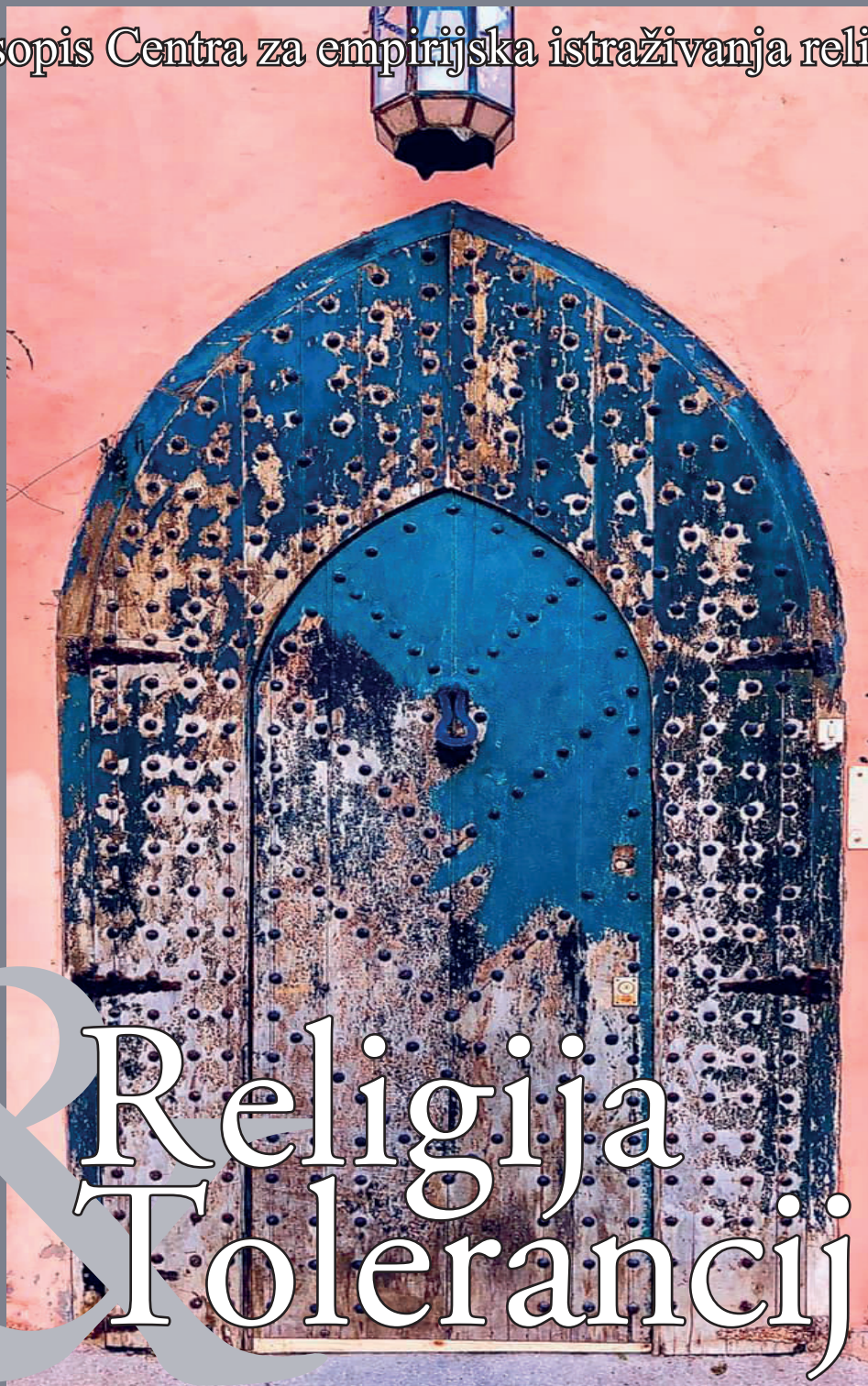


Časopis Centra za empirijska istraživanja religije



& 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:

MA Ljiljana Čumura (MSA - Malta Sociological Association)

Izdavački savet:

prof. dr Đuro Šušnjić (CEIR, Novi Sad)

MA Ana Zotova (Univerzitet u Beogradu)

prof. dr Aleksandar Santrač (North-West University, South Africa)

prof. dr Srđan Simić (Bogoslovski fakultet u Foči)

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)

Dizajn i kompjuterska podrška:

Slobodan Blagojević

Fotografija na koricama:

Angela Fischer Schmidt, Maroko

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

UDC 316

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

RELIGION AND TOLERANCE

Journal of the Center for Empirical Research on Religion

Number 34

Novi Sad, Vol. XVIII, N° 34, Jul – decembar, 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: Ljiljana Čumura, MSc, (Malta Sociological Association)

Advisory board:

Đuro Šušnjić, PhD (CEIR, Novi Sad)

Ana Zotova, PhD candidate (University of Belgrade)

Aleksandar S. Santrač, PhD (North-West University, South Africa)

Srđan Simić, PhD (Theological Faculty, Foča, BiH)

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)

English Reader:

Roger Howarth

Designed:

Slobodan Blagojević

Cover Photography:

Angela Fischer Schmidt, Maroco

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

SADRŽAJ

Марко Трајковић, ВЕРСКА НАСТАВА И ТОЛЕРАНЦИЈА У САВРЕМЕНОМ ДРУШТВУ	205
Ненад Д. Плавшић, ХРИШЋАНСТВО И МАРКСИЗАМ У ЖИВОТУ И ФИЛОСОФИЈИ НИКОЛАЈА БЕРЋАЈЕВА	219
Далиборка Вукасовић, НИЧЕ: „ОДНОС БОГА И ЧОВЕКА“	245
Vožidar Prgonjić, CRITICAL ASSESMENT OF JOHN HICK’S VIEW OF THE PROBLEM OF EVIL	253
Радмило Кошутин, ПОВРАТАК БОГОВА - НОРДИЈСКИ НЕОПАГАНИЗАМ	263
Сава Миловановић, БИЋЕ НАЦИЈЕ	287
Хаци Катарина Перић, РАЧАНИ МЕЂУ СРЕДЊОВЕКОВЉЕМ И БАРОКОМ	311
Виктор Трајановски, ПРИСТУПАЊЕ БЕКТАШКОМ ДЕРВИШКОМ РЕДУ, ПО ПРИМЕРУ ИЗ МАКЕДОНИЈЕ	325
Mira Šorović, MJERILA ISTINE U NAUCI	337

PRIKAZI I OSVRTI

Ljiljana Ćumura, 20. MEĐUNARODNA KONFERENCIJA „MESTO STIDA I PONOSA U RELIGIJI, FILOSOFIJI I UMETNOSTI“	349
Dražen Ogrizović, FILOZOFIJA TEOLOGIJE I UNIVERZALNE VREDNOSTI. ANALIZA SADRŽAJA BIBLIJE I KURANA	361
Milan Vukomanović, PRAVOSLAVLJE I POLITIKA U JUGOISTOČNOJ EVROPI	366

INTERVJU

Suzanne Vella, CHANGES IN THE CATHOLIC CHURCH – THE CONTEXT OF MALTA	371
---	-----

PREVOD

Обрад Карановић, ЕТИКА ОДНОСА БОГА И ЧОВЕКА. БИБЛИЈСКИ ПРИСТУП ИЗ УГЛА СТАРОГ ЗАВЕТА	377
---	-----

PRIČE I POUKE

Fr Jimmy Vonnici, CORONA QUARANTINE – LESSONS FROM NOAH’S ARK	389
--	-----

DRAMICA

Драгутин Бег, ВАСКРШЊА ТОЛЕРАНЦИЈА	391
---	-----

PESMA

Milenko Tanurdžić, JAKOVLJEVE MUKE	395
---	-----

TABLE OF CONTENTS

Marko Trajković , RELIGIOUS EDUCATION AND TOLERANCE IN CONTEMPORARY SOCIETY	205
Nenad D. Plavšić , CHRISTIANITY AND MARXISM IN LIFE AND PHILOSOPHY OF NIKOLAI BERDYAEV	219
Daliborka Vukasović , NIETZSCHE: "RELATIONSHIP BETWEEN GOD AND MAN"	245
Božidar Prgonjić , CRITICAL ASSESMENT OF JOHN HICK'S VIEW OF THE PROBLEM OF EVIL	253
Radmilo Košutić , RETURN OF THE GODS – THE NORDIC NEOPAGANISM	263
Sava Milovanović , BEING OF NATION	287
Hadži Katarina Perić , RAČANIN BETWEEN THE MIDDLE AGES AND THE BAROQUE	311
Viktor Trajanovski , INITIATION INTO THE BEKTASHI DERVISH ORDER, EXAMPLES FROM MACEDONIA	325
Mira Šorović , CRITERIA OF THE TRUTH IN SCIENCE	337

REVIEWS

Ljiljana Ćumura , 20th INTERNATIONAL CONFERENCE "THE PLACE OF SHAME AND PRIDE IN RELIGION, PHILOSOPHY AND ART"	349
Dražen Ogrizović , PHILOSOPHY OF THEOLOGY AND UNIVERSAL VALUES (by Z. KUBURIĆ)	361
Milan Vukomanović , ORTHODOXY AND POLITICS IN SOUTHEAST EUROPE (by SABRINA RAMET)	366

INTERVIEW

Suzanne Vella , CHANGES IN THE CATHOLIC CHURCH – THE CONTEXT OF MALTA	371
--	-----

TRANSLATION

Obrad Karanović , ETHICS OF THE RELATIONSHIP BETWEEN GOD AND MAN. BIBLE APPROACH FROM THE OLD TESTAMENT PERSPECTIVE	377
--	-----

STORY

Fr Jimmy Bonnici , CORONA QUARANTINE – LESSONS FROM NOAH'S ARK	389
---	-----

DRAMA

Dragutin Beg , EASTER TOLERANCE	391
--	-----

POEM

Milenko Tanurdžić , JAKOVLJEVE MUKE	395
--	-----

Марко Трајковић
Универзитет у Београду
Православно богословски факултет
marko.trajkovic1989@gmail.com

УДК: 37.014.523
342.731
316.647.5
Оригинални научни рад
Датум пријема: 12. 2. 2020.

ВЕРСКА НАСТАВА И ТОЛЕРАНЦИЈА У САВРЕМЕНОМ ДРУШТВУ

Резиме

Циљ овог рада је да укаже на могућности и поштенцијална ограничења верског образовања у погледу развоја толеранције, као једне од темељних вредности у савременом свету. Карактер друштва и промене које оно носи рефлектују се у области образовања и то неретко води ка удаљавању школе од своје примарне задатке – васпитавања врлине у човеку. Од групе половине 20. века интензивира се рад на развоју људских права и уважавања међу људима без обзира на постојеће разлике. Образовне институције заузимају важно место у овом процесу и своју улогу настоје да остваре на различите начине. Једна од ствари свакако је постојање наставних предмета који за примарни циљ имају развој моралне стране личности, кроз учење о лепој и вредности својствене и других религија. На тај начин се постојеће целисходан развој личности и формирају оне врлине карактера које су неопходне друштву данашњице, а чији развој без оваквих предмета не би био могућ остварив.

Кључне речи: Верска настава, толеранција, школа, савремено друштво, Веронаука.

Увод

У данашњем свету великих миграција и сусрета људи различитих култура, толеранција се намеће као једна од пожељних црта личности за живот лишен сукоба. Препоруке садржане у међународним документима апострофирају важност толеранције, те у том смислу постоји читав низ декларација потписаних од великог броја држава, у периоду од друге половине 20. века до данас. Овакви документи углавном немају облигациони карактер, али су често инкорпорирани у појединачне националне правне системе, што претпоставља примену, поштовање људских права и развој толеранције.

Образовне институције као кључни фактори у процесу формирања погледа на свет имају значајно место у процесу развоја толеранције код ученика, а школе ову мисију теже да реализују на различите начине.

У вези са васпитањем толеранције посебно су значајни наставни предмети чији је примарни циљ формирање моралног појединца и продуктивног члана друштва, јер се управо у оквиру ових предмета учи о лепоти у различитости.

Фокусом на верску наставу пробаћемо да укажемо на њену оправданост и потребитост у данашњем образовању, истичући циљеве и могућности овог наставног предмета, који, мишљења смо, носи велики потенцијал у процесу развоја толеранције, али који такође може бити фактор разједињавања и сукоба уколико је у служби партикуларних интереса.

Толеранција у савременом друштву

Појам „толеранција“ је нешто са чиме се готово сваки човек свакодневно сусреће, реч је о термину који има велику „популарност“ у нашем времену. Међутим, толеранција није искључиво тековина нашег времена, нити нешто што је дефинисано једном за свагда. Штавише, одређења су се мењала кроз време, зависно од степена развоја друштва и низа других околности. Када је реч о садашњости, приметно је да је толеранција високо котирана на лествици пожељних вредности. Све већи сусрети људи различитих културолошких образаца у данашње време наметнули су потребу отвореног и толерантног односа према другачијем и различитом, али су и тешка ратна искуства у 20. веку допринела развоју свести о неопходности толеранције. Препознајући важност толеранције за живот лишен насиља ОУН је 1995. годину прогласила годином толеранције, што је довело до доношења Декларације о принципима толеранције током исте године.

У члану 1. поменуте декларације толеранција се одређује као „поштовање, прихватање и уважавање велике разноврсности култура у свету, облика изражавања и облика хуманости. Подстакнута је знањем, отвореношћу, комуникацијом и слободом мишљења, савести и уверења. Толеранција је равнотежа у разлици. Она није само морална обавеза већ и политички, односно правни захтев. Толеранција је вредност која чини мир могућим, и доприноси замењивању културе рата културом мира“ (члан 1.1). Истиче се такође, и то сматрамо јако важним, да она не подразумева уступак и попустљивост већ изнад свега подразумева активан став признавањем људских права и слобода другима (члан 1.2). Наведено одређење је, дакле, нешто што узимамо као референтни оквир у нашем проматрању о толеранцији данас. Оно подразумева толерантан однос према другим националностима, раса-

ма, полу, сексуалној оријентацији, језику, религији, националном или социјалном пореклу и сл. (Зајцев, 2002: 131).

Поменути документ није једини ни први, неколико важних декларација је донето од друге половине 20. века (Универзална декларација о људским правима; Међународни пакт о економским, социјалним и културним правима; Конвенција о правима детета; Конвенција против дискриминације у образовању; Декларацију о укидању нетолеранције и др.), те је он у извесном смислу потоњи и има своје извориште, или је бар подстакнут претходним декларацијама и повељама које се баве истим и сличним темама.

Оно што налазимо као заједнички именоватељ у међународним документима јесте недвосмислено залагање за образовање и његово усмеравање у циљу развоја целовите, отворене личности, лишене ксенофобије. Школски систем препознат је и прихваћен као место на коме се у огромној мери може изградити поглед на свет код младих људи, па се због тога и апострофирају вредности које би кроз школовање требало неговати, а међу њима је свакако и толеранција. У поменутој Декларацији о принципима толеранције образовање се сматра најефикаснијим средством за спречавање нетолеранције (члан 4.1.). Учење о толеранцији је означено као императив, те је потребно образовањем дотаћи се културних, друштвених и верских извора нетолеранције, у циљу развоја разумевања, солидарности и толеранције (4.2.).

Такође, у контексту развоја толеранције кроз образовни систем, у међународним документима се означава (прихвата) духовност као иманентна људска категорија, потребна сваком човеку, бар у извесној мери. Међународном регулативом истакнут је потенцијал који религија може остварити у погледу међурелигијског и међукултурног општења, због чега се верском образовању пружа могућност партиципирања у школском систему.

Школа и савремено друштво

Школа је једна од најстаријих и најбитнијих институција у људском друштву. Људи су од најранијег периода свог постојања били васпитавани и поучавани на неки начин у оквиру своје породице, племена и касније у школи. Друштво као „живи организам“ непрестано се мења, паралелно са њим мења се и школа јер је она увек у служби друштва. Влаховић истиче да је школа од свог настанка, тј. од најранијег периода па до данас у перманентној трансформацији (Влаховић, 1996: 241). „Школа у савременим друштвима стаје уз бок породици, као институција која је незаобилазна у развојном

процесу личности“ (Бојанин, 2013: 22). Са друге стране важно је истаћи да данас поред школе, постоји читав мрежа утицаја, те се вредности које млади усвајају тешко могу пратити, контролисати и приписати само и искључиво школи било да су оне позитивне или негативне (Joksimović, 2003: 173).

„Ми баштинимо ону традицију и онај идеал образовања који се ослањају – као и све друго што припада европском духу – на два потпорна стуба: хеленство и Хришћанство. Тој традицији дугујемо уверење да су врлина и знање нераскидиво повезани и да је образовање у ствари обликовање – задобијање и неговање божанског лика у нама“ (Шијаковић, 2001: 17). Ако на бази претходног схватања покушамо да сагледамо савремено образовање, стиче се утисак да је раскорак са својом основном функцијом једно од његових основних обележја у савременој култури, јер се образовањем данас најчешће стичу парцијална знања и елементарне вештине неопходне за поједина занимања, док је стицање врлине секундарна ствар. Процес индустријализације променио је читав свет и утицао на школство, намећући потребу прилагођавања школе потребама производно-потрошачког система, на супрот примарне бриге за људско биће.

Анализом школских курикулума не може се наслутити парцијалност знања нити усмереност образовања о којој говоримо. Штавише, свестран развој кроз стицање различитих вештина јесте врхунски педагошки принцип који се пропагира. У чему је онда проблем? Реч је о томе да је, као што смо поменули, школа само један од светоназора и извора информација данас. Пантић истиче да се одређене вредности у узвесној мери могу планирати па чак и имплантирати у циљу акцелерације „друштвеног развоја“ од стране одређених елита (Pantić, 2003: 14). То практично значи да ако је целокупан јавни дискурс оријентисан ка промовисању вредности које упућују на овладавање вештинама да би се обезбедила што боља стартна позиција на тржишту рада (што није нужно лоше), онда као последицу имамо релативизацију хуманих потенцијала науштрб техничке оспособљености, чиме се школа инструментализује, а њена основна мисија се ограничава или чак девалвира у потпуности.

Дакле, када је реч о школи највеће и најочигледније промене које је наметнуло савремено друштво јесте промена схватања суштине, тј. циља образовања. Када говоримо о измењеном схватању мислимо пре свега на то да је образовање некада било само себи циљ. Врлина је схватана циљем људског постојања, образовањем је човек могао стећи врлине и дати себи одговоре на најважнија питања битисања и егзистенције у овом свету. К.

П. Лисман сматра да је хијерархија предмета раније била прављена на бази разумевања човекове природе и закона његовог развитка, те су због тога класични језици и античка култура имали приоритет (Lisman, 2008: 126). Данашњи циљеви образовања младих људи су, употребићемо еуфемизам, сасвим прагматични. Друштво често формира тржишно оријентисану свест, па млади људи стичу вештине и знања не због тога што очекују да ће им то помоћи у оплемењивању свог живота, већ зато што очекују да им вештине у кратком року донесу врло практичну, најчешће материјалну корист. П. Тилих истиче да образовање често служи усмеравању нараштаја захтевима производње и потрошње у индустријском друштву, као и да је образовање често у функцији психолошке припреме потребама индустријског друштва (Tilich, 2009: 128). Неретко се у светлу таквих стремљења поједине вредности, међу којима је и толеранција, первертују и само привидно негују, а све то зарад „виших циљева“ који су често материјалне природе.

Међутим, идеологија профанизације света коју је донела индустријска револуција показала се недовољном у свом материјализму, као што ни пред-индустријска доминација (псеудо) религиозности није успела да задовољи сложене људске потребе. Верујемо да је, између осталог, свест о погубности радикалног и искључивог тумачења света (било оно религиозно или профано) изнедрила међународне декларације којима се, од друге половине 20. века до данас, људи позивају на отвореност и прихватање различитости. Поменуто схватање претендује да има своју рефлексију и у образовном систему нашег времена. Штавише, верујемо да је то истински идеал школства и образовања нашег времена који може створити људе дорасле изазовима које носи савремени свет. Тај идеал је све више заступљен у образовним системима широм света, а враћајући верско образовање у државне школе, том идеалу се од пре отприлике две деценије приближила и Србија. То је школство које ће савремена научна знања чинити доступним ученицима без њиховог *a priori* сукобљавања религијском поимању света. Оно ће полазећи од истинских људских потреба креирати курикулуме и тражити начине сарадње између „завађених страна“, пружајући тиме стварну могућност за целовит развој личности.

Савремено секуларно друштво данашњице подразумева одвојеност Цркве и државе, али не и антагонизам између њих, не и протеривање духовности и њено свођење на ритуално извршавање верских пракси у богомољама, или учење о вредностима вере у оквиру само једног часа и наставног предмета. Управо су у секуларном друштву могућности за сарадњу и су-

срет вере и науке, знања и етике, тачке на којима се могу градити друштва и задовољити сложене потребе човека, који је, иако све више *homo faber*, ипак у својој суштини *homo religiosus*.

Отварање (враћање) могућности за стицање знања о духовним вредностима и врлинама у оквиру природних наука јесте нешто чему се све више пружа шанса данашњим образовањем, штавише педагогија и њене дисциплине већ одавно афирмишу корелацију и интеграцију садржаја, проблемски приступ, и друга решења којима настоје да умање једнострано поимање стварности (Стојановић; Радовић, 2015: 40). Са друге стране, постојање посебних наставних предмета у којима ће се учити о сопственом духовном наслеђу, као и о вредностима других култура, нуди огроман потенцијал за развој позитивних ставова код ученика и изградњу хуманијег окружења. Тиме се на бази сагледавања културног наслеђа може боље разумети савремени историјски контекст, и постићи вредносно самоодређење које је потребно сваком човеку.

У контексту сагледавања поменутог наслеђа и целовитог развоја личности значајно је поменути да концепт толеранције и других вредности помињаних у међународним документима корелира са религијом, јер управо „идеје у о људским правима налазимо у бројним религијским списима: Веде, Библија, Куран“ (Биговић, 2009: 74). Стога је постојање наставних предмета који ће, између осталог, тумачити савремене идеје указујући и на њихово религијско утемељење веома важно, и, рекли бисмо, потпуно логично. Тиме се поменути вредностима даје додатна тежина и појачава могућност идентификације код младих људи, насупрот могућим заблудама *new age* религија које често могу бити вредносно неутемељене и погубне по младог човека.

Верска настава један је од предмета који кроз образовни систем претендује да понуди овакву спознају да би на тај начин млади људи стекли целовито образовање и изградили своју личност у интелектуалном, али и моралном погледу.

Верска настава и толеранција

Религија представља исконску појаву и потребу у животу човека, те као таква налази своје место и у образовном систему као незаобилазном фактору индивидуалног и друштвеног раста у нашем времену. Дачић истиче да је у највећем броју европских држава религија имала, а и данас има

кључну улогу у формирању вредносних система који су социјално пожељни у тим државама, као и у њиховом преношењу на генерације које стасовају, притом наводећи да је најефикасније преношење ових вредности на децу школског узраста, дакле на ученике у току школовања (Дачић, 2005: 232). Да би ти вредносни обрасци били доступни ученицима у процесу формирања погледа на свет, у великом делу европских држава изучава се предмет Верска настава. Постоји, додуше, већи број модалитета који се тичу њеног назива, организовања и начина извођења, штавише „тешко је наћи две земље са истим системом“ (Миз, 2002: 107), а разлике су у највећој мери детерминисане односом државе и Цркве, јер „савремени утицај религије има друштвена, културна и индивидуална упоришта која се артикулишу у области образовања“ (Анђелковић, 2013: 280).

Верско образовање је углавном присутно у школама као обавезан или као, у случају Србије, изборни наставни предмет. Према садржају разликују се државе у којима је Веронаука конфесионална (Аустрија, Немачка, Белгија, Шпанија, Италија, Хрватска, Бугарска, Република Српска), у једном броју држава она има мултиконфесионални карактер (В. Британија, Норвешка, Финска, Португал итд.), и као трећи модел у појединим земљама (Шведска, Русија, Чешка, Литванија) фигурира неконфесионална-опште-образовна Верска настава која подразумева стицање когнитивних знања о религији (Аврамовић, 2005: 60).

Опредељење за учење о вери у циљу целовитог развоја личности нашло је, као што видимо, широку прихваћеност у Европи. Државе углавном не негирају вредносни потенцијал религијског образовања, јер чак и када правни систем и државно уређење предвиђају одвојеност државе и Цркве, то нигде у Европи не подразумева непремостиви јаз, одсуство сарадње и немогућност обављања заједничких послова државе и Цркве (Аврамовић, 2005: 48). Напротив, државе прихватају Веронауку као један од наставних предмета којим се, између осталог, може развијати толеранција и поштовање различитости.

Међутим, као логично, се намеће питање каква је Верска настава потребна да би она била у функција развоја толеранције? Који су њени домети, шта су слабости и ограничења? Целовит одговор на овако комплексно питање је јако тешко дати, али је могуће указати на неке елементарне кораке који претпостављају успешност.

У погледу верске наставе као основни циљ треба поставити морално васпитање и изграђивање појединца кроз усвајање верских порука и са-

држаја. Хумани потенцијал и мирољубиве поруке садржане у религијским идејама треба презентовати ученицима и пружити им могућност усвајања тих порука, и, са друге стране, указати да је свако радикално тумачење праћено поделама и насиљем плод псеудорелигиозности и етнофилетизма. Посебно важним у овом смислу је не само теоријско стицање знања о религијским порукама и њихово разумевање на нивоу чињеница, већ, напротив, откривање њихове свевремености, практичне димензије, то јест могућности свакодневне пројаве у односу према себи и другима, поучавајући тиме да је „вјера без дјела мртва“ (Јак. 2,5). У тражењу одговора на важна животна питања и дилеме, религијска порука мора показати сву своју виталност отварајући врата младим људима за дубљу (само)спознају и разумевање света. Само на тај начин, дакле кроз прихватање и интериоризацију верских садржаја, остварује се целовит развој личности коме се тежи, а то води здравом односу према ближњима, околини и свим људима.

Такође, упознавање са садржином појединих верских списа и њиховом анализом стиче се могућност разумевања европске културе и савременог историјског контекста који је настао на јудео-хришћанским темељима, али који је обogaћен и другим религијозним погледима. И овде треба акцентovati савременост поруке и повезаност са животом на примерима већ помињане присутности хришћанских идеала у грађанским повељама, али и у популарним књижевним делима, филмској, ликовној, музичкој уметности и сл. Тиме се на још један, рекли бисмо посредан, начин стварају услови за изградњу личности, васпитање толеранције и поштовање различитости.

П. Анђелковић наводи да милосрђе и солидарност са сиромашним, једнакост жене и мушкарца које је Бог створио, ненасиље, мирољубивост, помирљивост и хришћанска одговорност у свету, чине најважнији садржај религијске наставе. „Специјални задатак религијске наставе јесте да пробуди бригу и разумевање за друге и да учи да се поштују други начини живота“ (Анђелковић, 2013: 283). У ситуацијама када се Верска настава удаљи од поменутих идеала, она постаје фактор разједињавања и могућих сукоба.

Дакле, када је реч о могућим слабостима овог предмета, сматрамо да је Веронаука проблем, као уосталом и сви наставни предмети, онда када постане полигон за остваривање појединачних интереса верских или било којих других група, односно онда када вредносно одређење и морално изграђивање постану секундарна ствар.

