja religije www.ceir.co.rs

Očekujemo Vaše radove i radujemo se druženju, saradnji i zajedničkom radu!

U Beogradu, 20. januara 2020. godine

Predsednica CEIR-a,
Prof. dr Zorica Kuburić

UPUTSTVO AUTORIMA

1. Radove namenjene objavljivanju u časopisu aplicirati na ceir.co.rs/ojs
2. Radove treba pripremiti u Wordu za Windows, font Times New Roman. Veličinu fonta podesiti na 11.
3. Uz rad treba dostaviti rezime, ključne reči i naslov rada na srpskom i engleskom jeziku.
4. Navesti godinu rođenja autora, naziv i mesto institucije u kojoj autor radi, kao i e-mail adresu.
5. Prilikom citiranja literature, potrebno je na kraju citata u tekstu otvoriti zagradu i u njoj upisati prezime autora, godinu izdanja i broj strane.
6. Na kraju teksta abecednim redom navesti sve citirane bibliografske jedinice. Knjige se navode sledećim redom: Prezime autora, ime autora, godina izdanja, *naslov knjige kurzivom*, mesto izdanja, naziv izdavača. Članak u knjizi se navodi sledećim redom: prezime autora, ime autora, godina izdanja, naslov članka, u: ... prezime (urednika), skraćena oznaka uredništva (u zagradi), *naslov knjige kurzivom*, mesto izdanja, naziv izdavača. Članak u časopisu se navodi sledećim redom: prezime, ime, godina izdanja, naslov članka, *naslov časopisa kurzivom*, godište, broj i broj prve i poslednje strane na kojima je članak objavljen.

Časopis ima i svoje internet izdanje koje se može naći na adresi:

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

CIP – Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад

316

RELIGIJA i tolerancija : časopis Centra za
empirijska istraživanja religije = Religion and
Tolerance : Journal of the Center for Empirical
Researches of Religion / glavni i odgovorni
urednik Zorica Kuburić. – 2020, br. 33 (jan/jun)
– Novi Sad : CEIR, 2016–. – 24 cm

Dva puta godišnje. – Pokrenut kao zbornik 2002.
god. – Tekst na srp. i eng. jeziku
ISSN 1451-8759

COBISS.SR-ID 195247879

SADRŽAJ

ISTRAŽIVANJA

Azra Kadić, RELIGIJSKI ODGOJ I OBRAZOVANJE U ODGOJNO-OBRAZOVNOM SISTEMU U BOSNI I HERCEGOVINI	5
Драгослав В. Ђуровић, О ПРОИЗВОЉНОСТИ ПОСТМОДЕРНИХ ИНТЕРПРЕТАЦИЈА	15
Ненад Д. Плавшић, ХРИШЋАНСТВО И КОПЕРНИКАНСКА РЕВОЛУЦИЈА	61
Борис Фајфрић, СТАРОЗАВЕТНЕ, НОВОЗАВЕТНЕ И РАНОХРИШЋАНСКЕ ОДЛИКЕ ЦРКВЕНИХ ОБИЧАЈА	83
Хаџи Катарина Перић, МЕД ИЗ ЛАЛИЋЕВОГ ВИНОГРАДА	107
Душица Ковачевић, ОДНОС ХРИШЋАНСКИХ ВЕРНИКА ПРЕМА ПРЕКИДУ ЖИВОТА ИЗ МИЛОСРЂА И САМИЛОСТИ ДАНАС ...	121
Ljiljana Ćumura, PREISPITIVANJE OPROSTA: KAKO OPROSTITI NEOPROSTIVO?	141
Милена Жикић, БУДИЗАМ	157

INTERVJU

Suzanne Vella, THE ROLE OF SPIRITUALITY IN HEALTHCARE	181
--	-----

PISMA I POUKE

Драгутин Бег, БОЖИЋНО ПРАЗНОВАЊЕ	187
Bernard Scicluna & Fr Jimmy Bonnici, LORD I NEED YOU, WHERE ARE YOU?	195
Konferencija MESTO STIDA I PONOSA U RELIGIJI, FILOSOFIJI I UMETNOSTI	197