Уколико се активан верски живот, који подразумева партиципирање у верским обредима, означи циљем свих циљева, то може да се рефлектује

у настави Веронауке у погледу обременјивања катихета, наставе и ученика. Еклисиолошка свест и евхаристијска радост морају бити резултат или последица Верске наставе, када ученици по(в)учени вером својом слободном вољом одлазе у цркву да приме свете тајне. Довођење у везу обрађиваних садржаја на часу са праксом цркве и откривање могућности пројављивања обреда из литургије у свакодневним животним ситуацијама јесте нешто што ученике треба да подстакне на учешће, као још једним, додатним аспектом духовног раста. Међутим, уколико се као основни циљ верске наставе постави партиципација у обредном животу цркве, јавља се опасност морања насупрот слободи избора, што даље може довести до пуког извршавања верских образаца, губљење радости за веру и стварању апатије.

Такође, све чешћи примери злоупотребе верника зарад политичких, материјалних или територијалних претензија указују на опасност и намећу потребу исправног поучавања у вери да би се пренебегнула опасност појаве верског фундаментализма.

Толеранција и Верска настава у Србији

Када је реч о конкретним резултатима верске наставе, сагледавање је могуће захваљујући појединим емпиријским истраживањима која су рађена у Србији од времена поновног враћања верске наставе у национални образовни систем. Кубурић и Зуковић наводе да знатан број ученика који су се определили за верску наставу истиче позитивне аспекте које је она остварила на развој њихове личности, тачније „49,4% њих истиче да је досадашње похађање овог предмета имало значајан утицај на развој њихове личности и промену њиховог понашања“ (Кубурић; Зуковић, 2010: 172). Са друге стране, 47,1% родитеља је истакао да опажа позитивне ефекте похађања верске наставе на њихову децу (Кубурић; Зуковић, 2010: 178).

У контексту толеранције поједина истраживања на националном нивоу су дала врло занимљиве резултате. Наиме, показало се да је примарни циљ верске наставе (развијање религиозности) у мањој мери остварен од секундарних ствари као што су толеранција, брига о другоме и сл. (Гашић Павишић, 2011: 69). Такође, развијање верске толеранције сматра важним 80% наставника, али знатно мањи број(69%) њих сматра да на часу треба учити и о другим религијама (Гашић Павишић, 2011: 70). Анализирајући и ставове ученика, аутор истраживања закључује да „развијању верске толеранције треба посветити више пажње у верској настави“, као и да наставницима тре-

ба помоћи у развијању компетенција да би се овај задатак успешно остварио (Гашић Павишић, 2011: 70).

Испитујући утицај Православног катихизиса на развој алтруизма код адолесцената, Воларевић закључује да похађање овог наставног предмета снажно утиче на развој алтруизма, поткрепљујући, притом, сопствено истраживање резултатима аутора из других културних средина, који такође наводе позитиван утицај религије на развој просоцијалних образаца понашања, како међу хришћанским верницима, тако и међу припадницима других конфесија (будисти, јевреји, муслимани) (Воларевић, 2014: 96).

Ово је врло важно, јер толеранција, бар у хришћанском поимању, подразумева и чин алтруизма. Имајући то у виду, на кратко ћемо се осврнути на оно што хришћанство може да понуди световном схватању толеранције. Уколико је толеранција условљена само спољашњим факторима, као што су принуда државног апарата и сл. онда суштински и није реч о толеранцији, већ о трпеливости и уздржању од потенцијалне нетолеранције. Хришћански и, у ширем контексту, религијски допринос толеранцији је значајан јер додаје један врло важан елемент световном поимању, а то је љубав, јер чак и „ако знам све тајне и све знање, а љубави немам, ништа сам“ (1 Кор. 13,2). Хришћанство васпитава људе да препознају лик Божји у сваком човеку и да на бази тог схватања ступају у односе са људима. Овакав приступ односу са другима изграђује оно што психологија назива интринзичка мотивација за, у овом случају толерантан однос, и никакав спољни елемент није потребан као коректив, јер човек срцем љуби Бога кроз однос са људима које среће. Правна заштита толеранције и елементи принуде у циљу њеног очувања потребни су онда када се испољи фундаментализам и нетолеранција, што се у суштини може одредити као мањак љубави, или њен промашај. Наравно, утопистички би било тврдити да се кроз часове верске наставе може у потпуности превазићи нетолеранција, али је непобитна чињеница да наука о вери може понудити љубав као интегрални фактор хришћанског поимања толеранције, да би се на тај начин достигла пуноћа толеранције. Само тамо где има љубави „нема више Јудејца ни Јелина“, и зато је, између осталог, важно упознавање ученика са вером у оквиру часова Веронауке.

Углавном позитивни ставови наставника и ученика у Србији према Веронауци дају подстрек за даљи рад, али и опомињу да „поверење“ друштва и веру ученика треба оправдати на најбољи могући начин. Наравно, могућности у остваривању ове „мисије“ треба шире посматрати, осврћући се на слику савременог света, у коме су масовни фактори социјализације и васпи-

тања често супротстављени вредносном систему религије (Ивановић, 2005: 17). То у извесном смислу ограничава могућности верске наставе, али, са друге стране, овакво стање мора бити подстрек за што боље курикулуме и рад лишен клерикалних или било којих других идеолошких, непедagoшких претензија. Сагледавање позиције само једног од могућих светоназора позива традиционалне религије на отварање и исправно ширење поруке, посебно ако се има у виду да нови облици религиозности врло често „имају за последицу деформацију система вредности, једностран развој личности и дисхармонију у функционисању друштвене заједнице“ (Ивановић, 2005: 14). Због тога је упознавање са религијским порукама један од императива школе данас, јер се тиме стварају услови за усвајање истинских вредности, насупрот псеудовредностима којима су млади неретко изложени.

Закључак

Агенда пожељних вредносних оријентација у савременом друштву непрестано се проширује, а толеранција чини њен важан део. Међународне декларације доношене од друге половине 20. века па до данас настоје да популаризују један скуп идеја у којима ће место насиља заузети дијалог, прихватање и толеранција као основни аргументи.

Рад на овако сложеном задатку одвија се највећим својим делом кроз образовни систем, који у данашње времеима све већу улогу у развоју погледа на свет код младих људи. Курикулуми све више иду у правцу интеграције садржаја, а реформе образовања отварају врата укључивању предмета којима би се стицала знања о религијама и њиховом хуманом потенцијалу у циљу моралног изграђивања личности и развоја толеранције.

Верска настава један је од предмета који може допринети развоју толеранције, пре свега указивањем на мирољубивост религијских порука и њиховим пројављивањем у односу према људима. Са друге стране свака инструментализација и покушаји насилне индоктринације младих нараштаја кроз овај предмет, води поништавању саме суштине вере.

Сматрамо да би даљи рад у оквиру верске наставе требало усмерити ка додатном развијању курикулума, посебно у националним оквирима. Такође, заједнички рад државе и црквених институција на укључењу религије у друштвени живот, насупрот свођењу религиозности на паралелну стварност, један наставни предмет или један дан недељно у цркви, јесте нешто што може допринети хуманизацији односа и порасту толеранције међу људима.

Литература

- Аврамовић, Сима (2005). „Право на верску наставу у нашем и упоредном Европском праву“, *Анали правној факултету у Београду*, бр. 1, Београд, Правни факултет Универзитета у Београду, стр. 46-65.
- Анђелковић, М. Петар (2013). „Савремено образовање и религијска настава у Србији“, *Зборник радова Филозофској факултету*, бр. 23, Косовска Митровица, Универзитет у Приштини, стр. 277-231.
- Биговић, Радован (2009). „Људска права“, у: (Биговић), *Људска права у хришћанској традицији*, Београд, Службени гласник.
- Бојанин, Светомир (2013). *Школа као болест*. Београд, Плави круг.
- Влаховић, Б., Ђорђевић, Ј., Јовановић, Б. и др. (1996). *Оштра педагошка: за студенте учитељских факултета*. Београд, Учитељски факултет.
- Воларевић, Ана (2014). *Утицај Православне катихизиса на психо-емоционалне особине личности адолесцената*, Крагујевац, докторски рад.
- Гашић Павишић, Слободанка (2011). „Квалитет Верске наставе у београдским школама: општи налази евалуације“, *Вероучитељ у школи*, бр. 1, Београд, Педагошко-катихетски институт ПБФ, Институт за педагошка истраживања, стр. 67-78.
- Дачић, Снежана (2005). „Ослушкивање верске наставе“, у: (Триповић), *Религија у мултикултуралном грушићу*, Нови Сад, Социолошко друштво Србије.
- Декларација о принципима толеранције, http://www.unaserbia.rs/sr/files/u1/pdf/MOS/Deklaracija_o_principima_tolerancije%20UNESKA.pdf
- Зајцев, В. Јевгениј (2002). „Богословске школе и васпитање за толеранцију“ у: (Кубурић), *Религија, Веронаука, толеранција*, Нови Сад, Центар за емпиријска истраживања религије.
- Ивановић, Станоје (2015). „Образовање између религије и секуларизације“, *Иновације у настави*, бр. 2, Београд, Учитељски факултет у Београду, стр. 13-17.
- Joksimović, Snežana (2003). „Doprinos škole formiranju vrednosti mladih“ у: *Promene vrednosti i tranzicija u Srbiji: pogled u budućnost*, Beograd, Friedrich Ebert Stiftung i Institut društvenih nauka.
- Кубурић, Зорица. Зуковић, Слађана (2010). *Верска настава у школи*, Нови Сад, Центар за емпиријска истраживања религије.
- Lisman, P. Konrad (2008). *Teorija neobrazovanosti: zablude društva znanja*, Zagreb, Naklada Jesenski I Turk.
- Миз, Роман (2002). „Веронаука у школама неких европских земаља првенствено чланица Европске уније“ у: (Кубурић), *Религија, Веронаука, толеранција*, Нови Сад, Центар за емпиријска истраживања религије.
- Pantić, Dragomir (2003). „Budućnost tranzicije u Srbiji zavisno od promena vrednosti“ у: *Promene vrednosti i tranzicija u Srbiji: pogled u budućnost*, Beograd, Friedrich Ebert Stiftung i Institut društvenih nauka.

Стојановић, Љубивоје. Радовић, Vera (2015). „Корелација вере и знања у васпитању и образовању“, *Иновације у настави*, бр. 2, Београд, Учитељски факултет, стр. 35-46.

Tillich, Paul (2009). *Teologija kulture*, Sarajevo, EX Libris.

Шијаковић, Бољогуб (2001). „Веронаука као култура“ у: (Поповић) *Пустиише их, и не бранише им: зборник радова о Веронауци*, Београд, Хришћанска мисао.

Marko Trajković

University of Belgrade

Faculty of Orthodox Theology

marko.trajkovic1989@gmail.com

RELIGIOUS EDUCATION AND TOLERANCE IN CONTEMPORARY SOCIETY

Summary

The aim of this paper is to point out the possibilities and potential restrictions of religious education in terms of tolerance as one of the core values in the contemporary world. The nature of the society and the changes it carries are reflected in the field of education, which often leads to distancing school from its primary task-educating virtue in humans. From the second half of the 20th century, the work on the development of human rights and the promotion of respect among people, regardless of existing differences, is intensified. Educational institutions have an important role in this process and they strive to fulfill it in various ways. One of the strategies is the incorporation of subjects whose primary objective is the development of the moral side of one's personality, thorough learning about the beauty and the value of one's own religion, as well as to that of others. In this way, the full development of personality is encouraged and the traits essential for today's society are formed, which all would not be fully achieved without such subjects.

Key words: religious education, tolerance, school, contemporary society.

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

УДК: 14 Берђајев Н. А.
14:929 Берђајев Н. А.
Прегледни рад
Датум пријема: 4. 10. 2018.

ХРИШЋАНСТВО И МАРКСИЗАМ У ЖИВОТУ И ФИЛОСОФИЈИ НИКОЛАЈА БЕРЂАЈЕВА

Резиме

Најчистијанији руски философ Николај Берђајев је прошао идејни пут од марксизма преко идеализма до хришћанства. Због својих идеала четири пута је био у затвору и два пута је проиђен. Најпре је био затворан и проиђен због својих марксистичких идеја, а потом због својих хришћанских уверења. Иако је одбацио марксистички поглед на свет он је задржао посебну осетљивост према марксизму током целог живота. Због тога његова кристика марксизма као секуларне религије, из перспективе социјалне искуства и хришћанске философије, је постала чувена по унутрашњем продирању у марксистичку теоријску мисао и праксу. Прихвативши хришћански поглед на свет Берђајев није сматрао да представља званично учење Цркве и себе је доживљавао као слободни хришћански мислиоца. Према историјском хришћанству и Цркви он је био у многу чему критички расположен. Његови искрени и оштри критички увиди могу да допринесу квалитетнијем црквеном животу. У односу према марксизму живом и мисао Николаја Берђајева дају снажан подстицај за озбиљан и толерантан дијалог савремене хришћанске мисли са овим утицајним философским правцем и политичком идеологијом.

Кључне речи: Берђајев, хришћанство, марксизам, комунизам, социјализам

Нашу цивилизацију обликовао је хришћански поглед на свет, али и поред те чињенице у модерно време су се у њој појавили многи секуларни мисаони правци који се ограђују од хришћанства и тиме представљају велики изазов за савремену хришћанску мисао. У том погледу се нарочито истиче марксизам као најраспрострањеније, најутицајније, али и најконтроверзније савремено социјално учење. Циљ нашег рада јесте да размотримо интеракцију хришћанства и марксизма у животу и размишљањима познатог руског религијског философа Николаја Берђајева (1874-1948).

Николај Александрович Берђајев је рођен 18. марта 1874. године у аристократској породици. Његови преци су били војна лица и у складу са породичном традицијом Берђајев је уписан у кадетску школу у Кијеву. С обзиром на његов слободарски дух, школовање у војној установи му се није допало. По завршетку шестог разреда премештен је у привилеговану средњу

војну школу за племићку децу у Петербургу, али је и њу ускоро напустио, а 1894. године ванредно је положио матуру. Упркос противљењу родитеља, Берђајев се уписао на факултет природних наука на Кијевском универзитету, а кроз годину дана је прешао на правни факултет.

Још пре него што се уписао на универзитет код Берђајева су се формирале револуционарне и социјалне симпатије. На универзитету Берђајев је већ 1894. године дошао у додир са марксизмом и зближио се са револуционарним омладином. Поверовао је да се једино помоћу марксизма може превладати зло капитализма (Lowrie 1960: 43). Берђајев је постао слободоумни, а не ортодоксни марксиста: „Када сам као студент почео да се дружим са студентским револуционарним кружоцима, имао сам велике предности у односу на своје другове по својим философским спознајама и по општем образовању. Другови су били свесни те моје предности, и то је био један од разлога што сам добио интелектуалну руководећу улогу. За мој философски и духовни пут је посебно карактеристично то да никада нисам био материјалиста, што нисам преживео период који је преживео највећи део руске интелигенције. Никада нисам био позитивиста“ (Берђајев 1998: 80). Године 1898. полиција је ухапсила цео кијевски социјалдемократски одбор. Берђајев је избачен са универзитета и провео је нешто више од месец дана у затвору, а затим је за време трајања истраге пуштен, пошто се писмено обавезао да неће напуштати пребивалиште. Године 1900. осуђен је на трогодишње прогонство у Вологду. Тих година Берђајев живи интензивним духовним животом, много чита и размишља о философским питањима. У Вологди је отпочео његов тежак пут од критичког тумачења марксизма до идеализма. У току свог првог изгнанства који га је задесио због његових марксистичких идеја он се упознаје са делима Владимира Соловјова, помно чита Достојевског и долази до унутрашњег преокрета и он се окреће идеализму преко којег ће отпочети његово враћање хришћанству и развијање философије прожете хришћанском вером. Берђајевљево ослобађање од утицаја марксизма је ишло споро и тешко, али од почетка он критички иступа против ортодоксних марксиста због њиховог некреативног приступа Марксовим поставкама и слепог приклањања догмама. Временом је постао један од главних представника оног светоназорног тока међу појединим интелектуалцима који је касније Сергеј Булгаков назвао „од марксизма ка идеализму“.¹

¹ Дуга и упорна борба руске интелигенције против самодржавља, укључујући и негирање Цркве, завршила се изненадним сломом царске Русије 1917. године. Уочи саме револуције четворица истакнутих марксиста, који су долазили из нове генерације интелекталаца, се одрекла својих марксистичких убеђења и окренула хришћанству. То су: Петар Струве,

Тај прелаз од марксизма у идеализам Берђајеву се чинио сасвим природним, јер је сматрао да је марксизам у својој младости био идеалистички. Стога је, према Берђајеву, најважнији задатак марксистичких теоретичара да свој практични идеализам повежу са теоретским идеализмом, јер само на тај начин могу спречити претварање марксизма у нови тип малограђанштине.

Године 1903. Берђајев се вратио у Кијев. Следеће године се оженио са Лидијом Трушев² и крајем исте године брачни пар се преселио у Петербург. Ту почиње интензивно да се бави журналистиком. Убрзо се упознао и зближио са многим истакнутим представницима тамошњег књижевног света који је раније познавао само из даљине. Дубоко проучава философију и теологију и активно учествује у петербушким „религијско-философским скуповима“ који су га заинтересовали још пре доласка у тај град и од којих је добијао подстицаје за религијски процес који се одигравао у њему. У Петербургу је дошло до сусрета интелектуалаца „идеалиста“, који су потекли из марксизма са представницима „нове религијске свести“. То је време руске културне ренесансе с почетка двадесетог века. По Берђајеву, ру-

Сергеј Булгаков, Николај Берђајев и Семјон Франк: „Сва четворица су прошли тежак и духовно узбудљив пут од марксизма до идеализма, како је већ насловљено једно Булгаковљево дело. На том карактеристичном путу десио се изузетан духовни и друштвени догађај који је означио победу идеализма над материјализмом и атеизмом у Русији тачно уочи катастрофалних револуционарних прелома“ (Јовановић 1991: 12).

2 Берђајев је код ње посебно ценио то што је и она прошла кроз револуционарност. За време кулминације комунистичке револуције прешла је у римокатоличанство. Била је религиозна природа, односно веома духовна особа и пред смрт је, по мишљењу њеног супруга, почела да се приближава светости. После смрти своје супруге Берђајев је написао: „Крајем септембра 1945. године Лидија је умрла. То је био један од најмучнијих, а истовремено унутарње и најзначајнијих догађаја мог живота. Смрт јој је била лака, због њене снажне духовности. До краја је остала чисте свести и све што је говорила, или тачније писала, пред смрт, било је предивно. Стихове је писала скоро до саме смрти. Желим да их објавим. Она сама томе није тежила, није поседовала никакву честољубивост, у њој је постојао само велики аристократизам. Непрекидно је читала мистичне књиге и правила белешке о ономе што је прочитала. Све више је постајала свесна тога да припада Долазећој религији Светог Духа, али је одржавала нераскидиву везу са Црквом. Пред одлазак на починак сам сваки дан навраћао у собу код Лидије, где смо водили духовно-мистичке разговоре. Јако сам волео то доба дана и непрекидно се присећам онога што сам изгубио. Не могу да се помирим са смрћу блиског ми и вољеног бића. Не могу да се помирим са неповратношћу, са празнином која је настала. Не могу да се помирим са коначношћу људског постојања, коју Хајдегер сматра за последњу истину. Немогуће је да не постоји захтев за сусретом у вечном животу. Јако ме је дирнуло изражавање свеопште љубави према Лидији после њене смрти. Говорим о једној страни смрти, али постоји и друга страна. Њена смрт је представљала не само максимално зло, у њеној је смрти постојала и светлост. Постоји откровење љубави у смрти. Само у смрти постоји максимално јачање љубави. Љубав постаје посебно жарка и окренута према вечности. Духовно дружење не само да се наставља, оно постаје посебно јако и напет, оно је чак јаче него за живота. Рекао сам Лидији пред смрт да је она представљала огромну духовну подршку мом животу. Написала је да ће наставити да ми пружа подршку. И то је тачно.“ (Берђајев 1998: 288-289).

ска ренесанса је била асоцијална и аристократска и због тога, као и историјско хришћанство, сноси одговорност за одвојеност духовности од практичног деловања. С друге стране, једна од главних примедби коју ће он упутити руској револуцији јесте њен непријатељски однос према активистима руске културне ренесансе. Берђајев иде још даље тврдећи да руска револуција представља крај руске интелигенције, у чему види њену незахвалност јер је револуцију припремила руска интелигенција, и руске културе. За крај руске интелигенције он не криви само руководиоце револуције већ и руководиоце културне ренесансе у Русији због социјалне и моралне равнодушности и једних и других и због раздвајања високих културних токова од живота народа (Nešković 1989: 174).

Такозвану „малу револуцију“ 1905. године Берђајев преживљава доста мучно. Иако је сматрао да је револуција неизбежна и поздрављао је, карактер који је она добила и њене моралне последице изазивају у њему духовну реакцију. О свом поимању револуције је касније записао: „Мени је лично тешко да прихватим било какву политичку револуцију због тога што сам дубоко убеђен у праву револуционарност личности, а не масе, и не могу да се сложим са оним одбацивањем слобода у име слободе, које се остварује у свим револуцијама“ (Берђајев 1998: 115). У једном чланку из 1907. године Берђајев је предвидео да ће, када у Русији наступи тренутак праве револуције, победити бољшевици.³ Он није, за разлику од многих других, замишљао велику револуцију као победу слободе и хуманости. Годинама пре Октобарске револуције Берђајев је писао да ће таква револуција бити непријатељски настројена против слободе и хуманости.

Године 1908. Берђајев се преселио у Москву. У то време се довршава његов прелазак на мистички реализам и он преко својих књига и чланака стиче све већи публицитет. Активно учествује у религијско-философским круговима у Москви који су му деловали озбиљније од литерарних кругова Петербурга. Берђајевљево постепено прихватање религиозне интерпретације живота није се одвијало путем признања Руске Православне Цркве за ментора у духовним стварима (Spinka 1950: 20). У њему је увек по-

3 Наслов поменутог чланка је „Из психологије руске интелигенције“ који је штампан у *Московском недељнику* 27. 10. 1907. године. У том чланку Берђајев је, између осталог, написао: „По кобном социјално-психолошком закону, у случају револуционарног преузимања власти побеђиваће и заповедати максималисти, а социјал-демократи и социјал-револуционари веома брзо ће постати умерени и заостали... Плеханов и разумнији ‘мењшевици’ проглашени су опортунистима, побеђују их суманути и махнити ‘бољшевици’. Идеалистичка струја код социјалреволуционара дефинитивно се истискује безумљем максималиста, који су прихватили тактику криминалне анархије“ (Берђајев 2016: 67).

стојао протест против званичне црквености чије је одлуке у неколико наврата снажно критиковао. Поводом случаја именованаца⁴ на Светој Гори, у коме је узела учешћа руска јерархија и дипломатија, он је 1913. године написао чланак „Гаситељи духа“ који је са пуно негодовања био уперен против светог Синода. У старости је о овоме записао: „Нисам гајио никакве посебне симпатије према именованству, али су ме разбешњавала насиља у духовном животу и нискост, недуховност, руског синода. Број новина, у коме је био објављен чланак био је заплешен, а ја сам био предат суду по параграфу који говори о богохулништву, које је кажњавано вечитим прогонством у Сибир. Мој је адвокат сматрао да је ствар безнадежна. Случај је одлаган због рата и немогућности да се позову сви сведоци. Тако се цео случај отегао до револуције, и револуција је бацила све *ad acta*. Да револуције није било, ја не бих био у Паризу, већ у Сибиру, у вечитом прогонству“ (Берђајев 1998: 175). Без обзира на његово оштро критиковање званичне црквености и очекивање потпуно нове епохе у хришћанству, Берђајев се од времена свог прихватања хришћанског светоназора увек осећао припадником Православне Цркве и никада није хтео да је напусти: „Ја исповедам духовну религију, слободан сам хришћанин који није раскинуо са црквом, односно – не желим да будем секташ“ (Берђајев 1998: 145).

Берђајев са ентузијазмом дочекује Фебруарску револуцију која је подстакла његов дух и поред бојазни од ескалације екстремних снага и зле стихије. Међутим, Октобарску револуцију је сматрао великом грешком и директном последицом рата. Иако је био спреман да много тога код совјетске власти прихвати, никако није могао да се помири са њеним гушењем слободе мисли и духовности. Управо је у тоталитаризму и новој псеудорелигиозности он након октобра 1917. године нашао суштину лажи комунизма (Неšković 1989: 168). Још у време док је био марксиста Берђајев је у марксизму видео елементе који су могли да доведу до деспотизма и негирања слободе.⁵ Он је желео нови свет, али који није заснован на неопходном со-

4 Именованство је правац у православљу који је настао међу атонским монасима 1912-1913 године. Као повод за настанак именованства је послужила књига схимонаха Илариона *На јорамима Кавказа* (треће издање публиковано у Кијеву 1912. године) у којој се, између осталог, тврдило да у имену Божијем присуствује Сам Бог свим својим бићем и свим својим бесконачним својствима. Званична Црква је осудила именованство.

5 У својој интелектуалној аутобиографији Берђајев је записао: „Својеврсност мог философског типа се превасходно састоји у томе што сам у основу философије *сīавио не ѿ-сїојање, већ слободу*. У тако радикалној форми, чини се, то није урадио још ни један философ... У мени влада основно убеђење да Бог присуствује само у слободи и да дела само кроз слободу. Слобода је једино што треба да буде сакрализовано; све остале лажне сакрализације које испуњавају историју, морају бити десакрализоване. Сматрам да сам превасходно

цијалном процесу који је дијалектички пролазио кроз моменат револуције, већ који се заснива на слободи и стваралачком чину човековом. Берђајев са комунизмом није водио политичку борбу, већ духовну борбу против његовог духа чија је карактеристика непријатељство према духу, тј. духовности.

Током тешких година револуције и грађанског рата Берђајеви су живели веома скромно. После Октобарске револуције они су живели пет година у совјетско-комунистичком режиму. За време свог живота под совјетском влашћу Берђајев је побијао материјалистички и атеистички дух комунизма. Доживљавају претресе,⁶ приморавања на принудни рад, а Берђајев два пута бива хапшен и проводи извесно време у затвору Чеке, совјетске организације за борбу против контрареволуције и саботаже. Оснивач те злогласне организације Феликс Ђержински је једном лично ислеђивао Берђајева.⁷ За-

еманципатор и саосећам са сваком еманципацијом. И хришћанство сам схватио и прихватио као еманципацију (Берђајев 1998: 47). Од пресудног значаја за Берђајевљево прихватање хришћанства је био Достојевски, нарочито његова поема *Лејенда о Великом Инквизицијору* која за њега представља врхунац стваралаштва Достојевског. Та поема нам шаље суштинску поруку да је пут слободе тежак и да је се због тога многи одричу: „Конечно сам спознао истину, да дух представља слободу и револуцију, а да је материја неопходност и реакција, и да управо она даје реакционарни карактер самим револуцијама. Основна је у томе тема ‘Великог Инквизитора’. Људи пристају да се за хлеб одрекну слободе духа. Видео сам да и у најреволуционарнијем социјализму може да се открије дух Великог Инквизитора. То су интегрални комунизам и национал-социјализам“ (Берђајев 1998: 116). Према Берђајеву, „Велики Инквизитор“ је светско начело које добија најразноврсније форме које су понекад супротне као, примера ради, римокатоличанство и ауторитативна религија уопште и комунизам и тоталитарна држава (Берђајев 1998: 153).

6 Сестра Берђајевљевог супруге Јевгенија Рап која је живела са њима на следећи начин описује један од тих претреса: „...У поноћ се зачула ужасавајућа лупа. Чинило се као да неко проваљује кроз врата. Брзо сам скочила, преда мном су се налазили наоружани војници са чекистом на челу. ‘Је ли ово стан Берђајева?’ – упитао је. Да бих упозорила Николаја Александровича гласно сам повикала: ‘Чекисти!’ Један војник ми је зачепио уста. Чекиста ми је наредио да му покажем собу Николаја Александровича. Када смо ушли, Николај Александрович је већ био устао и мирним гласом рекао: ‘Непотребно је да вршите претрес. Ја сам противник бољшевизма и никада нисам крио своје мисли. У мојим чланцима нећете пронаћи ништа што нисам говорио отворено на мојим предавањима и скуповима’. Без обзира на то, чекиста је изрио све папире: претрес је потрајао све до зоре. После тога је одабрао оне папире који су му изгледали најсумњивији и унео у записник: ‘Берђајев је изјавио да је противник бољшевизма, јер је хришћанин’. Затим му је било допуштено да узме нешто мало топлих ствари и болесног су га натерали да пешице крене у затвор у Лубјанки“ (Берђајев 1998: 201).

7 Берђајев је касније описао то своје искуство када је рекао философско „не“ Феликсу Ђержинском познатом по свом кривом трагу: „Једном су ме, док сам се налазио у истражном затвору Чеке, у поноћ позвали на саслушање. Водили су ме кроз бесконачне мрачне ходнике и степеништа. Коначно смо доспели у много чистији и светлији застрвен тепихом ходник, и ушли у велики јарко осветљен кабинет са крзном белог медведа на поду. Са леве стране, крај писаћег стола, стајао је непознат ми човек у униформи са црвеном звездом. Био је то плавокоси човек ретке, шпицасте брадице, сивих, мутних и меланхоличних очију; у његовој спољашњости и понашању било је нечег благог, осећала се васпитаност и учтивост. Пону-

твори у совјетском режиму чинили су му се строжи у односу на затворе у царској Русији пре свега због тога што су у њима чувари на затворенике гледали преваходно као на народне непријатеље, док су у старом режиму на њих гледали као на непријатеље владе.

Године 1920. материјално стање Берђајевих се донекле поправило, јер је Савет факултета Московског универзитета позвао Берђајева да држи предавања из философије. Након две године ова сарадња је прекинута због наредбе о протеривању најактивнијих контрареволуционарних елемената међу интелектуалцима. Иако није спадао међу „активне контрареволуционарне елементе“ Берђајев је осуђен на прогонство. Биће протеран из своје отаџбине не из политичких, већ из идеолошких разлога. Морао је, ка-

дио ме да седнем и рекао: ‘Ја сам Ђержински’. То је име човека који је створио Чеку, и оно је сматрано за криво и ужасавало је целу Русију. Био сам једини човек међу многобројним затвореницима кога је саслушавао сам Ђержински. Моје саслушавање је било свечаног карактера; саслушању су дошли да присуствују Камењев, а и заменик председника Чекe – Менжински, кога сам површно познавао у прошлости (виђао сам га у Петербургу, он је тада био литерата, неуспели романописац). Изразита црта мог карактера је та да у катастрофалним и опасним тренуцима мог живота никада не осећам потиштеност, не осећам ни најмање страховање, супротно – осећам успон и спреман сам да пређем у напад. Ту, вероватно, долази до изражаја моја ратоборна крв. Одлучио сам да се на саслушању не браним, већ да нападам, пребацивши разговор у област идеологије. Рекао сам Ђержинском: ‘Имајте на уму да сматрам да мом достојанству мислиоца и писца одговара да директно кажем све што мислим’. Ђержински ми је на то одговорио: ‘То управо од вас и очекујемо’. Тада сам одлучио да говорим и без постављених питања. Говорио сам четрдесет и пет минута, одржао сам право предавање. Оно што сам говорио, било је чисто идеолошког карактера. Трудно сам се да објасним из којих религијских, философских, моралних разлога сматрам себе за противника комунизма, а истовремено сам инсистирао на томе да нисам политичар. Ђержински ме је слушао веома пажљиво, и само је покатакд убацивао своје примедбе. Тако је, на пример, рекао: ‘Човек може да буде материјалиста у теорији и идеалиста у животу, и, супротно, идеалиста у теорији и материјалиста у животу’. После мог дугог говора који се, како ми је касније речено, допао Ђержинском због своје отворености, он ми је ипак поставио неколико питања повезаних са одређеним људима. Чврсто сам одлучио да о људима ништа не говорим. Поседовао сам већ искуство саслушања у старом режиму. На једно најнепријатније питање, Ђержински ми је сам дао одговор, који ми је помогао да изиђем из тешке ситуације. Касније сам сазнао да је највећи део ухапшених сам себе оптуживао, тако да су њихови искази представљали главну основу оптужнице. Када је саслушање било завршено, Ђержински ми је рекао: ‘Сада ћу вас ослободити, али нећете моћи напуштати Москву без дозволе’. После тога се обратио Менжинском: ‘Касно је, а код нас бандитизам цвета – да ли бисмо могли да пребацимо кољима господина Берђајева кући?’ Кола није било, али ме је са мојим стварима кући одбацио један војник мотоциклом. Када сам излазио из затвора, командант затвора, бивши гардијски коњички наредник, који је носио моје ствари упитао ме је: ‘Да ли вам се допало код нас?’ Затворски режим Чекe је био много тежи, дисциплина затвора револуције много суровија но у затвору старог режима. Налазили смо се у апсолутној изолацији, чега није било у ранијим затворима. Ђержински је на мене оставио утисак човека убеђеног у своју исправност и човека искреног. Мислим да није био лош, и да по својој природи није био суров човек. Био је фанатик. Остављао је утисак човека којим влада фикс – идеја. У њему је било нечег што је застрашивало. Био је Пољак и у њему је било нечег префињеног. У прошлости је хтео да се повуче у самостан, и своју фанатичну веру је пренео на комунизам“ (Берђајев 1998: 207-209).

да је поново био одведен у затвор Чеке, код иследника да потпише изјаву да му је стављено на знање да ће, у случају да се појави на територији СС-СР, бити стрељан. Неколико дана пре прогонства он је отишао да се поздраве са својим духовником московским свештеником Алексејем Мечовом који је на њега оставио најупечатљивији и најрадоснији утисак од свих духовних лица и преко којег је осећао везу са Православном Црквом која се код њега никад није у потпуности прекинула. У скромни храм у којем је службовао, код оца Алексеја који је за живота сматран за светитеља,⁸ долазила је огромна маса људи међу којима су били војници Црвене армије и комунисти. Берђајеву је било тешко да напусти своју домовину и признао је свом духовнику приликом њиховог последњег сусрета колико му је мучан растаок од Русије. Отац Алексеј, који је поседовао дар прозорљивости, је том приликом рекао: „Ви морате да кренете вашу реч мора да чује Запад“ (Берђајев 1998: 177).⁹ Берђајев је, заједно са својом супругом, у септембру 1922. године заувек напустио Русију.

Берђајев се прво настанио у Берлину који је у то време био један од највећих центара руске емиграције. Међутим, у то време у Немачкој, због инфлације и економских неприлика, тешко се живело. У лето 1924. године Берђајев се преселио у Париз. Током првих година живота у Паризу Берђајев живи оскудно, али крајем двадесетих година захваљујући издавачком раду, поновном објављивању његових дела за која су на Западу све више показивали интересовање и малом наследству које је добио, његово материјално стање се поправило.

У свом постреволуционарном, а нарочито у емигрантском периоду свог живота Берђајев је учинио велики самосвесни напор да се уздигне изнад борбе страна, да се очисти од пристрасности и да види не само лаж него и истину комунизма. Овакав приступ био је у супротности са грозничавим идеолошким ставом емиграције према руској револуцији и комунизму (Неšković 1989: 171). Берђајев је у емиграцији критиковао совјетску власт, али је није, као највећи део емиграције, одбацивао. Тешко му је падао раскол

8 Свештеник Алексеј Мечов (1859-1923) је канонизован за светитеља 2000. године. Исте године је за светитеља канонизован и његов син свештеномученик Сергије Мечов (1892-1941) који је стрељан претходно пострадавши у логорима због „антисовјетске црквене делатности“. Види: *Бићу ти отац, и буди ми чедо: Свешти и праведни Алексеј Мечов, баћушка московски љубвеобилни: живојојис и јоуке*, Образ светачки, Београд 2016.

9 У времену светских ратова, револуција, општег пропадања Берђајевљев глас се громко чуо на Западу. Постао је најпревођенији и најчитанији руски филозоф. Он је пред крај живота добио велике почаси и славу. Чак је био лауреат за Нобелову награду, а 1947. године му је Универзитет у Кембрицу доделио почасни докторат. Пре Берђајева Руси који су почасне докторате добили у Енглеској били су Петар Чајковски и Иван Тургењев.

између руског иностранства и совјетске Русије. У православној средини у емиграцији непрестано је осећао исти онај поробљивачки дух као и својевремено међу марксистима. Непрестано су га болели прозаичност и ропско обличје званичне црквености. Године 1939. иступио је у заштиту угледног професора Георгија Федотова коме су његове колеге професори Богословског института у Паризу дали ултиматум или да оде или да престане да пише чланке у новинама и другим штампаним органима леволибералног правца. Поводом тог случаја Берђајев је објавио чланак „Постоји ли у православљу слобода савести“. То је била једна од многобројних епизода у којима је борбено иступао у одбрану слободе духа. Постојали су, међутим, и неки његови добри односи са црквеним лицима. Најзначајнији од њих је био однос са монахињом Маријом Скобцев која је настрадала у немачком концентрационом логору. Берђајев је сматрао да је она једна од најзначајнијих жена у емиграцији у чијој судбини као да се одражава судбина целе епохе. У њеној личности налазио је црте које плене код руских светих жена: отвореност према свету, жеља да се олакшају људске патње, пожртвованост и неустрашивост.

Под старе дане Берђајев доживљава још једну друштвену катаклизму. Године 1940. Француску су окупирали Немци. За време окупације Немци га нису ниједном ухапсили и поред чињенице да је у својим делима снажно иступао против нацизма.¹⁰ Берђајев је мрзео фашизам и због њега је био спреман да се чак зближи и са комунистичким покретом. Иако осведочени противник бољшевика он признаје да се дивио успесима Црвене армије.¹¹ Ни-

10 „У Паризу је ситуација била изузетно тешка. Отпочела су хапшења пријатеља, и неки су пријатељи, депортовани у Немачку као политички сужњи, погинули тамо под трагичним околностима. Код мене су неколико пута долазили представници Гестапоа и испитивали ме за карактер моје делатности. Нису, међутим, могли да иступе против мене са било каквим директним оптужбама. У швајцарским новинама је једном било објављено да сам ухапшен. Неколико дана касније су дошла два гестаповца, да би сазнали чиме су изазване гласине о мом наводном хапшењу. Добро говорим немачки, и то је умногоме олакшало разговор. Рекли су ми да је из Берлина стигао упит, шта значи вест у новинама о хапшењу тако познатог и у Немачкој цењеног философа какав је Берђајев? По речима гестаповца, то је изазвало збрку, што је, разуме се, било преувеличавање. Ја сам, међутим, сам себи не једном постављао питање зашто нисам био ухапшен када су хапсили лако и без икаквих основа многе људе. Своје ставове никад нисам крио. Не волим када људи преувеличавају своју популарност и значај, тако ми је нешто у потпуности туђе. Моја пак велика популарност у Европи и Америци, а делимично и у самој Немачкој, била је један од разлога зашто су они сматрали да није zgodно ухапсити ме без озбиљних за то разлога. Говорио сам, шалећи се, да је ту дошло до изражаја поштовање Немаца према философији. После су ми причали да се у горњој врхушки национал-социјалиста наводно налазио неко ко је себе сматрао за мог поштоваоца као философа, и који није допуштао да будем ухапшен“ (Берђајев 1998: 282).

11 После Другог светског рата Берђајев је записао: „Постојало је доба, када је могло да се мисли да ће Немци победити. Непрекидно сам веровао у непобедивост Русије. Патри-

кад му се није остварила велика жеља да поново види Русију. Сво време свог изгнанства Берђајев је носио горко осећање у вези са чињеницом да је био преко својих дела познат у Европи и Америци, чак и у Азији и Аустралији, а једино у својој домовини је био непознат јер су његова дела тамо била забрањена. Умире за писаћим столом у Кламару у близини Париза 24. марта 1948. године. Његова кућа у Кламару где је провео највећи део свог прогнаничког живота касније је претворена у музеј.

Берђајев је важио за одличног критичара марксизма, јер је у младости био марксиста.¹² Његова критика није толико чувена по познавању марксизма колико по унутарњем продирању у њега. То су му признавали и сами марксисти. Али Берђајеву није било лагодно када је критиковао марксизам, јер је непрестано осећао капиталистички свет у односу на који је марксизам био у праву. Много пре протеривања у Западну Европу он је схватио неправду капиталистичког света. Његово прихватање социјализма било је чисто етичко, а такав је био и његов марксизам. Социјално гледано, у комунизму се пак може налазити истина, несумњива истина наспрам лажи капитализма, лажи социјалних привилегија. По Берђајеву, комунизам је прихватљив социјално, као економска политичка организација, али није прихватљив духовно. Марксизам, међутим, претендује на то да буде целовити поглед на свет, он јесте и политика, и морал, и наука, и философија. Марксизам је заправо нова религија која тежи да замени хришћанство. Комунизам, и као теорија и као пракса, није само социјални феномен, већ је и духовни и рели-

тизам, који ми је природно својствен, достигао је максималну напетост. Осећао сам да сам се слио са успесима Црвене армије. Делио сам људе на оне који су желели победу Русије, и оне који су желели победу Немачке. Са другом категоријом људи нисам пристајао да се виђам, сматрао сам их за издајнике. У руској средини, у Паризу, постојали су германофилски елементи који су очекивали од Хитлера да ће ослободити Русију од болшевиизма. То је изазивало у мени осећање гађења“ (Берђајев 1998: 281-282). Сматрао је да промене у Русији могу да наступе само захваљујући унутарњим процесима у руском народу. Берђајев није губио наду да ће у будућности руски народ, без било какве стране интервенције, издржати искушења комунизма и вратити се својој православној вери.

12 Најобухватнију критику марксизма изложио је пољски философ Лешек Колаковски, који је такође био марксиста у свом раном стваралаштву, у делу *Glavni tokovi marksizma* (Kolakovski tom 1 1980, tom 2 1982, tom 3 1985). Ауторов лајтмотив овог тротомног дела је да се сагледа „чудесна судбина“ идеје чији почетак види у прометејском хуманизму, а крај у монструозности стаљинистичке тираније. Дело Колаковског о марксизму је изарзито критички усмерено и то је једна од његових највећих вредности. Али тако жестока полемика Колаковског са марксизмом и марксистима сигурно је непогрешив знак да је та доктрина значајна за његову средину и епоху и да је имала велику атрактивну моћ на њега самога. У каснијој фази свог стваралаштва Колаковски је постао све више фасциниран доприносом теолошких претпоставки у Западној култури, премда се и пре бавио историјом теологије и римокатоличким мистицизмом. Колаковски је бранио улогу коју слобода игра у људској потрази за трансцендентним.

гијски феномен. Као друштвени систем, комунизам је могао бити неутралан према религији. Али као и свака религија, он са собом носи свеобухватан однос према животу који одлучује о свим његовим основним питањима и тврди да свему даје смисао (Berdyayev 1966: 55-56). Маркс и марксисти по свом психолошком типу настоје да буду откривачи некакве апсолутне истине која је само њима позната. Сваку философску критику ове „истине“ марксисти сматрају за „јерес“ коју није потребно аргументима побијати, већ присилно сузбити. У теоријском смислу комунизам¹³ је марксизам, тј. комунизам је практична примена марксизма. Стога је марксизам обавезна вера Комунистичке партије.

Берђајев је са подједнаком жестином критиковао све савремене друштвене теорије и системе, спочитавајући свима мање-више исто: одрицање духовне природе човека, занемаривање квалитативно-вредносних основа друштва и живота, антикосмизам и антиисторизам, атеизам и антиперсонализам. Ипак, он највише простора посвећује критици марксистичког социјализма и комунизма. Берђајев увиђа да је основни марксистички морални патос мржња. То је мржња радничке класе према другим класама у друштву у којима марксизам види узрок друштвеног зла и неправде. Такво идеолошко опредељење је у комунизму довело до нечовечног односа према класном непријатељу са којим се, у крајњој линији, може поступати како се хоће. Исто тако, он је у марксизму раскринкавао мржњу према слободи и негирање вредности личности. Берђајев упућује снажан приговор комунистичким идеолозима који са поносом говоре да стварају нови колективни свет заснован на владавини друштва над личношћу: „Тако вам Бога, освежите мало своје историјско памћење! Ваш нови свет је најстарији свет,

13 Реч комунизам су смислили Парижани током 1840-их и она се односи на три сродна, али ипак дистинктна феномена, на један идеал, на један програм и на режим успостављен да би се тај идеал остварио. Идеал комунизма састоји се у томе да се оствари социјална једнакост, а то, у најекстремнијем облику, значи да се појединац мора „растопити“ у друштвеној заједници. Пошто друштвене и економске неједнакости проистичу понајвише из разлика у томе ко шта поседује, остварење пуног комунизма захтева да не буде приватног власништва. Овај идеал је постојао у античким временима и много пута се изнова појављивао у западној мисли од седмог века пре Христа до данас. Програм комунизма настао је средином деветнаестог века и најближе је повезан са именима Карла Маркса и Фридриха Енгелса. Они су у свом „Комунистичком манифесту“, објављеном 1848. године изнели мишљење да теорија комунизма може да се сажме у једну реченицу, која гласи: укидање приватне својине. Иако је током историје било спорадичних покушаја да се комунистички идеал уведе у праксу, први енергичан покушај да се то уради применом државне силе учињен је тек у Русији од 1917. до 1991. године. Оснивач овог комунистичког режима Владимир Лењин, сматрао је да ће из „диктатуре пролетеријата“, елиминацијом приватне својине, настати у потпуности егалитарно друштво, чиме ће бити отворен пут ка комунизму (Рајс 2004: 9-10).

свет који постоји од најдревнијег доба. Лична свест, лична савест, је увек постојала само код малобројних одабраника. Просечан човек, просечна маса су се увек опредељивали колективношћу, социјалном групом и тако је то било од првобитних кланова. Свака просечност представља биће у потпуности колективно, одлично социјализовано. Потпуно нов и одиста не онај негдашњи био би свет створен персоналистичком револуцијом. Таква би револуција, међутим, представљала крај света“ (Берђајев 1998: 271). Људска личност је за марксизам само средство, она не поседује апсолутну вредност као у хришћанству. Човек је оруђе за развитак материјалних производних снага које треба да доведу до победе социјалистичког друштва. Том божанству се у комунизму приносе људске жртве. По Берђајеву, Маркс уопште није хуманиста и он не очекује царство човечности. Човек се жртвује за друштво и нема никаква апсолутна права. За Маркса, који пориче слику и прилику Божију у човеку и постојање духа у њему, се уопште не поставља питање о праву на унутрашњи духовни живот и његовој заштити од насртаја друштва. Социјалистичко друштво, за разлику од старих деспотских и сурових друштава, има такве претензије на овлађивање људском душом какве може имати једино Црква чији је задатак спашавање душе ради вечног живота (Берђајев 1994: 24-25).

Историјско сазнање нам сведочи о трајном присуству зла у људском животу. Због тога Берђајев оцењује да није могуће у историји увидети константан напредак добра. Учење о прогресу указује на стање свести човечанства у деветнаестом веку. Оно, дакле, одговара извесној епоси и у њему не постоји непролазна истина. Међутим, у овом учењу је несвесно садржана вечна истина религиозног надања у есхатолошко разрешење судбине људске историје. Са учењем о прогресу је у тесној вези утопија земаљског раја која представља изопачење и извртање идеје о наступању Царства Божијег на крају историје (Берђајев 2002а: 151). У историји не постоји прогрес човечје среће, већ постоји само све веће трагично откривање најсупротнијих начела бића, како светлих, тако и мрачних, како начела добра, тако и начела зла.

Историја недвосмислено показује да су људи са својим грешним склоностима у стању да изопаче чак и оно што је најузвишеније у њој, а то је за Николаја Берђајева – хришћанство. Хришћанство, које је издржало искушење гоњења, после Миланског едикта је временом подлегло искушењу победе (Берђајев 2002б: 488). Ако изузмемо светитеље, хришћани неретко нису успевали својим животом да сведоче узвишене завете своје вере која

је „најтежа религија, најнеостварљивија, најсупротнија људској природи и захтева огромне жртве“ (Берђајев 2002б: 479). И поред великих заслуга Цркве у просветљивању сурове и варварске људске природе она је временом подлегла искушењу насиља. У Западној Цркви се то десило директно, преко папоцезаризма и довело је до инквизиције која представља љагу на њеном образу, док се у Источној Цркви то догодило индиректно преко цезаропапизма: „Насиља у православној цркви долазила су поглавито од државне власти, којој је црква била потчињена, јер су такве биле историјске околности православних народа“ (Берђајев 2002б: 487). Историјски гледано, руско православље је било јако везано са трговачким малограђанским светом, француско римокатоличанство са аристократијом, а немачки протестантизам са буржоаским класама и национализмом (Берђајев 1936: 38).

Држава се увек користи злим средствима принуде и насиља, а та средства су изрази зла. Сâмим тим, она недовољно остварује своју намену. А та намена требало би да буде организована борба против зла. Берђајев овде не мисли само на државу са апсолутистичким уређењем (коју је свест човечанства одбацила) већ на сваки облик државе, макар она била и демократска (Берђајев 2001: 127). За њега је ћесар (то ће рећи цезар) вечни симбол државе и власти: „Ћесар има неодољиву тенденцију да за себе захтева не само ћесарево него и Божије, тј. потчињавање себи целокупног човека. То је главна трагедија историје, трагедија слободе и нужности, човекове судбине и историјске судбине. Држава, склона да служи ћесару, не интересује се за човека, човек постоји за њу тек као статистичка јединица... Ми увек плаћамо ћесару ћесарево, макар то било у облику револуција у којима учествујемо“ (Берђајев 2002в: 44). Власт се користи елементом страха и у извесном смислу: „Страх влада светом“ (Берђајев 2002г: 160). Из тих разлога нису реално оствариве хришћанске државе. Хришћанске могу бити само личности, и сваки покушај заснивања хришћанске државе је осуђен на пропаст, о чему нам убедљиво сведочанство даје историја.

Трагична збивања у Русији у првој половини двадесетог века, у којима је учествовао Николај Берђајев, поткрепљују ову чињеницу. Револуција је за њега била подсећање на неизвршену хришћанску обавезу. Уједно, она је била и казна: „Револуција је казна упућена одозго због грехова прошлости; она је кобна последица старог зла“ (Берђајев 2001: 9). Међутим, већ је суровост револуције показала да се утопије, за којима човек има потребу услед зла које га окружује, увек остварују у изопаченом виду. Револуција,

инспирисана социјализмом, борећи се против друштвених неправди старог система у Русији изазвала је неизмерне патње.¹⁴

Берђајев је сматрао неоспорном психолошку истину по којој је човеку лакше проћи тест прогона него тест победе. Ово се налази и у историји хришћанства и у историји социјализма у Русији. Чињеница да су хришћани постајали гонитељи у време кад су владали допринела је одбацивању вере. Али хришћани у комунистичкој Русији су издржали тест прогона и постајали су мученици. Исто тако, било је времена када су људи трпели прогон због свог атеизма, тј. права на неверу. Али после свог тријумфа у Русији атеизам је био немилосрдан према хришћанима (Бердяев 1931: 36 - 37).

За марксисте религија представља оправдање и оруђе експлоатације човека од стране човека, класе од стране класе. Она је опијум за народ, јер је вечито бранила експлоатисаним класама да се побуне против својих побљивача и угњетача, обећавајући им награду на небесима. Религија је на тај начин увек оправдавала постојеће зло – истинску људску несрећу уливајући људима веру у могућност само небеске среће. Тако су марксисти, нарочито они у Русији, чин експлоатације, тј. угњетавања сматрали најреалнијом чињеницом људског живота. Маркс је веровао да основу историје чини експлоатација – искоришћавање једне класе од стране друге. На основу ове класне експлоатације настали су: држава, морална свест, религиозна

¹⁴ У прилог те чињенице наводимо значајно тротомно дело познатог руског писца Александра Солжењичина: *Arhipelag gulag: 1918-1956: pokušaj književnog istraživanja*, Rad, Beograd 1988. Солжењичин је ову књигу написао према сопственом искуству, јер је осам година од 1945. до 1953. године провео у совјетским присилним радним логорима за дисиденте. Ова књига терети совјетски режим за пропаст и смрт милиона људи. До појаве ове књиге на Западу се сматрало да је за присилни рад у логорима одговоран првенствено Стаљинов режим. Солжењичин, међутим, објашњава да проблем логора потиче још од Лењина и почетка прве социјалистичке државе. Солжењичин истиче да људски животи нису уништани само у логорима и да кад збрајамо милионе уништених у логорима заборављамо да су тиме уништени и животи њихових најближих. Издвајамо један од таквих бројних и веома потресних случајева који се наводе у поменутом делу: „Осмогодишња девојчица Зоја Власова за коју је тата био све на свету. Она више није могла ићи у школу (деца су је задиркивала: ‘Твој тата је штеточина’, она се тукла: ‘Мој тата је добар’!). После татиног суђења живела је само једну годину (пре тога никада није боловала) и у току те године ниједном се није насмејала, увек је ишла оборене главе и старице су предсказивале: ‘Земљу гледа, брзо ће у њу’. Умрла је од запаљења моздане опне и на самрти је без престанка викала: ‘Где је мој тата! Дајте ми тату!’“ (Solženjicin 1988a: 318). У овом чувеном делу које је знатно утицало на то да многе апологете комунизма на Западу преиспитају своја уверења, помиње се и Николај Берђајев: „Ето, рецимо, од чланова кружока Берђајева су успели да створе судске марионете, али не и од самог Берђајева. Хтели су га одвући на какав судски процес, хапшен два пута, вођен је (1922) Ђержинском на ноћно саслушање... Берђајев се није понизио, није хтео да моли, он им је одлучно изложио религијска и природна начела која му нису дозвољавала да прихвати новоустоличену власт у Русији. Не само да су просудили да је за суд непотребан, већ су га и ослободили. Показао човек да има став!“ (Solženjicin 1988a: 106).

уверења и све идеологије (Берђајев 1994: 11). Тај главни марксистички мит је узрок марксистичке срџбе према религији. Антирелигиозни дух био је приметан у Марковом учењу и он је чинио његов унутрашњи патос и покретачки мотив. Стога је експеримент практичне примене марксизма, са унутрашњом неминовношћу, морао довести до антирелигиозне пропаганде и прогањања Цркве. Берђајев сматра да је марксизам у далеко већем степену супротстављен хришћанству него капитализму, јер иде на замену хришћанства. Марксизам у целини извире из капитализма и захваћен је његовим духом. Али марксистички социјализам има религиозне претензије и мрзећи религију жели да је замени. Он је својеврсна побуна земаљског, људског царства против Царства Божијег. (Берђајев 1994: 13-14). Нарочито је испуњено мржњом све што је Лењин писао о религији. Наспрам његове бруталности, Маркс делује као веома културан и префињен философски мислилац и писац. Лењин је учинио грубом Маркову идеју религије. Док је за Маркса проблем религије био проблем промене свести што је у вези са друштвеном борбом, за Лењина је проблем религије скоро искључиво проблем револуционарне борбе.¹⁵ Лењин је одређивао Бога као комплекс идеја које су настале због тога што је човек поробљен природом и класним угњетавањем. Након револуције је зато борба против религије стављена у исти ред са борбом против неписмености и крајњег сиромаштва. Иако је жестоко ударио по Цркви и вери, руски комунизам је и сам имао обележја вере, баш као и његова марксистичка основа, која наступа, по Берђајеву, као нова религија у атеистичкој форми. Руски атеизам, за Берђајева, није стање свести и став савести, већ је израз специфичне руске религиозности. Својевремено је још Достојевски предвидео да ће руски атеизам бити религијски феномен. Исто

15 „У почетку, када је Маркс био близак Фојербаху и левом хегелијанству, он је приписивао већи смисао религиозном проблему, и за њега је то било питање о револуцији свести. Али када је Маркс дубље ушао у револуционарни раднички покрет, за њега се религиозни проблем стопио са општим питањем о светској пролетерској револуцији. И мора се рећи, да не само Маркс, него и Лењин, у својим писанијима поводом религије, тврде да религиозни проблем јесте проблем промене свести, револуције спознаје, и не сматрају, да се он разрешава стрељањима, затворима, прогонима и присилом. Пракса руских комуниста је у том погледу унела промену у марксистичко учење и истакла посебну потребу за стрељањима, тамницама и насиљима, како код проблема религиозног, тако и код свих проблема. Антирелигиозна пропаганда комсомолаца у потпуности извире из основе марксистичког духа, али начини борбе, који се ту практикују, садрже у себи новину у поређењу са класичним марксизмом. Маркс још није знао и није предсказао, како ће се све остваривати, када ће марксизам почети да се остварује у пракси. Главна идеја марксизма о религији састоји се у томе, да ће при потпуној регулацији друштвеног живота, при нестанку класне експлоатације, религиозна вера природно ишчезнути, нестати из свести, као варка и самообмана. Она се појавила, као одраз одређених друштвених односа, и нестаће, када се ти друштвени односи промене“ (Берђајев 1994: 31-31).

тако, овај велики руски писац је генијално наслутио злокобну дијалектику атеистичког хуманизма у којој он неизбежно прелази у антихуманизам: „У првобитним изворима комунизма налази се појачано, доведено до егзистенције, осећање људскости. Али у последњим резултатима руског атеизма, у милитантном безбожништву које је дошло на власт, људскост се изродила у ново нечовештво. То је Достојевски предвидео“ (Берђајев 1989: 32).

Берђајев нема проблем да призна злоупотребе хришћанства током његове историје које су допринеле марксистичком поимању религије: „Али ми, хришћани, дужни смо да без страха признамо, да хришћанство, изобличено од људи у историји и прилагођено њиховим интересима, заиста даје повод за стварању теорије, да ‘религија јесте оруђе експлоатације’. Хришћанство, или још боље хришћани, заиста су често штитили богате и моћне света овог, стварно су оправдавали постојеће друштвено зло и неправду“ (Берђајев 1994: 14). Иако је религија током историје често била на страни богатих и моћних и тиме оправдавала социјалне неправде, то још ништа не говори о Богу, већ о слабостима оних људи који су тумачили наводну Божију вољу. Истина хришћанства не може бити класна, али може бити и било је класно изобличивање те истине. Злоупотребе у историјском хришћанству су довеле до тога да се социјалистички раднички покрет споји са атеизмом и марксизмом. Остварење социјалне правде преузеле су на себе снаге непријатељске хришћанству. Наспрам несавршенства историјског хришћанства стоји савршенство хришћанства откривено нам у Јеванђељу. Греси оних људи који себе одређују као хришћане не могу умањити узвишеност Христове личности и његовог учења. Да би ову своју мисао сликовито представио Берђајев прави аналогију са правдом, јер ако човек не извршава правду и изопачава је крив је он, а не правда (Берђајев 2002б: 487). Такозвани „неуспех хришћанства у историји“, који марксисти наводе као један од својих главних аргумената против хришћанске вере, Берђајев доводи у везу са човековом слободом и са отпором његове зле воље према Христовој истини.¹⁶ Човеку не

16 Ристо Тубић, преводилац најзначајнијих дела Лешека Колаковског на наш језик, у свом поговору за први том дела *Glavni tokovi marksizma* примећује следеће: „И док је хришћанство у официјелној интерпретацији оправдавало неподударност између постулата Христове науке и стварности поквареношћу људске природе која онемогућује реализацију Краљевства Божијег на земљи, марксизам је располагао теоријом дијалектичког развоја; позивањем на дијалектику развоја било је могуће са становишта друштвених циљева оправдати и реакционарне процесе, процесе у којима се повећава дистанца између актуалног и постулираног: идеали једнакости и слободе могли су се остварити, сходно таквој интерпретацији, борбом с егалитарним тенденцијама, односно све већим ограничавањем грађанских слобода. Позивањем на Маркове идеје, нпр. о заштравању класних супротности у прелазном периоду, о држави као апарату насиља и диктатури пролетеријата, те о насиљу као баби-

треба на силу наметати добро, јер хришћанство претпоставља слободу и подстиче човека на унутрашњу духовну борбу против зла. Бог хоће слободну љубав човека и не жели насилну победу правде. Стога се хришћанство не може силом остварити. Савршенство хришћанског учења се управо и види у том чувању људског достојанства. С друге стране, комунизам одриче слободу, јер одриче дух и хоће да оствари своју истину путем насиља. Њему је много лакше да ту своју истину оствари, али је цена тога страшна, јер је таква идеологија спремна да зарад апстрактног добра човечанства у недогледној будућности жртвује конкретног човека. У том присилном Царству Божијем на земљи не делује дух Христов, већ дух антихристов. Дакле, хришћанство не сматра да је могуће остварити Царство Божије без учешћа људске слободе, док марксизам, пак, мисли да ће будуће савршено друштвено уређење моћи бити остварено не само без Бога, него и без слободе човека, путем присилне примене марксистичких догмата у животу (Берђајев 1994: 2).

Марксизам се надахњује растом организоване власти друштвеног колектива над светом. Пре Маркса су многи изражавали мисли блиске економском материјализму и борби класа у историји, али је први он са генијалном оштрином изразио идеју да пролетеријат јесте месија, ослободилац и спаситељ човечанства. Он је надахнут не сажалењем према пониженом, сиромашном и немоћном пролетеријату, него дивљењем и обоготворењем моћног и богатог пролетеријата који господари светом. Такав снажни, владајући и организовани пролетеријат јесте земаљски бог, који треба да замени хришћанског Бога и сва застарела религијска уверења. Суштину марксизма, истиче Берђајев, не треба тражити на оној његовој објективно-научној страни која је окренута према развоју материјалних производних снага. Морална и религиозно-полетна страна марксизма повезана је са идејом светске мисије пролетеријата, са класном борбом и апсолутном праведношћу до које ће та борба да доведе. Аспект марксизма који се радује будућем социјалистичком друштву и великој мисији пролетеријата нема ништа заједничко са науком, то је вера. Ту је реч о религиозној идеји, јер су Марксов пролетеријат и његово савршено социјалистичко друштво „невидљиве ствари“, одн. предмет вере.¹⁷ Сама по себи теорија економског материјализма не би

ци сваке револуције и сл. – могла се оправдати свакидашња политика терора и репресивних мера...“ (Tubić 1980: 511).

17 Свети апостол Павле у својој новозаветној посланици Јеверејима описује веру на следећи начин: „А вера је основ свега чему се надамо, потврда ствари невидљивих“ (Јевр. 11, 1). Познати критичар марксизма Ремон Арон истиче да је комунизам био пре свега опијум за

била у стању да укључи ентузијазам, то би била само једна од многих научних хипотеза. Оно што буди ентузијазам је Марксдова вера у његовој идеји месијанског позива пролетеријата (Berdyaeв 1966: 63-64). Међутим, Марксов пролетеријат није емпиријска радничка класа коју запажамо у стварном животу. То је митска идеја, а не објективна стварност.¹⁸ Комунизам је немогуће, сматра Берђајев, разумети ако у њему видимо само социјални терен. Страствени тон антирелигијске пропаганде у совјетској Русији може се схватити само ако се комунизам схвати као религија која тежи да заузме место хришћанства. Само религију карактерише тврдња да поседује апсолутну истину; ниједан политички или економски покрет то не може тврдити (Berdyaeв 1966: 83).

Упоредјујући хришћанство и комунизам Берђајев истиче да треба поредити идеал са идеалом и праксу са праксом. Комунизам се попут хришћанства може правдати тиме да је у пракси било много злоупотреба. Међутим, Берђајев скреће пажњу на то да је очигледна заблуда на тај начин поистовећивати комунизам и хришћанство. У Јеванђељима, учењу Цркве, житијама светих може се наћи блага вест о доласку Царства Божијег, љубав, кротост, самопожртвовање, служење ближњем, чистота срца. Тамо нема насиља, злобе, освете, мржње, користољубља. Код Маркса, који је засновао комунизам у теорији, може се наићи на проповедање насиља, мржње једне класе према другој, позив на освету и борбу за своје интересе. Тамо нећемо наћи ништа о љубави, самопожртвовању, кротости и духовној чистоти (Берђајев 2002б: 483). Религија социјализма је уништење човека, јер она започиње негацијом чињенице да је човек чедо Божије: „Суштину хришћанства чини љубав према ближњем, према човеку. Суштину марксизма чини одрицање и љубави према Богу и љубави према човеку. Марксизам не поштује ни Бога, ни човека – он Бога потпуно негира, а према човеку је немилосрдан, као према средству и оруђу, он воли само будуће социјалистичко

интелектуалце. У појави комунизма религија се први пут одлучно спустила на земљу не изгубивши притом ни зрнце своје парадоксалности (Riklin 2010: 62).

18 Берђајев је порекло ове Марксове идеје објашњавао на следећи начин: „Али најважнији аспект Марксовог учења који се односи на месијанско позивање пролетаријата је чињеница да је он применио на пролетаријат карактеристике Божјег избраног народа. Маркс је био Јеврејин; напустио је веру својих очева, али месијанско очекивање Израела остало је у његовој подсвести. Подсвест је увек јача од свести, а за њега је пролетеријат нови Израел, Божји избрани народ, ослободилац и градитељ земаљског царства које тек треба доћи. Његов пролетерски комунизам секуларизован је облик древног јеврејског хилијазма. Изабрана класа заузима место изабраних људи. Немогуће је доћи до таквог појма науком. То је идеја религиозне врсте. Овде имамо саму срж комунистичке религије“ (Berdyaeв 1966: 69-70).

друштво, једино социјални колектив“ (Берђајев 1994: 26). Комунизам је нечовечан, јер порицање Бога води порицању човека. Такав је коначни резултат порицања Бога, његове слике и лика у човеку. Сви негативни аспекти комунизма произилазе из тога. То је социјална идолатрија. Одбацавање живог Бога увек води стварању лажних богова. Социјални колектив који прима божанске почести ступа на место и Бога и човека. У основи ове промене свести се налази искуство побуњеног роба који се свети, а не сина. За Берђајева је социјализам царство људи који су уобразили да су богови: „Човекова хришћанска свест о томе да је син Божији не може водити социјализму, та оплемењена свест је неспојива с класном мржњом. Социјализам посеже на слободу људског духа, на човеково право прворођеног бића; он му нуди блаженства ако се одрекне права *прворођеног*, он нам обећава потпуну рационализацију друштвеног живота само ако се одрекнемо мистичних основа тог живота“ (Берђајев 2001: 156).

Социјалистички хуманизам, који обухвата многе социјалистичке и комунистичке покрете, је утемељен на атеистичком светоназору. Према Берђајеву, дијалектика сваког атеистичког хуманизма неизбежно води ка његовом преласку у антихуманизам, јер ако се изгуби вера у Бога не може се више веровати ни у човека. Такав хуманизам је изникао из хришћанства и преузима неке његове вредности без прихватања самога Христа.¹⁹ Суштинску разлику између социјализма и хришћанства Берђајев види у разлици између доживљавања другог човека као друга и као брата. Брат у брату поштује лик људски у којем види лик и подобије Божије и сједињује се са њим у духу љубави. Друг у другу не поштује човека већ класу, економску категорију и уједињује се са њим на темељу заједничких материјалних интереса. У том смислу када се упореди социјалистички идеал са хришћанским јасно се види да братство није могуће у природном поретку, већ у поретку милости и благодати Божије. То значи да истинско братство међу људима није могуће изван Христа и Његове благодатне љубави. Светско значење социјализма Берђајев је видео у томе што ставља човечанство пред дилему или или: „или уједињење и братство људи у Христу или уједињење и другарство људи у антихристу“ (Берђајев 2002г: 282).

19 Познати амерички познавалац комунизма Ричард Пајпс указује на веома раширено, али нетачно схватање да су и социјализам и комунизам модернизоване световне верзије хришћанства. Он наводи мишљење познатог руског филозофа из деветнаестог века Владимира Соловјова који је указао на разлику између ова два учења која је у томе што је Господ Исус Христос говорио да се одрекну своје имовине, а социјалисти и комунисти желе да имовину одузму од власника. Исус никада није инсистирао на сиромаштву, Он је само саветовао да је сиромаштво пожељно зато што олакшава пут ка спасењу (Рајпс 2004: 14).

Берђајев је сматрао да није случајно то што се епоха капитализма поклопила са напуштањем хришћанства и слабљењем хришћанског духовног идеализма. Економски живот у капиталистичким друштвима није подвргнут неком вишем религијском и моралном принципу (Berdyayev 1966: 51). Пред капиталистичким светом, који је био велика новина у социјалној структури човечанства, хришћанство се збунило и није знало како на њега да реагује. Оно је делом побегло од капитализма а делом му се прилагодило. Не може се порећи жалосна чињеница да су сами хришћани у буржоаском периоду историје дали доказ о много мањој енергији и моћи самопожртвовања од комуниста. Ликови великих светитеља и аскета били су гурнути у далеку прошлост.²⁰ У односу на такво декадентно псеудохришћанство које је прилагођено интересима буржоаске епохе марксистичка критика је умногоме била у праву. Међутим, марксизам одбацује вечну хришћанску истину да се добро не може остваривати злим средствима: „Проблем борбе класа је не само неизбежан социјални и економски, већ и етички проблем. Али потребно је да се не мешају, већ да се критички разликују етичка и економска тачка гледишта. Маркс је помешао обе тачке гледишта у својој теорији вишка вредности и теорији класне борбе; он је етизирао економију и економизирао етику. Сам Марксов марксизам носи демонски карактер, он сматра да је зло једини пут за добро, а згушњавање таме једини пут за светлост. Братство, једнакост и сарадња међу људима рађа се, по њему, из зависти, злобе, мржње, освете, а ослобођење долази преко насиља и принуде. У њега зло дијалектички прелази у добро, тама у светлост. Зло у капиталистичком друштву мора да се увећава, да би се омогућило добро у социјалистичком друштву“ (Берђајев 1936: 27-28). Комунизам је растрзан фундамен-

20 Берђајев је веома поштовао поједине светитеље као борце за социјалну правду у своје време: „Св. Јован Златоуст стајао је на висини социјалног питања свога времена и његова проповед одговарала је социјалној стварности. Он је чак био врло близак комунизму, мада је то био комунизам некапиталистичке епохе“ (Берђајев 1936: 71). У том смислу Берђајев запажа следеће: „Смерност је наравно унутрашње сакривено духовно дело на духовном путу сваког човека, али смерност никако није покорност пред социјалном неправдом. Нико не значи да постићи духовну смерност у хришћанском смислу значи да се човек смирило пред социјалном неправдом. Страшно је, најзад, и то што су хришћанска свест, хришћанска социјална категорија мисли и сам језик Цркве јако заостали за социјалном стварношћу и за оним што се догодило у свету. Некад су учитељи Цркве били потпуно на висини са социјалном стварношћу свога времена, они су стваралачки покушали да одговоре на њене захтеве. На пример, такав је био св. Јован Златоуст. Тако је било у Средњем веку: социјални језик Цркве одговарао је социјалној стварности и оним процесима који су се у њој догодили. Али сад, у нашој епохи, социјално мишљење и социјални језик Цркве постали су архаични и не одговарају никаквој реалности, као да хришћани не живе у свету који их окружава“ (Берђајев 2002д: 414).

талном контрадикцијом; инспирисан је великом идејом реконструкције све-та; она подстиче огромну енергију код људи и испуњава их ентузијазмом, а истовремено ствара сиви, туп земаљски рај, царство бирократије у коме ће се све рационализовати и неће бити више мистерије и вечности. Испоставља се да је економија једина човекова делатност; изван ње више нема живота, нити једног бића. Смртни ударац се задаје великим идејама о Богу и човеку и са њима пада цео садржај људског живота, свводећи све само на економију и техничку науку (Berdyayev 1966: 82).

Процеси хуманизације и ослобођења у социјалном животу људи постали су могући само захваљујући благодатном утицају хришћанства на човечију душу. У погледу унутрашњег духовног живота људи хришћанство је увек радило своје дело, али је удес хришћана у периоду нове историје у томе што су на социјалном и културном плану све радили са великим закашњењем онда када је већ много тога било урађено од стране људи који су били антагонистички расположени према хришћанству: „Хришћани су то урадили кад се већ остварила нова стварност, кад се морало живети у новој стварности и кад се морао одредити хришћански став према тој стварности“ (Берђајев 2002д: 413). Хришћанство није своју истину поставило у потпуну животну праксу. Стога се комунизам појавио као казна и подсетник, али и као изопачење хришћанске истине. Нема смисла супротстављати се комунизму идејама; то се може учинити само са религиозним стварностима. Читава будућност хришћанских друштава зависи од тога да ли хришћанство или, боље речено, хришћани одлучно одустају од подржавања капитализма и социјалне неправде, од тога да ли хришћански свет треба да делује у име Бога и Христа, да спроведе у праксу правду коју комунисти уводе у име безбожног колективитета, односно земаљског раја.

Постоје апсолутне вредности које хришћанство не може напустити и које нису социјалног порекла, али се испољавају у социјалном животу. Такве вредности су: безусловна вредност човечје личности као духовног центра живота, слобода духа, слобода савести, слобода мисли и стваралаштва (Берђајев 1936: 38). За Николаја Берђајева хришћанство је једина основа на којој се може наћи решење за болни сукоб личности и друштва које комунизам решава у корист друштва које у потпуности руши личност. Хришћанство треба да прихвати све што је истинито у комунизму и одбаци све што је лажно. Постваривању људи у капитализму и понашању према човеку као према материјалном предмету немогуће је противставити материјализам, већ само персонализам, који види свуда живе личности које не могу при-

стати да буду ствари и средства. Не бори се против постваривања људи класа, већ живи човек. Пролетеријат може да створи нови и најекстремнији облик постваривања људи. Само постојање класа је већ постваривање људи. Марксизам диже устанак против капитализма, али он је његово дете и на њему је утиснут кобни печат материјалистичког духа капитализма. Не материјалистичко, већ хришћанско схватање света противи се постваривању људи.

За најбитније задатке које поставља савремена социјална стварност пред хришћанску свест нема готових хришћанских решења. Према Берђајеву, то су следећи проблеми: како савладати капитализам, како да се техника искористи за ослобођење а не за заробљавање човековог духа и проблем нове организације рада и радника заједно са проблемом светског регулисања економског живота. Према тим проблемима хришћанство мора да одреди свој став и мора ове проблеме решавати са стваралачком и просветљеном снагом којом ће моћи извршити трансформацију света. Без просветљене и одуховљене снаге хришћанства свету прети не само спољашња него и унутрашња духовна катастрофа. С друге стране, хришћанству прети опасност да изгуби свој светски значај и да постане маргинално без активне снаге у свету. Све то у целини зависи од одређености хришћанског става према социјалном питању (Берђајев 2002д: 416-417). Хришћанство нема, за сва времена јединствен социјални систем. Берђајев је у тој чињеници видео снагу хришћанства, јер то значи да је социјално стваралаштво остављено човековој слободи. Хришћанин не само да може него и мора учествовати у стваралачком социјалном процесу.

Берђајевљев предлог за друштвено уређење је персоналистички или хришћански социјализам који повезује личност и друштвени принцип. За разлику од комунизма хришћански социјализам не жели само спољашњу промену друштва већ унутрашњу, духовну, коју може извести само човек нове духовности. То значи да је та промена везана за човекову личност и принцип неједнакости, а не за комунистички колектив у којем су избрисане све индивидуалне разлике. Суштину Берђајевљеве социјалне философије чини примат човекове личности над друштвом. Социјална правда је за њега правда према личности и у односу према личности. Да би социјализам имао сврху, мора бити подвргнут религиозним начелима: „Берђајев предлаже једну нову форму социјализма, инспирисан хришћанством које духовне вредности претпоставља економским и материјалним, у којем ће се ценити човекова личност, његово достојанство и слобода“ (Марјановић 2010: 220).

За време Берђајевљевог живота комунизам је био у сталном успону. Један од најдубљих разлога за успех марксистичке идеологије он је видео у неуспеху хришћанства да оствари социјалну правду. Комунизам је, стога, подсећање на неизвршену хришћанску обавезу, јер су хришћани требали да остваре социјалну правду и у том случају не би победила лаж комунизма. Берђајев је, као хришћански мислилац, у то време снажно критиковао марксизам из перспективе сопственог искуства и хришћанске философије. Данас смо сведоци да је у својој критици марксизма и комунизма многоме био у праву. Не мање снажно он је критиковао историјско хришћанство и Цркву. Да би хришћанство успешно остваривало своју мисију у свету оно мора да буде аутентично. Верујемо да је Берђајев, поред све критике коју је упућивао Цркви (која је неретко била оправдана, али понекад и претерана), заправо то желео. У наше време када Цркву неретко критикују они који се не осећају њеним члановима и који су равнодушни према њој, критика таквих њених чланова какав је Берђајев има велики значај, јер добронамерна и конструктивна критика доприноси томе да црквени живот буде квалитетнији. Берђајевљева мисао о интеракцији хришћанства и марксизма плени својом неискључивошћу, објективношћу, искреношћу и осећајношћу. Марксизам дефинитивно представља један од највећих изазова за савремену хришћанску мисао. Мисаони увиди Николаја Берђајева дају одличан подстицај за дубоко осмишљавање ове сложене проблематике, али и за опрез и чување од могућих злоупотреба са обе стране на које нам је он својим животом и философијом снажно указао.

Литература

- Бердяев, Николай (1931). *Русская религиозная психология и коммунистический атеизм*, Paris: YMCA PRESS.
- Берђајев, Николај (1936). *Хришћанство и класна борба*, Београд: Издавачка кућа Јеремија Ј. Целебцић.
- Berdyayev, Nicolas (1966). *The Russian Revolution*, Michigan: The University of Michigan Press.
- Берђајев, Николај (1989). *Izvori i smisao ruskog komunizma*, Београд: Књижевне новине.
- Берђајев, Николај (1994). *Марксизам и религија*, Смедеревска Паланка: Центар за културу Паланка.
- Берђајев, Николај (1998). *Самосознаја: покушај аутобиографије*, Београд: Zepher Book World.
- Берђајев, Николај (2001). *Философија неједнакости: писма о философији друштва ујужена људима који ме не воле*, Београд: Бримо.
- Берђајев, Николај (2002). *Смисао историје: ојлед о философији човекове судбине*, Београд: Бримо.
- Берђајев, Николај (2002). „Оузвишености хришћанства и недостојним хришћанима“, у исти (2002), *Човек и машина: изабрани есеји и чланци*, Београд: Бримо, стр. 478-494.
- Берђајев, Николај (2002). *Царство духа и царство ћесара*, Београд: Бримо.
- Берђајев, Николај (2002). *Егзистенцијална дијалектика божанској и људској*, Београд: Бримо.
- Берђајев, Николај (2002). „Хришћани пред савременом социјалном стварношћу“, у исти, (2002), *Човек и машина: изабрани есеји и чланци*, Београд: Бримо, стр. 413-418.
- Берђајев, Николај (2016). „Из психологије руске интелигенције“, у исти (2016), *Духовна криза интелегенције*, Београд: Логос.
- Јовановић, Љиљана (1991). „Време и идеје“ предговор у Василије В. Зјењковски, *На прају зрелости: разговори са младима о њихањима њолности*, Београд: Орао.
- Kolakovski, Lešek (1980). *Glavni tokovi marksizma*, Том I, Београд: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Kolakovski, Lešek (1982). *Glavni tokovi marksizma*, Том II, Београд: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Kolakovski, Lešek (1985). *Glavni tokovi marksizma*, Том III, Београд: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Lowrie, Donald A. (1960). *Rebellious prophet: A life of Nicolai Berdyayev*, New York: Harper & Brothers.
- Марјановић, Владимир (2010). „Хришћански социјализам Николаја Берђајева“, у Јелена Јабланов Максимовић (ур.) (2010). *Хришћанство и демократија између аниационизма и мојћности: зборник радова*, Београд: Фондација Конрад Аденауер, стр. 195-231.

- Nešković, Ratko (1989). „Berđajev i oktobarska revolucija“, *Politička misao*, Vol. XXVI, No. 1, str. 163-176.
- Нови Завѣи* (1997). Београд: Свети Архијерејски Синод СПЦ.
- Пајпс, Риџард (2004). *Komunizam: kratka istorija*, Београд: Alexandria Press.
- Риклин, Милаил (2010). *Komunizam kao religija: intelektualci i Oktobarska revolucija*, Запрешић: Fraktura.
- Солџеницин, Александар (1988). *Arhipelag gulag 1918-1956: pokušaj književnog istraživanja I - II*, Београд: Rad.
- Солџеницин, Александар (1988). *Arhipelaggulag 1918-1956: pokušaj književnog istraživanja III – IV*, Београд: Rad.
- Солџеницин, Александар, (1988), *Arhipelaggulag 1918-1956: pokušaj književnog istraživanja V – VI – VII*, Београд: Rad.
- Спинка, Matthew (1950). *Nicolas Berdyaev: Captive of Freedom*, Philadelphia: The Westminster Press.
- Србуљ, Јован (прир.) (2016). *Бићу їи оїац, и буди ми чего: Свеїи и їраведни Алексеј Мечов, баћушка московски љубвеобилни: живоїоїис и їоуке*, Београд: Образ светачки.
- Тубић, Ришо (1980). „Izmedju klasičnog marksizma i njegovih funkcija kao političke ideologije“, pogovor u Lešek Kolakovski, *Glavni tokovi marksizma*, Tom I, Београд: Београдски издавачко-графички завод, str. 505-533.

Nenad D. Plavšić

Elementary School "Miroslav Antić", Palić

nenadplavsic@gmail.com

CHRISTIANITY AND MARXISM IN LIFE AND PHILOSOPHY OF NIKOLAI BERDYAEV

Summary

The most read Russian philosopher Nikolai Berdyaev went through the conceptual path from Marxism, over idealism to Christianity. He was in prison four times and was prosecuted twice because of his ideals. Initially he was imprisoned and prosecuted because of his Marxist ideas and later because of his Christian beliefs. Although he dismissed the Marxist worldview he kept a special sensitivity towards Marxism all his life. For this reason his criticism of Marxism as a secular religion, from the perspective of his own experience and Christian philosophy, became well known for its inner invasion into Marxist theoretical thought and practice. By accepting Christian worldview Berdyaev did not consider that he presents the official teaching of the church and he viewed himself as a free Christian thinker. He was in a critical mood on many aspects towards historical Christianity and the church. His honest and open critical insight can contribute to a better quality of church life. In relation towards Marxism, the life and thought of Nikolai Berdyaev give a powerful incentive for a serious, tolerant dialogue of the contemporary Christian thought with this influential philosophical way and political ideology.

Keywords: Berdyaev, Christianity, Marxism, Communism, Socialism

Далиборка Вукасовић
Основна и средња школа „Петро Кузмјак“
Руски Крстур
vukasovicdaliborka@gmail.com

УДК: 141.4 Ниче Ф.

Прегледни рад
Датум пријема: 27. 8. 2020.

НИЧЕ: „ОДНОС БОГА И ЧОВЕКА“

Резиме

Човек у свом постојању промишља о ономе шта он јесте и шта би требао да буде, у свету у којем је изазван по својој бици да ствара самој себе. Остварење самој себе је изазив ка изражењу смисла у промишљању елемената света од којих је сачињан и он сам. Пути ка самој себи и свету јесте релација, однос којим човек потврђује својим постојањем да јесте метафизичко биће иј. биће трансцендентно, коначно и бесконачно, садашње и будуће, дато и задато, духовно и телесно. Ниче сачињан у „судбину“ будућеј човека савременој свету, промишља „дух времена“ заједно хришћанске цивилизације у односу човека и Бога.

Кључне речи: *Бој, човек, метафизика, чулно, најчулно, вредности, време, нилизам, историја.*

Св. Јован Превечна: Пророк је онај ко се крије и умањује, да би се јавио и узвисио Христос, онај ко својим животом, са оним што је већ ирисујно у њему, објављује Оно ко долази и благовести оно у шта је свет позван да се преобрази, иј. Царство Божије.
(Јн.3,30, Мт.3,2,11)

Човек као умно биће јесте уједно и биће метафизике, чију бит потврђује и доказује у мишљењу и оном мишљеном. Метафизика даје лет мишљењу да се отргне у слободу промишљања смисла самог постојања човека, света и свега створеног у стварности. Ниче у свом мишљењу мисли човека у метафизици постојања, тражећи смисао и вредност унутар његовог бића које је не само дато у историји духа времена којем нужно припада већ жели досегнути оно вечно што човек промишља а то је ко је он сам? Питање „ко сам“ имплицира метафизичку, онтолошку поставку од које све почиње и у којој се све враћа у виду одговора било да је изречен или прећутан. Цикличност је кључ поимања Ничеове метафизике у неминовности сусрета микрокосмоса и макрокосмоса, вечног и коначног, чулног и натчулног у неминовности времена у којем све биствујуће бива. Бити у време-

ну којим је ограђено, омеђено све што јесте подразумева осврт ка ономе што је било и што ће опет бити у вечном враћању истог. Време јесте димензија свег постојећег којем Ниче хита у сусрет својим промишљањем, храбро најављујући и будуће време које још није дошло и за које човек као крхко биће још није спреман. Ниче јесте пророк свог времена за време будуће, кроз лице нихилизма који објављује, одсликавајући као нико пре њега историјско кретање Западне Европе. Човек је обавијен плаштом нихилизма који прекрива, обухвата, прображава његове стваралачке снаге. Човек као креатор реалности којој припада у њој самој не налази испуњење, актуализацију себе самог. Ниче, промишља човека у времену нихилизма где је и ток метафизике нихилистички чију презентност представљају речи: „Бог је мртав“. Да би се спознао човек мора се спознати Бог као његов творац, човек мора поћи ка Господу и у тражењу лица Господњег сам Господ му се открива. Човек је призван да спозна и зна истину свога постојања кроз однос Бога – Онога који јесте.

„А Господ рече Мојсију: ја сам онај што јест. И рече тако ћеш казати синовима Израилевијем :који јест, он ме посла к вама“ (Друга књига Мојсијева, гл. 2, 3). У том јест Господ потврђује себе човеку и човек себе Господу, где се одиграва, успоставља веза односа између Творца и његове творевине тј. човека који је створен по обличју Божијем. Веза односа Бога и човека се нужно намеће као доминанта у којој човек као створено биће проналази своје „ја“, постаје свестан свог божанског идентитета. Мисао о Богу је стара колико и човек сам, покушавајући да проникне у смисао свог постојања у свету у којем „јесте“ он и Бог. Ван света и ван човека, Бог не може бити Бог овог света и овог човека, али ни свет не може бити свет – ван Бога (Шмеман, 2009 :8). Градећи однос са Богом, човек гради и однос према самом себи, другима, свету. У заједници са Богом који му предаје у власт целокупну створену творевину тј. свет, човек је господар по милости, љубави Божијој, дато му је да „влада“ светом. Човеку је дата власт да преобрази свет по мери свога бића и учини га својим. Свет јесте свет човека у којем бива дајући му смисао, значење чинећи га својим кроз културу, уметност, науку.. Однос Бога и човека јесте акт слободе и љубави који се остварује у заједници времена овог света и наставља у вечности. Хришћанство је темељ Европске цивилизације на којем је поникла и на којој се темељи њен идентитет. Наиме, немогуће је мислити и појмити биће европског човека ван хришћанства које јесте референтни оквир од којег полази Ниче градећи

на њему својствен, аутентичан начин приказ човека, света кроз доминантну улогу односа Бога и човека.

У делу „ Тако је говорио Заратустра“ кроз речи „Бог је мртав“ Ниче описује динамику односа Бога и човека: „ Али он је – морао умрети: гледао је очима које су све виделе – видео је човекове дубине и поноре, сву његову притајену срамоту и ружноћу. Његово сажаљење није знало за стид : увлачио се у моје најпрљавије кутове. Тај најрадозналији, пренаметљиви, пресажаљиви морао је умрети. Увек је видео мене, таквом сведоку сам хтео да се „осветим“ – или сам да не живим. БОГ КОЈИ ЈЕ СВЕ ВИДЕО, ПА И ЧОВЕКА ТАЈ БОГ ЈЕ МОРАО УМРЕТИ? ЧОВЕК НЕ ПОДНОСИ ДА ТАКАВ СВЕДОК ЖИВИ“ (Ниче, 1989: 330).

Господ говори човеку: Ја сам пут, истина и живот (Јн.14,6). Бог се отвара човеку кроз истину свог постојања који јесте пут, истина, живот. Сустрет Бога и човека могућ је једино кроз отвореност ка истини, Бог и човек пребивају у истини свог постојања. Бог спознаје човека као и човек Бога, у поменутом дијалогу Ниче каже „Бог који је све видео“ присуство Божије је нужност човековог постојања које проналази потврду у виду сведока који зна све о човеку. Наиме, човек је огољен у истини онакав какав јесте у коначности, несавршености... Тешко је бивати у истини са Богом, однос, заједница Бога и човека мора бити прекинута, човек остаје сам са истином о ономе шта он јесте. Бог у срцу човековом мора да умре, однос Бога и човека више није разина постојања у којем човек градећи однос с Богом гради и однос према другима, свету. Бог је мртав и започиње ново раздобље у времену и историји људског мишљења, постојања а то је нихилизам.

„Бог је мртав! Бог остаје мртав! И ми смо га убили! Како да се утешимо, ми убице над убицама? Најсветије и најмоћније што је свет до сада имао искрварило је под ударцима наших ножева – ко ће са нас обрисати крв? Којом водом да се оперемо? Није ли величина тог чина превелика за нас? Не морамо ли и сами да постанемо богови како бисмо се показали достојни тог чина? (Хајдегер, 2000: 168).

Човек више не тражи истину, смисао свог постојања кроз Божије постојање и истину. „Познаћете истину и истина ће вас ослободити“ (Јн. 8: 30-32). Вечна истина и у њој садржана слобода која је чинила стожер човековог битисања губи смисао, сам губитак смисла, поверења у вечне истине по Ничеу јесте нихилизам којем претходи „смрт Бога“. О нихилизму Ниче говори као о „догађају“ који најављује ново време и новог човека у времену, кретање од богоцентричности ка човекоцентричности од Богочовека ка човеко-

бога. Човек у доба нихилизма не жели заједницу, однос са Бог чак штавише жели Његову смрт, човек је тај који „убија“ Бога. Као сведок протока времена у историји битисања човек може самом себи поставити питање: „Није ли заједно са Богом умро и он сам тј. човек?“. Нихилизам не најављује само смрт Бога већ и човека из тога разлога мора се родити нови човек тј. „натчовек“ – човек мора сам себе да „превазиђе“.

Ниче каже: „Ја желим људе да научим смислу њиховог бића: а то је натчовек“ (Ниче, 1989: 51). Човек мора наново да дефинише сам себе, да пронађе смисао свог бића, постојања да пронађе одговоре ко је он сам. Човек да би био човек мора да постане „натчовек“ да роди самог себе за виши смисао свог битисања за ново време и почетак у којем не живи „стари човек“ већ „натчовек“.

Ниче схвата натчовека на следећи начин: „Натчовек је смисао Земље. Ваша воља нека каже: натчовек нека буде смисао Земље! Преклињем вас, браћо, останите верни Земљи и не верујте онима који вам говоре о надземаљским надама! (Ниче, 1989: 44).

Смисао свог постојања човек гради у односу на „земљу“ и земаљска добра, својом вољом човек је градитељ себе и света. Човек своје срце не оставља на олтару Бога Живог већ срцем тражи смисао и ново назначење. „Некад је огрешење о Бога било највеће огрешење, али Бог је умро, а са њим су умрли и ови грешници. Грешити се о Земљу сад је најстрашније, и утробу недокучивог поштовати више него смисао Земље! (Ниче, 1989: 44). За живот света у којем човек да би био човек мора постати „натчовек“ – „човек је биће разапето између животиње и натчовека – уже над провалијом“ (Ниче, 1989: 46). Човек је уже, биће трансцендетно које је разапето између онога шта јесте и шта би требао да постане. Одрицање од Бога и Његово одсуство из света значи ослобађање човека који свом постојању даје одлике свемоћи тј. вољи за моћ која је бит натчовека. У својој свемоћи, самодовољности, самообожења у виду науке, културе које воде рационалистичком и технократском начину живота презентује се воља за моћ ка овладавањем, покуравањем света, човек бива побеђен од самога себе.

Исцртавајући гривуљу своје самодовољности и самообожења, човек открива да је сам и беспомоћан. Пошто је сам, „тешко њему кад падне, јер нема другог да га подигне“ (Карадамакис, 2005: 25). Крст постојања човек носи сам у невољи, патњи његова бол постаје само његова јер његове очи нису упрте у небо него у земљу. Човек више не верује у Бога него у свој разум који му омогућава прогрес у научном, моралном, политичком аспек-

ту. Човек нужно постаје биће једне димензије реалности осликане у земљи и наивној вери у људски разум и прогрес стога Ниче каже: „У неком забаченом углу васељене разасуте међу многобројним сјајним сунчаним системима постојала је једном звезда на којој су досетљиве животиње изумеле сазнавање. Био је то најохолији и најлажљивији минут „светске повести“... (Ниче, 1984: 74). Човек тежи апсолутном, тоталном знању које у својој бити је очишћено од метафизике и њених принципа. Научно знање које је применљиво у овладавању природе добија примат чија утилитаристичка сврха креира смисао човековог постојања. Метафизика је одувек била и остала одговор на питања постојања, смисла, истине о човеку и свету, са смрћу Бога, натчулног света уједно су занемарени и одговори на „велика питања“. Вертикала човековог бивања је сведена на хоризонталу утилитаризма који постаје човеков смисао.

„У суштини, сви проблеми су садржани у проблему човека, и сва решења у решењу проблема човека“ (Карадамакис, 2005: 29). Човеку је иманентна вера у Бога и једино човек као словесно биће поседује могућност ступања, остваривања заједнице са Богом, једино човек зна да Бог јесте тј. да Бог постоји. С друге стране једино је човек способан да се одрекне заједнице са Богом и да негира његово постојање. Од човека и његове воље зависи дал ће бит син Божији и остварити подобје Божије које је плод живота по Христу и заједнице с Њим или не, којем царству ће се приклонити земаљском или небеском. „Бог самостално прилази човеку, док човек оставља усамљеност и среће Другог.. На подстицај Божији и Његово куцање (Отк. 3,20) одговара пажња човековог бића, како би се поклонили Посетиоцу и сео заједно са Њим за трпезу Његове вечере“ (Карадамакис, 2005: 55). За човека не постоји заједница, однос који је трајнији од односа са Богом који је вечан. Господ од човека захтева преображај у личном односу са Њим, да човек палу природу замени боголиком тј. да постане Бог по благодати. Ниче најављује нихилизам где старо треба да буде замењено новим да старе вредности буду преврендоване новим, да воља за моћ афирмише, постиче човека ка његовом преображају у натчовека. Можемо поставити питање није ли Ничеов натчовек афирмација човека у техничко – технолошком добу којем припадамо и није ли воља за моћ преточена у технику која господари како човеком тако и природом. Није ли човек заборавио на метафизичка питања о Богу и смислу и свој смисао нашао у виртуелном свету. Није ли виртуелан свет продукт преврендовања старих вредности и смисао нове стварности. Човек у добу технике постаје роб и господар технике саме која јесте пут ко-

муникације и односа са другима. Техника не само да креира човекову стварност већ и контролише. Техника и њена примена постају императив прогреса и моћи пред којом човек постаје немоћан.

Закључак

Ниче јесте филозоф који кроз промишљање односа човека и Бога најављује будућност која не може ни постојати без поменутог односа. Бог и човек, Творац и слуга, Отац и син, Господар и роб јесу референтни оквир разумевања човека и његовог постојања као и света без обзира на афирмацију или негацију. „Велико је о Богу говорити, а још веће себе очистити Богу“ (Карадамакис, 2006: 55).

Литература

- Ниче, Ф.(1989). *Тако је говорио Заратустра*. Београд: Бигз
- Ниче, Ф.(1983). *С оне стране добра и зла*. Београд: Графос
- Дејв, Р. (2002). *Ниче и њостимодернизам*. Београд: Есотериа
- Кубурић, З. и сарадници (2001). *Филозофија – проблемски присијуи*. Нови Сад: Филозофски факултет
- Карадамакис, М. (2005). *Православна духовносћ*. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар
- Шмеман, А. (2009). *За живоји свејша*. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар
- Хајдергер, М. (2000). *Шумски њушеви*. Београд: Плато

Daliborka Vukasović

Primary and Secondary School “Petro Kuzmjak”

Ruski Krstur

vukasovicdaliborka@gmail.com

NIETZSCHE: “RELATIONSHIP BETWEEN GOD AND MAN”

*St. John the Baptist: A prophet is one who hides
and diminishes, to appear and exalt
Christ, the one who with his life, with that
is already present in him, announces the One
who comes and announces what the world is
called to transform, that is the Kingdom of God.
(John 3:30, Matthew 3: 2,11)*

Summary

In his existence, man thinks about what he is and what he should be, in a world in which it is called by its very essence to create itself. Self-realization is a call to seek meaning in the contemplation of the elements of the world which he himself is woven into. The path to oneself and the world is a relation, a relation which man confirms his existence that he is metaphysical entity. So there will be transcendence, finite and infinite, present and future, given and ordered, spiritually and physically. Nietzsche wondering about the “fate” of the future man of the modern world, contemplates the “spirit of the times” of Western Christian civilization in the relationship of man and God.

Keywords: *God, man, metaphysics, sensory, supersensible, value, time, nihilism, history*

Božidar Prgonjić

Newbold College of Higher Education, UK
prgonjić@gmail.com

UDK: 141.4 Хик Ц.

27-184.3 Хик Ц.

Pregledni rad

Datum prijema: 14. 6. 2020.

CRITICAL ASSESMENT OF JOHN HICK'S VIEW OF THE PROBLEM OF EVIL

Summary

In this essay John Hick's view of the problem of the evil will be critically assessed and presented. His positive attitude towards the concept of the evil as God's tool to improve humans has caused significant challenges in the traditional Christian understanding of the evil. Should Hick's argumentation have weight, it would mean a fundamental change of the traditional Christian view of the problem of the evil.

Key words: *Christianity, Religion, Soul-making Theodicy, Evil, John Hick*

Introduction

John Hick's view of the problem of evil, which deviates significantly from traditional one, caused considerable animosity between the two approaches at the end of the 20th century.¹ He thinks that evil is not the result of human fall. For him, evil is God's tool in the human process of maturation with the final aim of perfection as God likeness.²

The aim of this essay is to present Hick's view of the problem of evil and elaborate his main arguments. In addition to Hick's other works, the main source for his view is his book *Evil and the God of Love*³ in which he extensively presented his views.

The significance of this essay is the elaboration of the main arguments of Hick's views and to find out if they stand. In the case that they have weight, it means that the whole traditional Christian view of the problem of evil must fundamentally change.

1 James Spiegel, "The Irenaean Soul-Making Theodicy," in *God and Evil: The Case for God in a World Filled with Pain*, ed. Chad V. Meister and James K. Dew (Downers Grove, IL: IVP Books, 2013), 83.

2 John Hick, *Evil and the God of Love*, reissued with a new preface. (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010), 254.

3 Hick, *Evil and the God of Love*.

The focus of the essay will deal with three areas of Hick's argumentation: potential effect of God's character, evaluating the strength of the image/likeness argument, and the possibility of evil in the service of the good. On the other hand, it will not deal with Hick's soteriology and view of *creation*, though it will mention it for the clarification of the whole picture.

Thus, this essay will provide a critical assessment of Hick's view of the problem of evil in the following order: the next chapter will present Hick's of 'Creation-fall' narrative which is the ground for his Soul-Making Theodicy, and how he sees this process of maturation. Afterwards, there will be an elaboration of his three main arguments, aforementioned, in limitations. Finally, the essay will conclude with a personal view of this issue.

JOHN HICK'S VIEW OF THE PROBLEM OF EVIL

The aim of this chapter is to present John Hick's understanding of the problem of evil. The first part of the chapter will present Hick's view and objections of the creation-fall narrative, which is the main source of the Christian explanation for the origin of evil, while in the second part of the chapter will present his concept of maturation, known as Soul-making Theodicy, the purpose of the evil.

Creation-Fall Narrative

Hick divided the Christian religion into three relevant facts: Christian experience, Christian mythology and Christian theology. He considers mythology to be all meta stories in which he does not see anything wrong. Furthermore, he saw the myths as a good tool for transferring special experiences in universally understandable ways. His issue with these narratives, which he considers to be myths, is when someone taking them as historical facts. According to Hick, Augustine developed this wrong approach on which he built his theodicy, and then the Roman Catholic Church continued this wrong practice until this day.⁴

Having in mind Hick's mythological attitude to Bible narratives, it is not difficult to conclude that the first three chapters of Genesis, according to Hick, are also a myth. In support of his argument, that the Creation-fall story is not authentic history, as it is traditionally believed in the Western Christendom, he alludes to C. S.

4 Hick, *Evil and the God of Love*, 245–46.

Lewis⁵, where Lewis wrote about the fall mentioning that this story is myth.⁶ But he does not accept Lewis's explanation about the consequences of the original sin.

Hick challenged the possibility that sin can appear in a perfect being. He argued that evil cannot appear from perfect creature. For him, it is impossible, and he called it self-creation of evil *ex nihilo*. Rather, he claims, there must be some moral flaw in the creature or in the environment where there was left room for temptation.⁷ He argues that if the angels or creatures are finitely perfect, even if they have free will to do sin, they would not choose to sin because of they flawless. Thus, Hick states that if the creature is perfect and choose to sin, in this case, the Maker must share responsibility with the creature for their sin. Furthermore, Hick assumes that this leads to the conclusion that only God can bear responsibility for existence of the evil.⁸ Therefore, because of the illogicality of the Augustinian framework, according to Hick, he presented his explanation of this narrative based on the Irenaeus framework of thought where theodicy is not built on the 'Idea of the Fall', but rather on the idea of 'Moral Maturation'.⁹

Moral Maturation

Irenaeus established his framework of The Creation-fall narrative on the phrase from Genesis 1:26: 'Then God said, let us make humankind in our image, according to our likeness,' (NRSV), making a distinction between the term 'image' and 'likeness'. By 'image' he understands human existence as a personal and moral being, but Irenaeus considers it as 'likeness', something more than a personal being. It is the fulfilment of the divine purpose for humanity,¹⁰ which is developed in two ways: awareness of God's existence, loving him and being morally perfect.¹¹ In other words, the 'image' is the starting point for a human being, while 'likeness' is the goal that humans strive on their way of maturation.

Hick translates this theory into contemporary terms writing that the starting point is the progressive evolutionary process of the *homo sapiens* from animal to the ethical and religious human. Over time, this *homo sapiens* developed

5 Hick, *Evil and the God of Love*, 248–49.

6 C. S. Lewis, *The Problem of Pain* (New York: Harper Collins e-books, 2009), 66, <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=279864>.

7 Hick, *Evil and the God of Love*, 250.

8 Hick, *Evil and the God of Love*, 63.

9 John Hick, "An Irenaean Theodicy," in *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, ed. Stephen T. Davis, New ed. (Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2001), 40.

10 Hick, *Evil and the God of Love*, 254.

11 Michael Barnwell, "Soul-Making Theodicy and Compatibilism: New Problems and a New Interpretation," *International Journal for Philosophy of Religion* 82, no. 1 (2017): 32.

a sense for social life and divinity. Unlike the traditional Christian explanation of Adam and Eve, this *homo sapiens*, according to Hick, did not have a harmonic environment. Furthermore, the environment for this *homo sapiens* was very cruel, including violence between humans from different groups.¹² Over time, this human animal became aware of God and freely responded to his goodness and became a child of God.¹³

This process of maturation Hick calls 'Soul-Making Theodicy', which he claims to base on Irenaeus,¹⁴ although Mark Scott disagrees with him thinking that his theodicy position is closer to Origen.¹⁵ However, in his type of theodicy, the human was created in the image of God as raw material. Thus, creation is more a starting point, not the goal. Through their own dealing with life, humans are walking towards their goal to achieve the *likeness* of God, and Jesus Christ is the relation of this likeness of God. In support of this idea found in Paul's writings in 2 Corinthians 3:18, which in his translation is: 'And we all, with unveiled faces, beholding the glory of the Lord, are being changed into his likeness (εἰκόν) from one degree of glory to another; for this comes from the Lord who is the Spirit,' or Romans 8:29: 'For God knew his own before ever they were, and also ordained that they should be shaped to the likeness (εἰκόν) of his Son.'¹⁶ As we can see his key work is εἰκόν, which he translated as *likeness*, unlike the mainstream translation using the word "image" in which case his argument would fall apart. Thus, this argument should be questionable.

To conclude, according to Hick, through the evolutionary process, the human became spiritually and morally immature, which is a kind of start of the whole process from *image* to *likeness* and all this evil is a kind of exercise of freedom to improve the soul. To achieve moral, intellectual and spiritual improvement, various challenges and an adequate environment are needed, where evil is like a tool for this refinement process.¹⁷ Thus, there is no room for the concept of the fall in Hick's theodicy where all evil is in the service of good, and the culmination of evil is crucifixion of Jesus of Nazareth, which is the greatest good for humanity. Even the murder of Jesus is in the service of this greatest good.¹⁸

12 John Hick, "An Irenaean Theodicy", 40.

13 John Hick, "An Irenaean Theodicy", 45.

14 John Hick, *Philosophy of Religion*, 4th ed., Prentice Hall foundations of philosophy series (Englewood Cliffs, N.J: Prentice Hall, 1990), 46.

15 Mark S. M. Scott, "Suffering and Soul-Making: Rethinking John Hick's Theodicy", *The Journal of Religion* 90, no. 3, University of Chicago Press (2010): 314.

16 Hick, *Evil and the God of Love*, 254.

17 John Hick, *Death and Eternal Life* (Louisville, Ky: Westminster/John Knox Press, 1994), 273.

18 Hick, *Evil and the God of Love*, 243-44.

CRITICAL ASSESMENT OF HICK'S ARGUMENTATION

The following will take a closer look at the three areas of Hick's understanding of evil. First, God's role in the existence of evil and a potential problem in Hick's understanding of God's character in his methodology. Second, the elaboration of Hick's maturation concept from the *image* to the *likeness* of God. Third, a discussion of Hick's concept that all evil is in the service of a greater good.

God's Role in the Existence of Evil

According to Hick's mythological hermeneutics, it is clear that he does not believe in aliter creation, but he still has God in the position of creation in this evolutionary process. Moreover, he thinks that God had already planned how to use fearful evil for the purpose of a greater good, which would have more value in his eyes than creating a world without the possibility to sin.¹⁹ However, D. R. Griffin claims that these are not the only options and suggested possibilities for a third option where God created the human with the possibility to sin, but the human indeed does not sin.²⁰ Therefore, with the appearance of this third option, Hick's necessity of God's creation, or allowing evil, cannot stand.

Following Hick's methodology of understanding evil as an opportunity for increasing of human goodness, if someone is not in need, we are unable to provide the benefaction of help. Brian Davies notes two things, which question God's goodness in this understanding. First, this concept supports selfishness in relation to our fellow human beings. Second, it is weird that God would put someone in the position of need just for others to do good deeds.²¹ Moreover, John Peckham sees this concept in direct opposition to Romans 6:1 where Paul challenges the idea that continuing to sin has the influence to multiply grace.²² Hence the creation of evil in order to make a room for goodness does not seem characteristic of a God who is good.

19 Hick, *Evil and the God of Love*, 176.

20 David Ray Griffin, *God, Power, and Evil: A Process Theodicy* (Lanham, Md.: University Press of America, 1991), 198.

21 Brian Davies, *The Reality of God and the Problem of Evil* (London; New York: Continuum, 2006), 130-31.

22 John Peckham, *Theodicy of Love: Cosmic Conflict and the Problem of Evil* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, a division of Baker Publishing Group, 2018), 24.

Image/Likeness Argument

Hick's idea about human development through trouble and evil from homo-sapiens as an *image* of God to perfection *likeness* of God has at least two major weaknesses.

The first one relates to Hick's translation of word εἰκών, in 2 Corinthians 3:18 and Romans 8:29, as *likeness* although most translate as *image*. Surely, it cannot be taken as a mistake in translation because the word εἰκών can be translated as *likeness*,²³ but it is used rarely, while *image* is more common. The problem is in adjusting the translation for the benefit of the interpretation, in spite of the fact that the main translation is perfectly fine. Furthermore, nobody mentioned the difference between *image* and *likeness*. Thus, Hick has at least explained why the text has to be translated in this way.

Second, Genesis 1:26, on which his argument for the image/likeness theory relies, in LXX (Septuagint) does not use the word εἰκών for likeness. Moreover, the word εἰκών is used for image, while ὁμοίωσις is used for likeness, which makes it even more difficult to link likeness from Genesis 1:26 to likeness in 2 Corinthians 3:18 and Romans 8:29. Thus, this theory of progress from image to likeness does not have strong biblical foundation.

Evil in the Service of Good

Even if we neglected the weakness of the *image/likeness* argument, all concept of evil, which is in service of good and somehow is divinely ordained to help people on their way to soul maturation, the question arises from Hick's hermeneutic, whether evil can be seen in a negative connotation anymore. Mark Scott went one step further concluding that if the evil is something necessary and useful for the human spiritual improvement, could we call it good, rather than evil?²⁴

Such neglecting and justification of the negativity of evil causes confusion that nothing can be called evil in its negative nature. John Roth notes that even Hick resents the Holocaust by calling it 'demonic malice and cruelty',²⁵ while at the same time he sees the 'work of devil' or 'satanic' as a mytholog-

²³ Brian Davies, *The Reality of God and the Problem of Evil* (London ; New York: Continuum, 2006), 130-31.

²⁴ Mark S. M. Scott, *Pathways in Theodicy: An Introduction to the Problem of Evil* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2015), 115.

²⁵ John K. Roth, "Critique of 'An Irenaean Theodicy,'" in *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, ed. Stephen T. Davis and John B. Cobb (Atlanta: J. Knox Press, 1981), 61.

ical expression which can lead to a rather belittling attitude towards the victims.²⁶ Roth cannot accept any positive effect of the Holocaust. Auschwitz, for Roth, is the antithesis of any positive evolutionary progress of human character. Hick's concept of classroom where evil is a kind of tool for the improvement of the soul in some situations is simply unacceptable.²⁷ Roland Puccetti illustrates this with a school where the playground is dangerous, the building is unsafe, and the food is poisoned. How can it be seen as the opportunity for positive improvement?²⁸ Even if God permits evil for a soul-making purpose, it means that God would not allow evil, which is not necessary for moral growth.²⁹ Unfortunately, there are events in human history, where simply no positive contribution can be seen.

Other significant issues with accepting evil with a positive connotation are noted by John Peckham who raised an interesting question, 'If every evil brings some greater good, why not propagate more evil?'³⁰ A positive attitude towards evil as something which is helping humans on their way to perfection as children of God or in God's likeness could lead to the opposite direction, where instead of fighting evil, one can affirm it in order to achieve the greatest good. Thus, a positive view of the evil could lead only to moral and social disaster, or as Roth writes, 'Hick's theodicy is just too good to be true.'³¹

To conclude, Hick's concept of God who created or allowed evil in order to help human maturation and make a space for them to do good deeds does not represent God as eternal love. Therefore, the possibility of creating a perfect human with free will, who does not choose to sin, is real. Second, the idea of human progress from 'image' to 'likeness' sounds very appealing and it would help biblical grounding of all soul-making theodicy, but unfortunately this argument does not have solid support in mentioned biblical texts. Finally, explaining evil as something necessary for the soul to achieve perfection could lead to pernicious consequences, such as the possibility to promote evil as something good. Even if one can see many good examples of doing good deeds in a bad situation, it is still not equal to creating evil to make room for doing good.

26 John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, 1. ed., [4. Dr.]. (Basingstoke: Macmillan, 1997), 348.

27 Roth, "Critique of *An Irenaean Theodicy*", 61.

28 Roland Puccetti, "The Loving God—Some Observations on John Hick's *Evil and the God of Love*," *Religious Studies* 2, no. 2 (1967): 260.

29 Spiegel, "The Irenaean Soul-Making Theodicy", 91.

30 Peckham, *Theodicy of Love*, 168.

31 Roth, "Critique of *An Irenaean Theodicy*", 61.

Conclusion

As seen, Hick's mythological hermeneutic allows him more liberation in expressing his ideas. By neglecting the occurrence of the fall as a consequence of free will in Genesis 1-3, he makes room for his concept of Soul-Making Theodicy.

The interpretation of Genesis 1:26 where 'image' and 'likeness' represent two different stages in human experience, the 'image' is a starting stage for homo sapiens, while 'likeness' is the goal of the process of maturation to be in God's likeness, or perfection. The position of evil in this concept is used as a tool in a classroom to help the soul in its process of maturation. This idea is supported with texts from 2 Corinthians 3:18 and Romans 8:29, which creates New Testament support for the argument. The weakness of this argument is the deficit of a strong foundation for this interpretation. Furthermore, there is no use of the same Greek word.

The next weakness of Hick's concept of the necessity for evil creates a picture of a god who creates bad situations and circumstances to allow one to do well. This can lead to the conclusion that God is willing to sacrifice someone for the purpose of elevating another, or himself, which cannot be characteristic of a God who is eternal good and love.

Finally, if one accepts evil as good or at least useful, it leads to the idea that it has to be propagated for the purpose of achieving *likeness* quickly. Thus, even if bad circumstances could bring out something good, it cannot be taken as a necessary cause for good, or a tool for achieving God's *likeness* or perfection.

Literature

- Barnwell, Michael. "Soul-Making Theodicy and Compatibilism: New Problems and a New Interpretation." *International Journal for Philosophy of Religion* 82, no. 1 (2017): 29-46.
- Davies, Brian. *The Reality of God and the Problem of Evil*. London; New York: Continuum, 2006.
- Griffin, David Ray. *God, Power, and Evil: A Process Theodicy*. Lanham, Md.: University Press of America, 1991.
- Hick, John. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. 1. ed., [4. Dr.]. Basingstoke: Macmillan, 1997.
- . *Death and Eternal Life*. Louisville, Ky: Westminster/John Knox Press, 1994.
- . *Evil and the God of Love*. Reissued with a new preface. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.

- . *Philosophy of Religion*. 4th ed. Prentice Hall foundations of philosophy series. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1990.
- . “An Irenaean Theodicy.” *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*. Edited by Stephen T. Davis. New ed. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2001.
- Lewis, C. S. *The Problem of Pain*. New York: HarperCollins e-books, 2009. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=279864>.
- Peckham, John. *Theodicy of Love: Cosmic Conflict and the Problem of Evil*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, a division of Baker Publishing Group, 2018.
- Puccetti, Roland. “The Loving God—Some Observations on John Hick’s *Evil and the God of Love*.” *Religious Studies* 2, no. 2 (1967): 255-68.
- Roth, John K. “Critique of ‘An Irenaean Theodicy.’” Pages 61–63 in *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*. Edited by Stephen T. Davis and John B. Cobb. Atlanta: J. Knox Press, 1981.
- Scott, Mark S. M. *Pathways in Theodicy: An Introduction to the Problem of Evil*. Minneapolis [Minnesota]: Fortress Press, 2015.
- . “Suffering and Soul-Making: Rethinking John Hick’s Theodicy.” *The Journal of Religion* 90, no. 3. University of Chicago Press (2010): 313-34.
- Silva, Moisés, ed. *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*. Second edition. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2014.
- Spiegel, James. “The Irenaean Soul-Making Theodicy.” Pages 80–93 in *God and Evil: The Case for God in a World Filled with Pain*. Edited by Chad V. Meister and James K. Dew. Downers Grove, Illinois: IVP Books, 2013.

Božidar Prgonjić

Newbold College of Higher Education, UK

prgonjic@gmail.com

KRITIČKA ANALIZA DŽON HIKOVOG RAZUMJEVANJA PROBLEMA ZLA

Rezime

U ovom radu kritički će se obraditi i predstaviti Džon Hikov pogled na zlo. Njegov pozitivan stav prema konceptu zla kao Božjeg oruđa kojim ljude odgaja i čini boljima, prouzrokovao je značajne izazove u tradicionalnom hrišćanskom pogledu na zlo. Ukoliko bi Hikov pogled bio od značaja, to bi značilo temeljitu promjenu tradicionalnog hrišćanskog pogleda na problem zla.

Ključne riječi: *Hrišćanstvo, religija, teodicija izgradnje duše, zlo, Džon Hik*

Радмило Кошутић
Осма београдска гимназија
radmilo.kosutic@yahoo.com

УДК: 299.572“19/20“
299.94
Оригинални научни рад
Датум пријема: 13. 8. 2020.

ПОВРАТАК БОГОВА - НОРДИЈСКИ НЕОПАГАНИЗАМ

Резиме

Један од главних облика Њу Ејџа јесте неопагананизам. Овај феномен занимљив је због заговарања повраћа природе, што јесте „Мајци Земљи“. Неопагананизам је често представљен као покрет који садржи многе неодређености надахнуће оживљавањем древних паганских духовности. Иако се виђења светиња и човека разликују од покрета до покрета, уједно свему, постоје многа заједничка својства, као што су натуралистичко и релативистичко схватање постојања. У раду ће бити представљен наставак и историја овог феномена, почев од древне Рима, нордијске митологије, вештачарења средњега века, личности Алистера Кроулија, Цералда Гарднера, Маријарет Марет, лејенде о шајансвином осирву Тула као и неопаганистички покрети настали у Европи, почев од деведесетих година XX века, до данас.

Кључне речи: бојеви, неопагананизам, Њу Ејџ, религијски покрети, хришћанство

У оквиру све већег успеха неопаганских покрета, данас се истичу они покрети који су надахнути келтском религијом и културом, а нарочито, такозвани, „нордијски неопагананизам“. Реч је о једном правцу неопаганских покрета који се, барем, делимично разликују од других типова неопаганизама, као на пример, такозвани „*via romana*“ или амерички шаманизам. Уопштено говорећи, овај препород и оживљавање паганских покрета, веома је занимљив и сложен феномен. По мишљењу Масима Интровиња, чувеног италијанског социолога религије, повећано интересовање за паганску религиозност, сматра се погрешним ако се мисли на неки тип америчког помодарства, док у Европи, напротив, овај вид религиозности има своје дубоке историјске корене. Неопагананизам вуче порекло од најмање шест различитих извора, а то су: енглеска ренесанса, неодринизам *Древне друидске рега* Џона Толанда (1669-1722), „*ариософија*“ Гвида Фон Листа (1848-1919), затим „*via romana*“ Јулиус Еволе (1898-1974) и Ђорџа Пунца (1911-2005), покрет *Вика* и шаманско латино-америчка струја чувеног Карлоса Кастанеде (1925-1998). Као најзначајније гране нордијског неопаганизма Масимо

Интровиње истиче покрете, као што су *војанизам* и *асатџу*¹ који су јасно повезани са немачким паганизмом Гвида Фон Листа² и са *ариософиом* која је типична за земље немачког говорног подручја (<https://www.cesnur.org/>). *Војанизам* је добио име по Одину или Водану, врховном немачком божанству, док реч *асатџу*, означава верност *Есирима* врховној божанској породици нордијског пантеона богова. Међутим, ова два покрета није увек лако разликовати, лакше је, барем по мишљењу Џефрија Каплана, направити разлику између модерниста и генетичара у оквиру покрета. Први имају за циљ стварање пост-хришћанског света путем новог ишчитавања и прилагођавања елемената нордијско-германске традиције, други, напротив, поричу ову историјску везу и позивају се на апсолутну вредност традиције, супротстављајући се тако универзализму првих и истичући посебност, односно, генетску крвну ексклузивност припадања групи, наглашавајући, на тај начин јасно, дискриминаторски критеријум за пријем у заједницу својих чланова. Ипак, и сам Каплан настоји на чињеници да „метагенетика“ ових покрета није ни на који начин облик расизма, већ се ослања на Јунгове теорије о древној традицији и езотерисјким веровањима, са њом повезаним, по којима се реинкарнација као основни концепт и идеја свих неопаганских покрета одвија у оквирима исте етничко-племенске заједнице (Kaplan, 1997:2).

Дефинисати неопганизам, како у општем тако и ужем „келтском“ смислу прилично је сложено, првенствено због мноштва покрета и група који се сматрају неопаганским и због хетерогености њихових циљева и веровања. Ипак, постоје бројни заједнички елементи који нам пружају могућност да уочимо опште карактеристике самог феномена. Шта се заправо сматра паганизмом? Један од најпознатијих италијанских историчара религије, Дарио Сабатући, сматра да је у древном Риму биполарност, грађанско-религиозно озваничено појавом и успостављањем хришћанства као званичне религије, практично бацила на друштвену маргину нехришћане. Нехришћански култови и ритуали нису сматрани верским, јер је званична вера било хришћанство, нити су сматрани грађанским: „ко се не повинује верској послушности јер није хришћанин, не чини то да би практиковао грађанску послушност, јер више и не постоји грађанска обавеза да се славе извесна божанства и император, и, зато ће бити назван паганином“ (Sabbatucci, 1987:43). За Сабатућија паганизам је управо као и хришћанство, односно

1 *Асатџу* је холистичка религија која сматра да је вечни циклус рођење-смрт-поновно рођење, присутно у свему што се налази у универзуму, од биљке, животиње па до човека.

2 Сматра да се да је покрет *ариософија* утицао на рађање идеја немачког национал-социјализма као и делимично на интересовања Карла Густава Јунга.

као религија, исход културног развоја током историје. Паганизам као појам настаје у Риму успостављањем новог поретка ствари, детерминисаног проглашавањем хришћанства као државне религије (Теодосијев указ 380. године). Чак се и у приватном облику забрањују „пагански“ култови и укида се обавеза грађанског култа империје. Као последица ових одлука, једино се хришћани сматрају како грађанима тако и верницима, док ће сви остали бити названи „паганима“, и тако овај појам добија ново значење, као што нам сведоче одређени натписи: „од сада, поштујући своју религију, хришћанин остварује и грађанску послушност док нехришћанин, будући да не поштује државну религију, на тај начин исказује и грађанску непослушност“ (Sabbatucci, 1987:43). О пореклу термина „паганин“ постоје две школе мишљења. По првој теорији Ђезара Баронија (1538-1607), појам паганин потиче од речи „*paganus*“ и односи се на села до чијих је становника хришћанство стигло са закашњењем, па су га они практиковали на свој хибридни начин, јер је хришћанство остало прожето локалним култовима. По другом тумачењу, који историјски претходи првом, а које се приписује Андреи Алхатију (1492-1550), наглашава се правна супротност *paganus/miles*, без икаквог позивања на појам село, тако да би термин паганин био једнак данашњем појму *грађанин/цивил*, који, дакле, стоји на супротном полу од термина војник и на тај начин означава хришћане као Христове војнике³. По Сабатуђијевом мишљењу, предност Баронијеве тезе се заснива на дубоким историјским разлозима: супериорност тумачења Ђезара Баронија лежи у пројекцији у прошлост данашње ситуације где је за градску средину резервисано узвишено учено хришћанство, док је сеоском становништву сродније народно и фолклорно хришћанство. Као потврда тога су многобројни пагански сеоски обичаји и празници, борба за преживљавање кроз паганство као вид очувања древних народних традиција (Sabbatucci, 1987:44). Алхатијево тумачење није имало исти успех као Баронијево, па ипак, треба приметити да код сваког појединца, хришћанство постоји реално и као правни феномен, и, због тога, управо треба да буде регулисано правним терминима у оквирима једне одређене културе, у овом конкретном случају, старог Рима (Sabbatucci, 1987:44). А данас ? Данас када више не постоји државна религија већ постоји хришћанство, као такво које се практично може дефинисати државном религијом на историјском плану, термин паганин и нарав-

3 Термин „војник“, може се наћи употребљен у многобројним примерима у религиозно-мистичком смислу а „света војска“ обожавалаца богиње Изиде, као степен посвећења култа бога Митре или у светој тајни причешћа код хришћана, којом се верник претвара у Христовог војника.

но термин неопаганин и даље дефинишу човека нехришћанина. Једина разлика је у томе, што је у почетку свега, идентитетска дефиниција служила хришћанима да би се разликовали од многобројних разнородних нехришћана, док данас служи управо нехришћанима да би истакли сопствену различитост, у том истом идентитетском смислу. Различитост неопаганских покрета је суштинска и данас, без обзира о ком типу неопаганизма је реч: римском типу који се позива на древне римске богове тако и неопаганизму *Вика* или средњеамеричке струје Карлоса Кастанеде или је реч о германском неопаганизму. За све ове покрете је заједничка карактеристика: отклон од градске средине (повратак природи, шуми, пустим ненасељеним пределима и слично) и та природна средина се сматра јединим правим аутентичним амбијентом по мери човека (Saggioro, 2005).

Од историје до класификације

Дакле, изворно, термин паганин означавао је оно што човек није, односно, нехришћанина и, на тај начин, је практично одређивао читав свет пре појаве хришћанства. Термин неопаганин, дефинише обнову у предхришћанском смеру, сачувавши веома широку семантичку вредност. Наиме, појам неопаганин и даље означава међусобно веома разнородне светове, понекад, чак и непомирљиве а да то и даље не представља оптерећујућу чињеницу. Ово одсуство противречности лежи у чињеници да основно значење термина неопаганин има конотацију искључивања: „ја сам неопаганин, не толико због тога у шта верујем, колико због тога у шта не верујем, конкретније ни сам хришћанин“. Штавише, с обзиром да се концепт религије приписује искључиво хришћанству, неопаганин је онај који по суштини ствари, не верује (Sabbatucci, 1990: 58). Различите неопаганске религије, тешко да могу бити дефинисане терминима „веровање“ или још мање вера, управо због тога, када је реч о паганизму или неопаганизму. Боље их је дефинисати као системе мишљења или погледе на свет, верске концепте или слично, не додељујући им специфичне, и искључиво, хришћанске вредносне термине. Једна, општа, прилично оријентациона дефиниција неопаганизма, може да се пронађе на многобројним интернет сајтовима који се баве овом тематиком, као на пример, на сајту нових религијских покрета.⁴ Будући да се ради о једној инклузивној дефиницији, многобројне верзије се међусобно прожимају,

⁴ Као на пример на сајту (www.CESNUR.org) који се бави нови религијским покретима.

због тога што неопанизам, на исти начин као и интернет, усваја новине и шири семантичко поље укључујући нове форме и изразе који настају непрекидно. Неопанизам се често представља као вишеслојан покрет који се састоји од неодређеног броја различитих религијских варијетета, надахнутих повратком древној паганској духовности. Погледи на свет, као и сама теологија, и концепт људског постојања, драстично се разликују од једне неопанганске религије, до друге. Ипак, постоје и многе заједничке тачке, као што је на пример, веровање у „религиозност“ планете Земље као и природњачки и релативистички приступ самом постојању. Термин неопанин се први пут појављује 1968. године, у првом броју неопанганског часописа „Зелено јаје“, у издању такозване *Цркве свих светљова*.⁵ Поновни интерес за паганске култове, ако изуземо приметно интересовање у време ренесансе, јавља се тек у XIX веку појавом романтизма у северној Европи, а нарочито у Енглеској, Немачкој и Скандинавији. Ипак, тек током двадесетих година прошлог века, почиње прави успон и препород неопанизма а тих година, антрополог Маргарет Мареј објављује дело „*Култи вештица у западној Европи*“. У овом делу Мареј описује постојање религије која се тајно практикује и која је током средњег века преживела пред налетом хришћанства и лова на вештице. Упркос оспоравањима „открића“ Марејеве, (која је по мишљењу научника детаљно објаснила структуру ове тајанствене религије, послуживши се у многоме хришћанским рукописима против вештичарења) неопанизам доживљава нови замањ открићима Гералда Гарднера, који, почетком педесетих година XX века тврди да је посвећен у једну тајну религију надахнуту средњевоковном магијом, и вештичарењем, а која под вођством „Старе Дороти“, у круговима Вика покрета, стиче велику популарност (Murray, 1970). Истине за вољу, Мареј и Гарднер имају свог претходника који не може да се заобиђе. Ради се о Алистеру Кроулију који, 1904. године, вођен разнородним интересовањима (са езотеризмом тадашње епохе), пише књигу *Либел Ал* (Књига закона). Ово се сматра полазном тачком настајања модерног паганизма (Crowley, 2004). Код Кроулија, а нарочито код Гарднера, женски принцип стиче право верског достојанства. Посебно у круговима Вика религије, коју је Гарднер и основао, женски принцип постаје један од важних чинилаца модерног паганизма: „Присуство принципа женског божанства, које постоји у истој равни, (штавише и изнад мушког принципа) најпознатија је ка-

5 *Црква свих светљова*, пре него што ће постати прави верски неопангански покрет, појављује се у научно-фантастичном роману Роберта Хинлајна, *Странац у старој земљи*, из 1961. године. Овај покрет проповеда једну врсту пантеизма чији је циљ буђење богиње Земље, чији смо сви део.

рактеристика Вика религије. То је основна идеја паганског култа који је преживео до наших дана и заснива се на миту о пореклу⁶. И управо тако, ради се о идеји а не потврђеном постојању (Dimitri, 2005: 38). Велики део неопанганских идеја и представа, заиста је више него субјективан, а препун је чистих измишљотина од стране главних идеолога. У тој збрци, ипак, постоје и стварни, заиста занимљиви догађаји, на пример, невероватни сусрет Кроулија и Гарднера. Наиме, један мађионичар аматер, по имену Арнолд Кроулер (1909 – 1974), одлучује да 1. маја 1947. године посети Алистера Кроулија, и притом, са собом води Џералда Гарднера, познатог мага. Током сусрета, већ остарели Кроули, бира Гарднера као свог „духовног“ наследника, али, касније након Кроулијеве смрти, иако и даље под јаким утицајем Кроулија, Гарднер преусмерава своје интересовање на пропагирање и ширење свог дела, односно Вика покрета. И тако, појавом Вике враћају се вештице које више нису виђене кроз стару хришћанску доминантну призму, као зле, негативне и сатанске особе, већ постају протагонисти паганске и „природне“ сакралности. Отварају се широм капије ка „повратку богова“ (Dimitri, 2005: 78). Треба приметити, да се све ово не догађа само на таласу нове или обновљене древне религиозности. Године 1951, управо у време Гарднеровог надахнућа у Енглеској, укидају се два закона, први је *Указ о вештичарењу* из 1736. године, други је *Указ о скијичарењу* из 1824. године, који је само наставак првог. Наиме, ови закони су утврдили непостојање вештица, и због тога је, свако био под претњом казне ко би увредио жену, назваши је вештицом. Друга страна медаље је непостојање магије прописане законом, тако да би свако ко би тврдио да има магијске моћи и сам био подложен казни (Dimitri, 2005: 53). Не може се са сигурношћу утврдити колико је ова законска промена утицала на развој неопанганизма, али је чињеница да од тог тренутка хришћански Бог и западна наука нису више једини избор дозвољеног познања, тако да извесна доза паганизма прожима све нивое друштва (Dimitri, 2005: 54). Појавом Гарднера, „вештичарење“ излази из уских езотеријских и аристократских кругова (у којима се налазило до Кроулијеве појаве) и постаје „народни феномен“. И Гарднер, исто као и Кроули, доживљава тешке али неправедне оптужбе да се бави сатанизмом. „Сатанизам, - како исправно пише Димитри - се заснива на једноставном теолошком концепту, који Земљу види као шаховску таблу, бескрајне партије између

6 Идеја о женском божанству, се у оквирима неопанганизма непрекидно понавља, не само кроз израз свеприсутне Гее, већ и у једном помало извитопереном покрету као што је *Друштво неслоје*, наравно кроз персонификацију хаоса који се обожава кроз Ерис, богињу неслоге.

Бога и ђавола. Прави хришћанин треба да „подржава“ Бога а сатаниста ђавола (Dimitri, 2005: 22-23). И Гарднер и Кроули били су неопагани, а за њих Земља није позорница сукоба, већ је виде као „Мајку“ или као „Природу“, односно „Месец“ или „Универзум“, као живи „магијски и свети“ ентитет. Ово су историјске претпоставке настанка и ширења неопаганских идеја. Чињеница је, да се након продора неопаганизма (захваљујући снажним личностима попут Кроулија, Марејеве и Гарднера и, наравно, њихових настављача), плодно тле шири, не само у Европи, већ и широм света. Током шездесетих и седамдесетих година XX века долази до препорода келтских и етенских покрета, а, током осамдесетих, долази до процвата многих „изама“ попут додекатеизма, кеметизма, кадишизма, олимпијанизма... али сви ови „изми“, чине део широке дефиниције неопаганизма (Dimitri, 2005: 71). И, заиста, почев од осамдесетих година XX века на таласу размаху Њу Ејџ покрета, блиског неопаганизму и, на неки начин, прожимајућег по интересовањима, (заједничкој атмосфери, темама које се разматрају, посебно натуризму), присуствујемо правом узлету неопаганских покрета. Чињеница је, да у данашње време, упркос мноштву верских покрета, сви они имају по многим питањима висок степен заједничких доктринарних елемената и ставова. У тренутку отварања ексхумиране или измишљене „старе религије“, неопаганизам укључује све оне нове религије које се на више или мање директан начин, односе на паганске култове древне, прехришћанске Европе. Човек се сматра као „господар сопствене личности“, уметнут у срећен циклични и вечни универзум, иако, несигуран и понекад неуравнотежен. Уопштено говорећи, богови нису замишљени као стварни, већ као силе природе или психичке манифестације. Данашњи неопагани, заговарају поглед на свет који целокупно постојање и универзум сагледава кроз манифестацију јединствене божије силе, иманентне природи свих ствари, која делује по начелу „вечног стварања“. Стога, неопаганске религије не подразумевају веровање у трансцендентно или натприродно, с обзиром да је истинска духовност својствена самом физичком постојању. У сваком случају, материја се поима као облик енергије који проистиче од божанства и као плод откривања самога божанства, што се у сваком погледу подудару са универзумом и његовом природом у свим могућим интерпретацијама и стварностима. Оваквом схватању материјалности могло би се додати већ наведено начело „вечног стварања“, (очигледно различито од библијског концепта стварања), које се састоји од поретка датог свету, у почетку хаотичног, а који се временом, непрестано обнављао. Овој цикличности света одговара есхатолошко

виђење повезано која узима у обзир идеје блиске реинкарнацији, метемпсихози или које на други начин предвиђају непрекидни преображај бића, за кога смрт не означава потпуни крај. Тело се поново враћа у цикличност природе, док би се душа сливала са космичком енергијом. Дакле, неопаганизам сматра светим све оно што се односи на природу. У ствари, док такозване аврамитичке религије разликују човека од света, потчињавајући свет човеку, неопаганске религије обнављају везе између људи и природе а чији саставни део су људи. Уклањању божанске трансценденције, такође се додаје превазилажење дихотомије *добро-зло*. Добро и зло више се не представљају као два апсолутна и противстављена начела, већ као лично и релативно опажање стварности. Заиста могућа пожељна еманација, горе помнуте дихотомије, види се у усвајању колективне етике сарадње и друштвеног склада која би се у стварности састојала од превазилажења перспективе личности. Ово колективно људско суделовање у збивањима на земљи јасније налази изразе у такозваном екопаганизму (Mapelli, 2007: 176).

Германски неопаганизам

Обично, германски неопаганизам, који се зове и *етенизам*, варира између два термина, *одинизам* и *вотанизам*, који се међусобно разликују због универзалистичких погледа првог, то јест одинизма, насупрот генетског учења другог. Осим тога, вотанизам се, за разлику од одинизма, одликује по отвореној мржњи према пацифизму (Gardell, 2003). Укратко, вотанизам представља покрет који се због идеолошких питања и директне етничке припадности ограничава само на немачку расу. О томе сведочи и избор древног имена Один (Вотан). Насупрот вотанизму, оданизам се односи на све оне германске неопаганске покрете које карактеришу „широки видици“, трпељивост и отвореност. Треба истаћи да је употреба термина *етенизам*, синонима за германски неопаганизам, веома занимљива. Наиме, *етенизам* води порекло од старонордијског *heidni*, англиканизована верзија гласи *heithni*, из којег се савремени термин *heathen* преводи као латински *paganus*. Као што се испоставило, термини *heitni* и *kristni* коришћени су да укажу на стари и нови систем религијских веровања, поново износећи римску дијалектику *јајанин/хришћанин*. Такође, и у термину етенизам, наилазимо на два различита тумачења. Прво тумачење се односи на превод појма паганин, то јест, као онај који живи на селу, док друго тумачење упућује на грчку реч *ethne* или јерменски *ethanos*, то јест етнички. Чињеница је да данас кључни

термин *eīen* указује на све оне религије које односе на древну прехришћанску нордијско-германску традицију. Са историјске тачке гледишта, може се рећи да су за поновно буђење германског паганизма заслужни Гвидо фон Лист (1848-1919) и Карло Марија Велегут (1866-1946). Наводно, у бечкој катедрали Светог Стефана, фон Лист је доживео просветљење, то јест, да поново да вредност древној религији. Фон Лист је настојао да псеудоархеолошким открићима докаже потребу оживљавања германске религије. Доласком нацизма, сви следбеници нових религијских покрета, били су сурово прогоњени а неки су чак завршили у и концентрационим логорима. Тридесетих година XX века, брачни пар Милс је у Аустралији основао *Огинистичку цркву*. Милс је ухапшен без јасног разлога, а *Огинистичка црква* је почела нагло да пропада. Иако је настао у далекој Аустралији, овај покрет се након Другог светског рата, проширио и на остале делове света. У Сједињеним америчким државама 1970. године, Елсе Кристенсен је основао лист *Огинист*, који је био надахнут Милсовим идејама. Иначе, овај часопис управо је био посвећен ширењу вотанизма да би Кристенсен установио *Огинистичко брајсџиво*. Џон Јеовел је 1972. године у Енглеској основао *Огинов обред*, да би се крајем деведесетих, центри овог покрета проширили на Немачку и САД. Свейнјон Беинтерсон је 1973. године, на Исланду, основао покрет *асаџиру*, тачније нову религију. Данас је *воџанизам-еџенизам* присутан у свету, у стотину, више-мање, сличних група. Неке су расистички настројене, док су неке отворене ка свима. Деле се на расисте и универзалисте. На доктриналном нивоу, сви етенски покрети имају полазиште у *Едама*, славним збиркама нордијских митова било да се ради о вотанизму, одинизму, асатру, хеидни или теодизму. *Ega* је збирка поема писаних на норенском, језику који је тесно повезан са прото-германским, а, норенски је коришћен у најстаријим *рунским* записима. У сваком случају сви ови правци поистовећују божанско са самим универзумом, и на тај начин, искључујући сваку идеју трансценденције и сакрализације космоса, доживљавају космос као божанско исцјављење, које се непрекидно обнавља. Космичко дрво *Јајдрасил* је симбол заједнице богова и света. Оно формира јединствену стварност коју групе идентификују са Одином, оцем свих богова. Етенски богови су део стварања света и потчињени су космичким циклусима. Иако утичу на фазе и кретање космоса, богови на неки начин и представљају правила самог универзума. Првобитни хаос, представља див Имир кога су победила браћа Один, Вили и Ве. Ова идеја преображаја разликује цикличност света и његову континуирану цикличку промену, чија је судбина пред-

стављена у миту о Балдур и не предвиђа било какву спасоносну есхатологију. Одинов син Балдур је бог склада и светлости чија смрт представља привремену обнову хаоса и привидни долазак краја – *Раніарок*. Међутим, из хаоса увек проистичу нови поредак и обнова хармоније универзума. Човек је, дакле, подређен идентичној судбини, где пропадање и препород карактеришу његово постајање у свету. Према етичком критеријуму, људско понашање требало би да се води такозваним племенитим врлинама, низом принципа, прописа и норми, изведених такође из *Ege*, после чега би човек тежио свом унапређењу. На обредном плану, етнска религиозност се испољава кроз три радње, *blot* (понуда пића божанствима) и *sumbel* – (слична првој радњи и *seid* који се састоји из божанског обреда). На пример, *seid* (магијска способност) у Енглеској практикују заједнице које желе да дођу у додир са мртвима или да призову силе како би их заштитиле (<https://www.odinistfellowship.co.uk/>).

Одинистичка заједница

Паоло Гауна (Хундингир Гисулф) после боравка Исланду где је доживео просветељење основао је Одинистичку заједницу у Италији 1994. године. Недуго после Гауна је усвојио учења племенске традиције Лангобарда. Овај трибализам који се изражава кроз заједничку нит ритуалне симболике и идеологије, биће ублажен признањем културне баштине других етничких сојева северне Европе, као што су Бургунди, Гепиди, Алемани и Саксонци. Одинисти су усвојили најважније симболе попут *Ирминсула* то јест *Јагирасила*, дрвета живота, центра и стожера света. На њиховом сајту стоји да је *Ирминсул* најважније дрво које су Саксонци обожавали, „проклето“ Карло Велики уништио га је 772. године током поробљавања и христијанизације Саксонаца. „На нашем Ирминсулу се може видети, поред иницијала *Одинистичке заједнице*, сазвежђе медведа и звезда северњача, која нас поново води до земље порекла нашег „светог Народа“ и, ка Тули, за којом толико жудимо. Лако се може уочити озлојеђеност према Карлу Великом јер је 774. године поразио краља Дезидерија, отевши му гвозедну круну, коју су до тада носили лангобардски краљеви. Пре свега, Карло Велики је западној Европи наметнуо хришћанство, да би га папа Лав III крунисао на Божић 800. године круном хришћанског царства. *Одинистичка заједница* тражи повраћај свог духовног и културног наслеђа, кроз германски неопаганизам, а Карла Великог сматра узурпатором проклињући га јер је насилно присвојио земљу

„светог народа“ (<http://www.comunitaodinista.org/chisiamopageco.htm>). И само у овом контексту, *Одинисѿичка заједница* се може сматрати народним покретом (*völkisch*). Иначе, гвозедну круну су носили немачки владари све до 1530. године, која се данас чува у катедрали у Монци. Међутим, постоји легенда, да је приликом ковања круне уметнут ексер са Крста на ком је Христос распет. Ова заједница углавном делује на северу Италије и још неким деловима блиским северу. Због ксенофобије и прилива странаца у последњих 30 година, број следбеника је у благом порасту. Дакле, обреди се деле на *blotar*, испијање обредног напитка у част богова и *thing* на скупове који се тичу рада покрета. Ту су још обреди венчања и сахрана. Павле Ђакон, бенедиктински свештеник и лангобардски историчар у свом делу *HISTORIA LANGOBARDUM* износи занимљиву причу: „Пошто су одлучили да емигрирају из региона Скоринга, Лангобарди су се припремали за пролазак кроз Наурингију, када су се Асипити окренули против њих, не дозвољавајући им пролазак кроз земљу. Имајући у виду велику бројност непријатеља, Лангобарди се нису усуђивали да уђу у отворену битку. Непрекидно и грозничаво размишљајући шта да чине, на крају, прибегоше лукавству. Претварајући се да у логорима имају *кинокефале*, људе са псећим главама, Лангобарди су се побринули, да се гласине о кинокефалима рашире међу њиховим непријатељима. По легенди, кинокефали су увек били жељни борбе, пили су људску крв, чак и сопствену, ако нису могли да дођу до крви непријатеља. И да би ове гласине добиле на веродостојности, Лангобарди су проширили своје логоре и запалили многобројне ватре. С обзиром да су поверовали у ове лудости и били заварани лажним припремама Лангобарда за битку, непријатељи се нису усудили да крену у напад“. Било да су мање или више надахнути овом причом о ратном успеху, припадници *Одинисѿичкој ѿокреѿи*, по речима њиховог оснивача: „себе сматрају правим стадом, гајећи највеће поштовање према животињском духу, који је у нама самима прикривен. Много се више осећамо као животиње него већина људи око нас. Ослањамо се на сопствени животињски дух који је кључна фаза праксе нордијске магије. Кинокефали су митски архетип онога што смо ми“. Јасно је да опозиција између људи и животиња нема своју логику само у легендарним горе описаним коренима, већ и, можда, пре свега, у снажној жељи за идентитетом, коју дубоко осећају припадници заједнице. Карактеристике асатру религије се односе углавном на појединца, уметнутог у контекст породице, његовог народа и лозе, имајући за циљ гаранцију апсолутне непопустљивости догматској и апсолутистичкој логици јудео-хришћанске моноте-

истичке религије. За разлику од хришћанских наметања, главна карактеристика је слобода личности, које своје испуњење налази у поштовању девет врлина. Постоје и негативне вредности попут савремене културе, политике и јудео-хришћанског морала. Врховни богови су подељени на Асе и Ване који су у почетку ратовали да би убрзо склопили мир, тако што су разменили таоце. Њордр и његов син Фријар су отишли међу Асе док су Мимир и Хое-нир отишли међу Васе. Один је најмудрији међу боговима. Жртвовао је сопствено око како би могао да пије са извора мудрости, заштитник је уметности и мудрости. Његова жена Фрига је богиња породице и брака. Тор је бог грома и атмосферских појава. Чланови *Одинистичког покрета* носе *Мјолнир*, чаробни маљ бога Тора, који је уједно и симбол живота и снаге. Тир је бог рата и храбрости. Балдур или Балдр је Одинов омиљени син, спреман да увек помогне сваком ко се нађе у невољи. Хеимдалур поседује изузетна чула и чувар је града Асгарда и дуге која дели богове од људи. Фреј је бог склада, изобиља и плодности а његова жена Фреја је богиња љубави, лепоте и сексуалности и заповеда Валкирама (Одинове посланице које јашу раме уз раме са њим и бирају душе палих ратника за Валхалу). Њодр је бог ветра, мора и ватре. Једна од идеолошких објава гласи: „данас наша крв опет ври, наша презимена у свом звуку носе древна келтско-германска имена наших предака и њима треба да будемо верни (<http://www.comunitaodinista.org/articolipagesco.htm>). На питање да ли ће Одинистички покрет постати покрет маса један од њихових вођа одговара: „Апсолутно не! Наша вера није за све и припадници нашег народа и они који верују у Асе су заправо етничка и религијска мањина, јер смо ми чувари „Препорода“. Чињеница је да је екосистем угрожен и болест која га угрожавају су цивилизација, урбанизација, монотеизам и свет је у последњој фази. Желимо да преко наше *Одинистичке заједнице* *таранијујемо* „Препород“ и да овековечимо нашу крв у њој и кроз њу“. Са друге стране и Гуалтиеро Тола, једна од кључних личности Лангобардског покрета, изричито храбро је заузео став по питању раса: „Није ми тешко да признам, да ако се под расизмом сматра становиште које крвну лозу види као јединствени спој духовних, интелектуалних и физичких карактеристика, и њу сматрам одлучујућим фактором од примарног значаја у настајању и развоју одређених цивилизација (кроз њихову културну и историјску еволуцију), онда у том случају морам признати да сам расиста. Истовремено, стриктно одбацујем зоолошке и биолошке аргументе којима се Хитлер послужио као што је са друге стране погрешан и превише идеалистички концепт „расе духа“ (<https://www.cesnur.org/>).

Тула - острво кога нема

Пред придавањем превеликог значаја културног и расног порекла, занимљиво је осврнути се и анализирати симболички избор острва Туле које по Единистима представља њихово културно упориште и домовину. Ево шта Тола наводи у својој књизи *Ми, Келти и Ланџобарги*: „Келти су Атлантиђани? Другим речима, Индоевропљани, прото-Келти су се кретали од запада према истоку а не обрнуто? Нисмо спремни то да тврдимо, али уметничка дела, управо протокелта, изражавају нешто нетипично атипичног за варваре, јер само сећање на једну древну цивилизацију разорену природном катастрофом могло је да резултира уметничким делима код једног таквог номадског народа. Цивилизација са Атлантиде била је веома напредна и Лангобарди су наследници те цивилизације. Дакле, за острво Тула, везује се Атлантида, Хиперборејци, надмоћна раса и цивилизација. На тај начин острво Тула „преузима на себе више од једног упоришта и постаје непозната отаџбина али која се никада неће заборавити“ (Ciola, 1987: 59). Било да се ради о унутрашњој или спољашњој Тули (поистовећеној са Исландом), реч је о симболу који има огромну вредност, тим пре, што представља последње уточиште које хришћанство није покорило. До „унутрашње Туле“ стиже се унутрашњим духовним путовањем. Због трговачких и астрономских разлога, Питеа из Масалије (Марсеја) први је човек, који је средином 4. века пре Христа, кренуо на пут ка острву Тула (Bianchetti, 1998). Од његовог дела *Океан*, преживели су само ретки фрагменти, као и, неке белешке других аутора који, у већини случајева нису ни читали његово дело, и као последицу, постоје њихова сведочења, која су условљена личним предрасудама и неразумевањем. На пример, историчар Полибије, сматрао је да је север Европе још увек непознат, оптуживши Питеу да је све обмануо својим лажима. Чак га је и Старбон сматрао преварантом, пре свега, због тога што је Питеа становништво Туле, описао само релативно другачијим од Римљана. Овим питањем се бавио и Вергилије, следивши Плинија Старијег и Прокопија из Цезареје. Имагинарна представа о Тули наставља да се шири у свим правцима, где постоји свест или мит о древном пореклу. Острво постаје фантастично и нестварно. Временом, како се новим географским открићима умножавају хипотезе о месту где се налази, (да ли је Тула, на пример, Исланд, Шетланд, Скадинавија) а када је свет постао христоцентричан, у космографији се сматрало, да је Тула у делу *AETHICUS ISTER* паганска земља у којој владају демони, земља богата материјалним добрима, али чије становништво

живи потпуно животињски, као што је Колумбо описао неке становнике Новог континента (De Anna, 1998 : 79).

Хајнрих Хајне пише следеће: „национална религија у Европи и на северу, а пре свега на југу, имала је свој пантеон божанстава. Мистерије и симболи ове религије односили су се на токове природе а обожавао се сваки елемент природе, свака биљка одисала је божанским, читав појавни свет био је њоме прожет. Хришћанство ће, међутим, збрисати овакав религиозни концепт и уместо обожене природе поставиће појам демонизоване природе“ (Heine, 1979:190). По Хајнеу, упркос хришћанском утицају, народна религија германских племена тајно је сачувала нетакнутом своју суштину. Видело се да Хајне јудео-хришћанском деизму, који признаје постојање Бога ван света, супротставља германски пантеизам у ком је божанско присутно у свим појавама природе. Појам пантеизам, код Хајнеа ће постати паганизам, код Толе, Гауне и њихових следбеника, који у паганизму виде прехришћанске корене и основу за препород сопственог аутентичног културног идентитета. Ипак, у виђењу два научника постоје не тако мало разлике. Поновно вредновање Средњег века, на пример, као последње историјске епохе у којој постоји снажна друштвена хијерархија, веома је присутно код Хајнеа, а и уопште, у немачкој култури, која се чврсто ослања на древну прошлост (на период Карла Великог, као последњи период слободе и сјаја изворне немачке лозе) насупрот култури периода од Ренесансе па све до Француске револуције. Очигледно је да се митолошко острво Тула у колективном свесном европских народа, никада не поставља изнад граница европског континента. Тула, временом престаје да постоји као стварно острво које треба пронаћи, постаје место о коме се размишља и прича, и тако постаје архетип, симбол, нека врста нове Атлантиде (Heine, 1979: 236-237). Романтизам је по својој природи окренут миту и за њега острво Тула постаје непресушни извор фантазије. За оне, попут Артура де Гобиноа и Рихарда Вагнера, Тула је, у ствари, ново место вечне носталгије, древне хиперборејске прапостојбине, ка којој воде сви митови немачког народа. Ма колико било тајанствено, не тражи се више једно одређено острво, географски појам, већ се тражи древна изгубљена домовина (De Anna, 1998: 97). На овом трагу настаје мистификација острва Тула преко покрета друштва Тула или *Одинистичке заједнице*. Ради се о врсти мита који се позива на древну прошлост и супротставља се модерном свету имајући своју визију једног неоспорно бољег изворног друштва. Езотеријско друштво Туле, основао је барон Рудолф Зеботендорф у Минхену 1914. године. Друштво се бавило (као што и само

име друштва има значење) проучавањем немачке историје и слављењем немачке лозе. Поред многих истакнутих чланова друштва, потребно је напоменути личности попут Алфреда Розенберга, Дитриха Екхарта и Рудолфа Хесеа. На темељима друштва Туле, настаје *Немачка њарџија рага* у коју се 1919. године учлањује Адолф Хитлер а фебруара 1920, *Парџију рага*, претвара у *Национал-социјалистичку њарџију*. Управо је друштво Тула, као свој симбол, прво увело древну свастуку, односно кукасти крст. Првобитно замишљена као земља на граници, за *Одинистичку заједницу*, Тула временом постаје идеални центар света, унутрашње језгро духовног идентитета за све припаднике друштва (<https://www.cesnur.org/testi/trocchi2.htm>). И због тога, као што у једном тексту пише Паоло Гауна: „гласник Туле ће живети и непрекидно опстајати кроз време као и сама Одинистичка заједница. Ради се о мукотрпном и тешком опстанку који бар на симболичком плану, за чланове заједнице подразумева многобројне битке у којима ће учествовати: у будућности нас заиста чекају многе битке, са истом снагом са којом је рурални хиндуизам, прогнан од будизма у дубоку индијску провинцију, ипак, успео да поново освоји градове и читаву Индију, тако и ми данас можемо на ветру да завијоримо нашу *Засџаву Гаврана*. Оснажени нашом древном вером, подмлађеном и обновљеном, можемо снажно да уђемо у вртлог догађаја спремни за надоласеће „Вучије доба“. Па, ипак, имамо једног непријатеља, опаснијег него што је то умируће хришћанство: то је мултикултурално друштво, мондијалистичко уништавање националног идентитета, диктатура глобалистичког морализма. У сваком случају, морамо бити спремни за сваки дијалектички сукоб, за сваку борбу мишљења као гранитну одбрану наших вредности у овој земљи на граници. То је неизбежна наша битка“ (<http://www.comunitaodinista.org/Contenuti/Profili/gualtierio.htm>).

Поново је актуелан Хајнеов „умирући бог“, као што су поново актуелни религијски сукоби између паганизма и наметнуте вере (монотеизма), односно, потпуно одбацивање мултикултуралних вредности, толеранције западног друштва. Али, пре свега, у жижу се враћа тема земље на граници, виђене кроз идеологију Одинистичке заједнице, као игра симболичког преокрета. Острво Тула, некада крајња граница на географској карти света, у Античко доба, данас постаје симболички духовни културни центар овог религијског покрета. У суштини, *Одинистичка заједница* се конфигурише, као народ, лоза, етнос или племе коме слобдном вољом припадају само потомци древних Лангобарда. Управо, због неизбежног хибридног суживота са широм друштвеном заједницом, древни предачки карактер *Одинистичке зајед-*

нице изражава се у духовном смислу на идеалистичком плану, и, дакле, све је тако далеко и недостижно, тако да некадашња историјска Тула, географски замишљена, постаје Тула унутрашњег бића и тако недодирљива, бива способна да сачува древне вредности и сећање на Одинову лозу. Трагање за идентитетом уобличава и преиспитује прошлост, из те прошлости бира елементе, у циљу проналажења смисла у данашњем реалном животу, чак и по цену стварања, од своје „земље“ крајње границе једног света, који можда никада није ни постојао (<https://www.cesnur.org/>).

Други неопанански покрети

Одностичка заједница није једини неопанански покрет германског типа, јер је повезан са *Одиновим Оком*, *асаџу* удружењем, насталим 31. октобра 1998, а делује претежно на северу Италије. Како пише Масимо Интровиње: „*Одиново Око* је, по сведочењу самих чланова покрета, једина италијанска конгрегација која ради на ширењу сазнања традиције духовности и шаманизма северноевропских народа или прецизније речено германско-скандинавске групе народа. Посебно поштовање, припадници овог покрета гаје према ауторима попут Карлоса Кастанеде али и Густава Јунга и управо због тога, они прихватају одређене аспекте и облике шаманизма које сматрају есенцијалном компонентом сваке религијске традиције. Упркос израженом регионализму покрета, ова отвореност ка шаманизму омогућила је примену ритуала који су типични за *Одиново Око*. Како се може прочитати на сајту *Одиново Око*, пожељно је, да барем на почетку, братства буду формирана као и у Одностичкој заједници, од малобројних и веома брижљиво одабраних чланова. Што се тиче основне припреме чланова покрета и *Одиново око* предвиђа читање одређених текстова, пре свега *Ege*, као и изучавања *Руна*, и свега онога што се на њих односи укључујући изворни, норенски језик на коме су оне написане. По неопананском сајту, ова способност модификације, се односи само на изражајност и облике симбола, који ипак, по својој суштини, остају исти и верни себи. Један леп пример овога био би симбол сунца, који је у почетку, односно у каменом добу, био само један круг. Касније, у Бронзаном добу, се појављује још један круг унутар овог првог, да би се у следећој фази појавио крст унутар којег, у последњем стадијуму свога развоја, постаје кукасти крст, односно свастика, за коју се сматра да потиче из Гвозденог доба. Још један пример било би оружје бога Тора, у почетку један обичан штап, који касније постаје секира и коначно, у доба

Викинга, постаје славни викиншки чекић. „Када је наша култура постала сложенија и узвишенија, развили су се и наши верски погледи. Почели смо да дајемо имена различитим појавама у природи, створили смо синове бога неба и богиње земље и дали смо им имена. У Бронзаном добу, имали смо велики Пантеон богова који је укључивао Одина и Тора, Алгира, Фирмину, Нерпуса и Фаигирину и многобројне, више или мање познате ентитете. Наша вера се мењала и развијала, али је још увек остала иста она вера, заснована на истим идеалима. Буђење свести припадника неопаганске заједнице је, дакле, један од основних циљева и задатака *iošara*, односно ритуалних неопаганских свештеника. Наиме, како јасно истиче Валгард Маред, једна од најважнији функција *ioša* (једнина од *iošar*) била би буђење древног духа нашег народа који је ослабљен, и на рубу смрти, хиљадугодишњег хришћанства. Да би се постало *iošom*, најпожељније је да се следи пракса са већ искусним свештеником. Ипак, како се чини, потребно знање могуће је стећи самостално, односно као самоук. У том циљу, веб страница нам даје адресу америчког сајта на коме је могуће пратити плаћени курс за „самостално учење“. Будући *ioš* мора да изучава *Egy, Rune* и митологије и све оно што иде уз улогу неопаганског свештеника. Свештенику је потребно да поседује обредне предмете, неопходне за обављање одређених обреда: ритуална одећа, разни пехари, ритуално оружје, олтар и, пре свега, „прстен заклетве“ који мора да носи током свих обреда у оквиру братства. И управо је формирање братства основни задатак *ioša*, то јест, састављање основног језгра од којих је структурирана неопаганска заједница. Није баш најјасније ко устоличава обредног свештеника и на који начин се ступа у дужност. Како се каже на сајту, изгледа да се све ово стиче „на терену“, упорним радом уз доследност и залагање у свим активностима братства. Две единичке групе о којима је било реч, само су део једног широког спектра заједница, асоцијација, удружења, основаних са основним циљем препорода и обнове германског паганизма (<https://www.cesnur.org/>). На пример, од 1988. године, у Тревизу делује група *Племе Винилер*, чији назив потиче од древног имена Лангобарда. С обзиром да верује у иста божанства, *Племе Винилер* у великој мери дели исте идеале и има аналогну организациону структуру као и *Огунистичка заједница*. *Племе Винилер* борбено и жестоко у својим ставовима успева да споји оштро одабцивање модернизма са прихватањем инструментата и симбола са њим повезаних, као што је идентитетска потреба за снажним двоточкашима, моторциклима. Од фундаменталног значаја је увежбавање различитих техника и вештина самоодбране које строго нордијска као

што је, на пример, *glima* или *stav*⁷ које садрже и технике уличне борбе. Паралелно са овим, Племе Винилер има за циљ заштиту и промовисање германске културе, од регије Вале Д' Аоста до Фриулиа, од Тићина до Тоскане, што укључује и проучавање локалне историје и археологије. Понекад се организују протести код локалних и општинских власти у којима се захтева већи интерес и пажња за древну прошлост и традицију, посете музејима и изложбама. На интернет сајту *Племена Винилер* може се прочитати: „овај сајт је посвећен свима онима који жуде за знањем и полагају на њега право и свима који су надахнути поезијом и уметношћу а која је посвећена боговима. Посвећени смо нашој древној лангобардској германској постојбини, нашим прецима који живе са својим народом. То су Ћимбри, Готи, Лангобарди. *Племе Винилер* сачињавају најбољи међу људима који имају свест о себи и који схватају да је такозвано северно питање у Италији није само ствар економског карактера. То је пре свега етничко, културално и духовно питање. Будућност вапи за способном авангардом, за правим људима који нису робови модерног материјалистичког друштва“. На истом сајту се може сазнати да чланство у племену није дозвољено странцима, хришћанима и неевропљанима, као ни глобалистима ни мондијалистима који се сматрају правим непријатељима. Тачка ослонца на коју се увек позива племе је већ познати човек са псећом главом (кинокефало), биће из нордијске митологије, ратник вук веран Одину, непобедиви борац повезан са светом мртвих, виђен као израз победничког инстинкта, супериорног у односу на просветитељство и хришћански морал. Поред *Одинистичке заједнице*, *Одиновој Ока*, *Племена Винилер* постоји још један неопагански покрет, под називом *Реформисани духовни њокрејџ сџароседелаца Инсубрије*. Вођа овог покрета је Лоренцо Банфи, водитељ емисије „Повратак шумама“ на радио станици „Слободна Паданија“. Основни постулат ове групе је „ујединити све снаге оних који су пробуђени из обамрлости у којој је хришћанство вековима држало народе и који су све своје наде усмерили ка древним античким боговима. Банфи тврди да нико не може да се сматра баштиником целокупне традиције и због тога наглашава неопходност детаљног проучавања историје „лозе“ свих народних група које сачињавају покрет: „ богови ће лично да нам покажу пут којим треба да идемо и начин како да их слаavimo. Неопходно је хитно изабављење разорене и опустошене „Мајке Земље“, из очајне позиције у коју је

7 Глима је техника борилачке вештине која је настала на Исланду. Став је да је борилачка техника у којој је дозвољена и употреба мотке, заснована на 16 основних рунских ставова.

бачена од стране сопствених синова, привучених искључиво профитом и личном користи, који због тог личног интереса не околишавају да затрују изворе воде и земљиште, тако свето боговима, учинивши немогућим живот биљкама, минералима и животињама“ (<https://www.cesnur.org/>). Овај реформисани паганизам и снажна еколошка свест која га прати, сажимају ту основну концептуалну идеју о спасењу човечанства. Будући да је у питању и спасење саме Инсубрије, коју чланови покрета доживљавају као Мајку Земљу, сви су позвани да слушају и прате „*virg*“, односно судбину која од њих захтева да буду неустрашиви „ратници“ против разарања. Дакле, лично спасење уступа предност као што је то случај код других неопаганских покрета Њу Еџа, спасење саме Мајке Земље. „браћа и сестре Инсубрије, не виде спасење као награду на другом свету већ га сматрају часном борбом за богове и за Мајку Земљу. Победа или пораз имају исти смисао за онога ко се бори за богове, с обзиром да је победа у самој борби. На једном познатом сајту посвећеном неопаганizmu, могу се наћи десет линкова од којих су чак седам посвећени покрету Вика или уопштено вештичарењу, док два сајта садрже мешовите теме (Друидизам и Вика или Паганизам и Вика). Последњи од десет линкова, је *Pagan Day Pride*, који је део међународног паганског покрета, посвећеног паганском поносу у целом свету који организује дан Паганског поноса али и паганске кампове под називом свете ватре. Може се стећи јасан утисак да европски неопаганизам у највећој мери карактерише покрет Вика, односно повратак вештица а у мањој мери повратак боговима. Уосталом, чињеница је да се ширење покрета Вика налази под јаким помодарским утицајем или има јаку компоненту помодарства и како пише Димитри, то је један јако привлачан модеран феномен нарочито међу тинејџеркама (Dimitri, 2005: 174). Па ипак, на општем плану, неопаганизам је на овом сајту представљен без прецизних конотација, где можемо наћи само ову дефиницију: „неопаганизам је хетероген скуп природних религија, заснованих углавном, на предхришћанским култовима Европе и Медитерана. Природна предхришћанска религија данас покушава путем да интернета да поново успостави древну религиозност, одавно у сенци хришћанске цркве и да је актуализује у модерној епохи. Због тога, чешће се говори о неопаганizmu у односу на паганизам, да би се истакла разлика у духовном путу који се следи и који се позива на прехришћанске религије из древне прошлости али и актуализоване ипак у данашње модерне токове. На сајту *Одиновој брајсџива*, може се наћи трезвено размишљање које само нарушава тврдње да се не верује у постојање хришћанског пакла (

odinbrotherhood.com/). На сајту *Kith of Yggdrasil* може се прочитати експлицитна тврдња, да је покрет отворен за свакога ко је расположен да приступи религији описаној у тексту. Поред суштинске незаинтересованости за националну припадност чланова од којих се само тражи да деле типичне вредности неопаганских покрета, треба истаћи и потпуно одсуство интереса за тумачење или критику хришћанства (<https://www.norsegodsasatru.net/links.html>). На страницама сајта *Савез Орла Визигота*, неопаганске единичке групе из Барселоне, изричито се каже да је заједница отворена за особе свих земаља, свих раса и народности без икакве разлике. Што се тиче хришћанства, наглашава се вековни притисак и потискивање локалних култова који су ипак тајно сачувани а савез је универзално отворен да у свом програму има максимално поштовање за све облике религиозности. Карактеристика овог покрета је чврста веза са Визиготима. Управо су Визиготи од 411. године донели на Иберијско полуострво германске култове након сеобе народа, миграције варвара, која се дешава у том периоду. На пример, и са друге стране Атлантика постоје единички покрети. Ради се о Венецуели и такозваном *Clan Ara Venezuela* на чијем сајту се могу прочитати прецизна упутства, како треба единизам прилагодити историјском тренутку у коме се живи и друштвеним условима. По ауторима на веб страници, ово прилагођавање је тешко због огромног утицаја и притиска Католичке цркве. Код овог покрета из Венецуеле, расправа о генетици се не односи као што је то случај код европских покрета на строгу идентификацију са наследством одређених народа или традиција из прошлости, већ се говори, углавном о уопштеном смислу, о потреби присуства индоевропске крви у венама припадника покрета. Ипак, и овај наизглед дискриминаторски елемент се неутралише много флексибилније него што је то случај код европских покрета путем успостављања племенске организације, уместо у основи расистичке генетске идеје код Европљана. У суштини, да би се постало чланом покрета, довољно је прихватити идеологију и учествовати у стварању културалне заједнице или културалне етнице. И клан *Ара Венецуела* се позива на народ Визигота чије су вредности, по њима, очигледно наслеђе индоевропске крви, доласком Шпанаца у време освајања Јужне Америке (<https://www.cesnur.org/>).

Закључак

Уопштено говорећи, може се закључити да значај неопанизма треба посматрати у оквирима система алтернативног мишљења које поново успоставља или боље речено, настоји да поново успостави парадигму, која је по веровању неопанига природно урођена човеку и која је историјски потиснута доживевши свој пад због појаве хришћанства. Због тога, без обзира на одређене посебности и разлике код одређених неопаниганских покрета, питање идентитета је суштина и основа сваког вида неопанизма. Ово питање је централни чвор неопаниганске дијалектике постављено као директна супротност хришћанства, ја сам паниган пре свега зато што нисам хришћанин. Управо због ове негације хришћанства и као вере и као система вредности, неопанизам наилази на жестоку моралну осуду јер се сматра да је разарање божанског (хришћанског) и за последицу има обожавање света укључујући и човека који поново постаје протагониста сопствене историје, што је у супротности са Божијим планом за човека како стоји у Светом писму. После скоро 2000 година од идентификације (нео)панизма у разноврсној панорами семантичких верзија, од Вике до грчког политеизма, још увек и изнад свега он се најбоље може дефинисати као „оно што човек није“. Како пише Марк Ауге: „сви богови чине уређени систем који је у стању да води људе кроз наизгледни хаос њихових живота“ (Auge, 2002: 25). Било да је тај хаос очигледан или имагинаран ред који богови дају људском постојању, остаје чињеница да је однос панигана према свету дијаметрално супротан хришћанском виђењу света. Ово тумачење је и са антрополошке тачке гледишта разумно, Ауге је током својих сложених истраживања тврдио три основне карактеристике панизма: идентификација кроз однос смисла и снаге (као један концепт еквивалентан симболичкој ефикасности коју је већ проучавао Леви Штраус), одуство било код типа дуализма, који би радикално супротстављао духовни принцип материјалном принципу, а то значи одабцавање монотеистичког гледања трансценденталног (прилично холистичког виђења постојања блиског Њу Ејџу) и коначно континуитет билошког поретка са друштвеним поретком где је први основни чинилац другог и тако се релативизује разлика између индивидуалног и колективног. У пракси то значи да богови имају моћ успостављања реда и поретка на свету, у специфичном конкретном случају, у друштвеном поретку (Auge, 2002: 211). Али ове три основне карактеристике панизма чији је циљ поновно успостављање античке парадигме, данас би биле неразумљиве без поређења са

хришћанском визијом света, која их све препознаје, али им даје обрнути предзнак: односи смисла се руководе моралом, строго је одвојен физичка сфера од духовне и треће свет је уређен и успостављен од стране трансцендентног бића. Антрополошка анализа се не би могла разумети без познавања историјске компоненте којом омогућава да сагледамо дихотомију паганин-хришћанин као и неопходност борбе против глобализма а за идентитет изражен кроз покушај његовог поновног успостављања. Некадашњи термини и називи само делимично одржавају семантичку моћ паганизма. Будући свет коме теже неопгани, чак и када се рађа са погледом усмереним бар делимично ка прошлости, увек бива представљен модерним технологијама на интернет страницама.

Литература

- Auge, Marc, *Il dio oggetto*, Meltemi, Roma, 2002.
 Gardell, Mattias, *The Gods of the Blood - The Pagan Revival and White Separatism*, Duke University Press, 2003.
 Ciola, Giuseppe, *Noi, Celti e Langobardi*, Edizioni Helvetia, Venezia, 1987.
 De Anna, Luigi Giuliano, *Thule - Le Fonti e le Tradizioni*, Il Cerchio, Rimini, 1998.
 Dimitri, Francesco, *Il Neopaganesimo*, Castelvecchi, Roma, 2005.
 Kaplan, J, *Radical religion in America*, Syracuse University Press, Syracuse 1997.
 Mapelli, Nicola, *Il New Age e il Cristianesimo*, in *New Age*, Buzoni, Roma, 2006.
 Murray, Margaret, *The God of the Witches*, Oxford University Press, London, 1970.
Pitea di Massalia: L'Oceano: Introduzione, testo, traduzione e commento by Pytheas of Massalia, S. Bianchetti, *The Classical Review*, New Series, Vol. 50, No. 1 (2000), pp. 28-30
 Sabbatucci, Dario, *Sommario di storia delle religioni*, Bagatto, Roma, 1987.
 Sabbatucci, Dario, *La prospettiva storico religiosa*, Il Saggiatore, Milano, 1990.

Интернет извори

- <https://www.cesnur.org/>
<https://www.odinistfellowship.co.uk/>
<http://www.comunitaodinista.org/chisiamopageco.htm>
<https://www.norsegodsasatru.net/links.html>
<http://www.odinbrotherhood.com/>

Radmilo Košutić

8th Belgrade Gymnasium

radmilo.kosutic@yahoo.com

RETURN OF THE GODS – THE NORDIC NEOPAGANISM

Summary

One of the main forms of the New Age is certainly neo-paganism. This phenomenon is interesting precisely because of the advocacy of a return to nature, that is, to “Mother Earth”. Neo-paganism is often presented as a movement that contains many uncertainties inspired by the revival of ancient pagan spiritualities. Although worldviews of man and man differ from movement to movement, in spite of everything, there are many common views such as the naturalistic view as well as the relativistic conception of existence. The paper will systematically present the origins and history of this phenomenon, starting with ancient Rome, Norse mythology, medieval witchcraft, the characters of Alistair Crowley, Gerald Gardner, Margaret Murray, the legend of the mysterious island of Tula and neo-pagan movements in Europe since the 50's XX to this day.

Key words: *gods, neo-paganism, New Age, religious movements, Christianity*

Сава Миловановић
Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
milovanovic.sava3@gmail.com

УДК: 172.15:111.1
316.354.6
Прегледни рад
Датум пријема: 20. 5. 2020.

БИЋЕ НАЦИЈЕ

Резиме

Циљ овог рада је двострук: да одговори на питање 1) да ли је нација биће, да ли може имати намере, вољу и да ли може деловати?, и 2) оtkуда етничка различитости у човечанству које је према библијском сведочанству у почетку представљало једну породицу? Позитиван одговор на прво питање дала је „теоријска социјална антрологија“, како ју је назвао Роџерс Брубејкер, према којој су нације реални ентитети, суистанцијални и трајни. Наиме, често се говори о „Србима“, „Русима“, „Немцима“, као о интерно хомогеним, а екстерно јасно омеђеним реалним групама које могу да делују, и на тај начин им се приписује карактер колективној једној које има своје циљеве и свој идентитет. Овај рад има за циљ да одговори на питање у којој мери таква поставка одговара основним философским начелима о бићу и резултатима савремених социолошких истраживања о нацији. С обзиром на то да се у току анализе уочава немогућност социолошких истраживања да у потпуности расветле порекло етничких језгара нација, аутор разматра и библијску перспективу појаве етничког плурализма. Будући да су сукоби националних интереса кроз историју, посебно у XIX и XX веку, били узрок милионских жртва, ово питање превазилази оквире јукој академској теоретисања.

Кључне речи: нација, биће, примордијализам, етненијализам, конструктивизам, социјална антрологија, Вавилонска кула.

Нација

У антици¹ је *natio* у свакодневном говору означавао колектив по броју чланова између породице и племена. Тако се могло рећи *Populus Romanus* (народ Римљана), али не и *natio romanorum* (римска нација). На средњевековним универзитетима нације су означавале говорна подручја којима су припадали студенти. Тако је Париски универзитет био подељен на четири нације: *la fidele nation de Picardie*, *la venerable nation de Normandie*, и *la constante nation de Germanie*. Дакле, *l'honorable nation de France* је означавао

¹ Овај рад је настао у оквиру научноистраживачког рада Православног богословског факултета Универзитета у Београду који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

говорнике романских језика, Италијане и Шпанце, *la fidele nation de Picardie* - Холанђане, *nation de Normandie* - оне из Северноисточне Европе, а *nation de Germanie* Енглезе и Германе. Понекад је реч *patio* коришћена и у пежоративном смислу: за Монтескјеа су монаси били „побожна нација“. Хјум у свом есеју *Of National Characters* дефинише нацију као „ништа више него скуп индивидуа“ које стичу заједничке особине услед континуираног општења. Временом реч добија и политичко значење у смислу особа које могу представљати или бирати представнике одређене територије на политичким догађајима. Тако се у Сзатмарском миру 1711. као стране које су потписале примирје помињу хабсбуршка династија и мађарска нација, с тим што мађарска нација није означавала сав народ који настањује територију Мађарске, већ само владајућу елиту и аристократију. Такво сужено значење овом термину придаје и Монтескје у *Духу закона*, говорећи да „је под две прве династије у Француској“ нација подразумевала аристократију и бискупе. Установивши у Декларацији о правима човека и грађанина из 1789. да „принцип суверенитета припада суштински само Нацији“ француски револуционари су највероватније подразумевали под нацијом ширу популацију. На то шире значење указује и дефиниција нације код Дидроа и Даламбера у *Енциклопедији*, где је нација одређена као „збирна именица која означава већи део популације одређене државе чије су границе дефинисане и који се потчињавају истом закону“ – грађане (Kedourie 1961: 13-15). Дакле тек од друге половине XVIII века „нација“ добија оно значење које је данас општеприхваћено – политичке заједнице народа.

До средине двадесетог века питање реалности бића нација се није постављало. Иако је човечанство у појединим аспектима тежило над-националном и над-државном универзалном политичком ауторитету какав је био Лига Нација или касније Уједињене Нације, ипак су сами називи тих организација указивали да се постојање нација као реалних ентитета не доводи у питање, већ да се подразумева да су оне нешто природно, попут породице или племена (Smith 1987: 7). Историјске околности друге половине двадесетог века доносе одређене промене због којих ово питање улази у жижу интересовања историчара и социолога. Пре свега мислимо на буђење националног осећања код народа који су до тог тренутка посматрани као интегрални део већ формираних нација (Шкота, Баскијаца, Фламанана), затим на настајак нових нација услед процеса деколонизације, и многобројних конфликата којима је узрок била етничка нетрпељивост (нацизам) (Smith 1987: 7-8; Horowitz 1985: 13-15).

У току истраживања испоставило се да постоје опречне дефиниције нација као и опречна схватања о времену њиховог настанка. Већ је примећено да „постоји онолико дефиниција национализма и његовог објекта, нације, колико има писаца о национализму“ (Van den Berge 1966: 828).

Већина савремених истраживача сматра да се нације у модерном смислу те речи појављују крајем XVIII века, и да представљају друштвени конструкт националиста и део ширег процеса модернизације (Kedourie 1961: 9-15; Anderson 1990: 20-21; Гелнер 1997: 19, 73-74; Smith 2009: 4-7). Ова теорија која се назива „модернизам“ или „конструктивизам“, има неколико подваријанти у зависности од тога који се моменат узима као пресудан у настанку нације (Smith 1987: 8-9; Bayar 2009: 1639).

1) Према једној модернистичкој струји разлог за појаву нација је економски. Велике империје попут Енглеске, Шпаније, Холандије и Француске су експлоатисале ресурсе и становништво својих колонија, што је подстакло „мобилизацију домородачких маса“ које су хтеле да имају сопствену управу и да самостално управљају природним богатствима својих територија (Smith 1987: 9). У том случају је национална идеологија искоришћена као инструмент мобилизације потлачених.

2) Према другој варијанти, разлог је био политички. Елите су користиле националистичку идеологију зарад сузбијања интерних државних проблема (сукобе етничких група, борбе нижих слојева за већим правима) путем мобилисања популације против спољњег непријатеља (Bell 1981: 163-164; Bowen 2000: 79-89; Smith 1987: 9-10).

3) Бенедикт Андерсон је настанак нација повезивао са слабљењем утицаја религије у друштву крајем XVIII века, услед идеја просветитељства, и са потребом осмишљавања новог, нерелигијског начина повезивања претходних, садашњих, и будућих генерација. А „мало је ствари било (и још јесте) погодније у ту сврху од идеје нације“ (Anderson 1990: 21). Дакле, у оквиру нације, у тренутку када религија бива маргинализована, пронађен је нов начин повезивања са прецима и потомцима у једном вечно постојећем организму – нацији (Anderson 1990: 20-21).

Посебно важну улогу у настанку „замишљене заједнице“ каква је нација, Андерсон је приписивао појави штампе која је допринела укидању до-тадашње „хегемоније латинског“ и замену истог народним језицима.²

² „Штампани језици су поставили темеље националне свести на три различита начина. Понајпре, створили су унифицирана поља размена и комуникација испод латинског, а изнад верна кулара. Говорници великог броја различитих француских, енглеских или шпанских вернакулара, којима је било тешко или можда чак и немогуће споразумети се у разгово-

4) Ернест Гелнер је сматрао да нације настају као последица индустријализације. Оне су нове политичке јединице које погодују условима насталим услед преласка са аграрног на индустријско друштво које је потребовало специјализоване стручњаке у оквиру новог начина производње. Стручњаци су могли да се образују једино кроз општи и добро организовани образовни систем који је опет могла успоставити једино држава. Будући да таква држава зависи од економског раста, у интересу јој је било да становништво буде хомогенизовано. Као принцип културне хомогенизације искоришћена је национална идеологија (Гелнер 1997: 34-16, 193-198; Smith 1987: 10-11).

Наведени примери модернистички настројених научника помажу да се разуме Смитово именовање модернистичке теорије „инструменталистичком“ (Smith 1984: 452, 455). Нације су дакле, према овој теорији, социјални конструкт који је искоришћен као инструмент јачања друштвене кохезије, без икакве древне основе, без икаквог сакралног и природног карактера.

Друга најпознатија теорија о нацији је примордијалистичка. Према овој теорији нације представљају реалне ентитете, колективно једно коме се приписује способност сврсисходног деловања. Нације се организују на основу „примордијалних веза“ чланова, које представљају повезаност због међусобног препознавања чланова нације као поседника исте датости повезаности са одређеним местом порекла, истоветном историјом, митовима, обичајима, и истоветним језиком. Према овој теорији, нације нису модеран феномен, већ су оне основни принцип људске организације од најранијег периода човечанства. Оне у ствари представљају посебне органске ентитете, у којима појединац учествује у животу дужем од свог биолошког живота. Према еволуционистичкој перспективи коју примордијалисти усвајају ово „биће нације“ се постепено развијало из изворног, чистог језгра, затим је доживело период процвата и златног доба, да би затим уследио период деградације, све до поновног оживљавања у доба националне идеологије (Smit 1999: 102-103). Дакле, према овом концепту нације су реалност, а националност је интегрални елемент људског искуства, и у том смислу представља

ру, могли су сада разумети једни друге путем штампе и папира. У том су процесу поступно постајали свесни стотина хиљада, или чак милиона људи свог језичног подручја, а и тога да том подручју припада само тих стотину, или хиљаду, или милион људи. Ти су читаоци, повезани једни с другима путем штампе, сачињавали у својој секуларној, појединачној, видљивој невидљивости заматак национално замишљене заједнице. Надаље, штампарски капитализам је учврстио језик, што је током времена допринело стварању утиска древности, која је толико битна у субјективном поимању нације“ (Anderson 1990: 48).

једну врсту „примордијалне везе“ (*primordial tie*) (Van den Berghe 1966: 833; Shils 1957: 130-145; Brubaker 1996: 14; Bayar 2009: 1639-1657).

Полазећи од „принципа диверзитета“ како га назива Кедурије, примордијалисти су сматрали да нације представљају природне поделе у човечанству. Принцип диверзитета је идеја да су националне карактеристике које раздвајају индивиде свете, да се морају неговати и чувати од „опасности“ асимилације. Само се кроз култивисање тих специфичности достиже потпуна хармонија на универзалном нивоу, а никако њиховим потискивањем. Због тога је сваки припадник нације дужан да чува свој карактеристични национални идентитет. Губљење националног идентитета кроз мешање са другим народима путем усвајања њиховог језика и обичаја је грех против закона различитости који је сам Бог успоставио у природи. Да до тога не би дошло, најприродније је да постоје једнонационалне државе (Kedourie 1961:56-62). Вишенационалне државе су неприродне и осуђене на пропаст. Овај став је концизно изражен код Шлајермахера:

„Свака националност је предодређена да кроз своју сопствену организацију и своје место у свету представља одређену страну божанске слике... Јер Бог је тај који директно одређује свакој националности њен крајњи циљ на земљи и инспирише је одређеним духом да би прославио Себе кроз сваку (нацију, С.М.) на нарочит начин“ (цитирано према Kedourie 1961: 58-59).

Мање радикалан облик примордијализма је перенијализам. Перенијалисти су као и примордијалисти сматрали да су нације древне, присутне одувек (*perennial*) али да нису природне датости нити да имају исти статус као карактеристике пола и говорног језика. Другим речима, иако појединачне нације могу настајати и нестајати, „нација као категорија“ је постојала „свугде и у свим периодима“. Древни Египћани, Грци, Римљани, Кинези и Јапанци су сви били „нације“ (Smith 2009: 3). Ове позиције се држао Џон А. Армстронг у својој књизи *Нације пре национализма*. Ту Армстронг говори да је етнички идентитет представљао реалност још у периоду древног Египта и Месопотамије, али да није засниван на природним, урођеним карактеристикама припадника етничке групе, већ на диференцијацији од околних, тој етничкој групи у одређеним аспектима несличних групација. Примитивни човек је називао групе са којима се сусретао именима која су означавала његову немогућност да са њима ступи у комуникацију. Тако су настали термини „варвари“, „гојим“ и „немци“ (Smith 1987: 12; 1984: 453; Armstrong 1982: 4-5).

Чини се да су и немачки филозофи из доба романтизма Хердер и Фихте заступали примордијалистичко схватање нације (Behrensens 2018: 35). Јохан

Готфрид фон Хердер се често назива оцем немачког национализма као и национализма словенских народа. Он је формулисао идеју народа као органске целине засноване на језику и култури. Према Хердеровом схватању народ је политички феномен који има своју душу, свој карактер, своју унутрашњу вредност, а човек је друштвено биће које је неодвојиво од своје нације чији менталитет, душу, и поглед на свет већ као дете прима кроз усвајање језика својих родитеља. С тим у вези, Хердер је формулисао и концепт „народног духа“ (Volksgeist). Народни дух чине његови митови, језик, обичаји, фолклор, поезија, ритуали, архитектура, симболи, религија. Укратко култура је манифестација народног духа односно сведочанство о његовом начину размишљања, погледа на свет, и саморазумевања:

„Као што читаве нације имају заједнички језик, исто тако деле и омиљене путеве имагинације, одређене заокрете и предмете мисли: укратко, (деле, С.М.) једног генија који се изражава, без обзира на било какву посебну разлику, у најомиљенијим делима духа и срца сваке нације. Прислушкивати у овом пријатном лавиринту, свезати тог Протеја – кога обично називамо национални карактер и који се сигурно изражава не мање у делима него у обичајима и подухватима нације – и натерати га да говори: то је висока и префињена философија. У делима поезије, то јест, моћи имагинације и осећаја, таква философија се најбезбедније практикује, јер се у овим (делима, С.М.) читава душа нације најслободније показује“ (Herder 2004: 119-120).

Порекло тог духа је колективно. Њега нису створили појединци, већ генерације током столећа постојања народа (Достанић 2012: 83-86). Будући да су за Хердера народ и нација синоними (Достанић 2012: 83), и да је „он трансформисао концепт индивидуалности на националну групу, тако да нације постају велике индивидуе“ (Достанић 2012: 96), на основу овога можемо га сврстати у примордијалисте.

Јохан Готлиб Фихте је своје схватање нације изнео у *Говорима немачком народу* које је потоња рецепција од стране нациста учинила симболом немачког национализма а тиме и најмрачнијих тренутака човечанства у XX веку. Обраћања се састоје из тринаест говора које је Фихте изговорио на Берлинској академији у току зиме 1807-8, за време француске окупације, и њихов циљ је био да се немачки народ подстакне на борбу за ослобођење (Abizadeh 2005: 335, 337). За Фихтеа нација има моћ да мобилише масе и потискује егоизам код људи зарад националних циљева управо зато што је она природни и сакрални ентитет. Оно што нацију чини „природном“ је језик. За разлику од већине философа из доба просветитељства Фих-

те је сматрао да је језик природан, а не конвенционалан и арбитарни феномен. Свака ствар по неком фундаменталном природном закону изазива одговарајућу звучну репрезентацију саме себе код људи. Из те тезе произилази да у суштини постоји само један језик.³ Фихте је чињеницу постојања мноштва различитих језика објаснио увођењем „секундарних утицаја“ на развој језика у свакој заједници, а то су локалитет и фреквентност употребе појединих речи. Укратко начин живота и локалитет на ком одређени народ живи утичу на специфичну еволуцију језика. На тај начин језик поседује један „национани код“ који се преноси кроз генерације, као крв, и даје природну основу за разликовање народа (Abizadeh 2005: 342-345, 357). Због тога у Четвртом обраћању Фихте дефинише народ (Volk) и нацију (Nation), што су термини које наизменично користи, као заједницу људи која поседује и негује карактеристичан језик развијен кроз њихову међусобну комуникацију.⁴ Тако дефинисана нација има моћ да мотивише јер осигурава припадницима нације бесмртност на земљи кроз инкорпорацију смртне индивидуе у колективно једно које је вечно. Због тога она заслужује љубав и посвећеност (Abizadeh 2005: 357-358):

„Вера племенитог човека у вечно трајање његове делатности на овом свету је заснована на нади у вечно трајање народа из којег је произишао и на партикуларности истог тог народа према скривеном закону који смо већ поменули,⁵ без мешања са, и кварења од стране неког страног елемента који не припада тоталитету овог законодавства. Ова партикуларност је вечни елемент коме он поверава вечност свог сопства и своје континуиране делатности, вечни поредак ствари у који полаже своју сопствену вечност; он мора желети ову партикуларност, јер је она једини начин ослобођења кроз који се

3 „Језик уопште, а нарочито означавање објеката кроз продуковање звука у говорним органима, ни у ком случају не зависи од арбитарних одредби и конвенција; пре свега, постоји у првој инстанци један фундаментални закон према којем се сваки концепт изражава кроз одређени звук и ниједан други кроз људске говорне органе. Као што су објекти представљени у чулним органима индивидуе кроз конкретан облик, боју и тако даље, исто тако су они представљени у органима социјалног човека – то јест, у језику – кроз одређени звук. Суштински није човек тај који говори; људска природа говори кроз њега и објављује себе другима из његове врсте. И због тога би требало рећи: постоји само један језик и овај језик је апсолутно неопходан“ (Fichte 2009: 49-50).

4 „...народом називамо оне људе чији су говорни органи подвргнути истим спољашњим утицајима, који живе заједно и развијају свој језик кроз континуирану комуникацију“ (Fichte 2009: 50; Abizadeh 2005: 341).

5 „Духовни закон природе нације“ који помиње Фихте изгледа означава кохезивну силу нације која један људски колектив претвара у природну заједницу, у колективно једно (Fichte 2009:102-103).

кратак век његовог живота продужава у један вечни живот на земљи“ (Fichte 2009: 103-104).

Дакле Фихте је сматрао да путем стављања својих креативних и стваралачких потенцијала у службу шире заједнице – нације – појединац остварује бесмртност јер на тај начин доприноси напретку и јачању једног организма који вечно траје, у чијој су градњи учествовали његови преци, као што ће учествовати и његови потомци.

Треба напоменути да је овакво „органиско“, „сакрално“ схватање нације било страно корифејима националне идеологије XVIII века какав је био Жан Жак Русо. Он нацију ни у ком случају није сматрао за „природну“ творевину, нити да јој појединци припадају „по природи“. Нација је за Русоа продукт „воље појединаца“ и свако јој приступа не по неком природном детерминизму већ искључиво по сопственој одлуци. Концепт нације као нечег сакралног, вечног, органиског производ је немачких философа епохе романтизма (Kohn 1946: 249).

Ентони Смит је заузео средишњу позицију између модернистичке и примордијалистичке. Он је сматрао да иако се нација XVIII века може посматрати као новокомпоновани појам којим се означава стицање политичке аутономије и самоуправне администрације до тада поробљених народа, то ипак не значи и настанак самих тих народа и њихове културе у истом периоду. Смит је истицао да је неопходно разликовати етницитет, или етнију, од нације. Етнија је „именована и самодифинисана људска заједница чији чланови поседују мит о истоветном пореклу, заједничка сећања, један или више елемената заједничке културе, укључујући повезаност са територијом, и одређени степен солидарности, барем у оквиру виших слојева“.⁶ На основу овог етничког језгра, за чије је постојање Смит сматрао да је документовано још у трећем миленијуму пре Христа,⁷ политички делатници су формирали нације у XVIII веку (Smith 2009: 28). Нација је за разлику од етније по-

6 „This allows us to define an ethnic as ‘a named and self defined human community whose members possess a myth of common ancestry, shared memories, one or more elements of common culture, including a link with a territory, and a measure of solidarity, at least among the upper strata’”(Smith 2009: 27).

7 Египатски натписи, храмовни цртежи, цртежи на вазама и текстови из периода ране династије спомињу етничке групе у Либији под називом Беш и Хатиу, као и сукобе Египћана са насељеницима Синајског Полуострва бедуинима („bedawin“). Такође, египатски текстови сведоче о доласку једног народа на простор Палестине који се у науци обично назива „Хананејци“. Иако се тај назив помиње тек средином другог миленијума пре Хр. означавајући територијални локалитет Феникије и малог дела Палестине, постоји консензус у науци да се тако именује семитска популација која је населила Палестину и формирала насеобине између 3200. и 2900. године пре Хр. (Edwards, Gadd, and Hammond 1971: 46-47, 233-34)

литички појам. За разлику од етније која за одређену домовину, односно територију, може бити везана симболички, а да је реално не насељава, у случају нације та веза са одређеном територијом је реална: нације поседују територије. Исто тако, етније не морају поседовати закон који прописује иста права и обавезе за све припаднике, као што се то подразумева у случају нације за чије постојање је законска равноправност неопходна (Smit 2010: 66-71). Оно што је представљало заједничке кохезивне карактеристике у једној етници и што ју је чинило различитом у односу на друге колективе (нпр. племе, религијску заједницу, клан) су: колективно име, мит о заједничком пореклу, заједничка историја, заједничка култура, повезаност са одређеном територијом (коју не морају поседовати, већ могу за њу само симболички бити везани), и осећај солидарности. Управо је то оно језгро које уз дефинисане територијалне границе и стандардизовано законодавство чини једну нацију.

На тај начин су етније „премодерне претходнице модерних нација“ (Шљукић 2012: 285). Међутим, оне ни на који начин нису вечне и непроменљиве, што би био перенијализам и примордијализам који Смит одбацује. Различите етније су се константно појављивале и нестајале у току историје. У том смислу је етницитет „социо-културолошки `модел` људске организације и комуникације од трећег миленијум пре Хр. до данас“ (Smith 1987: 32). Своју теорију је Смит назвао „етно-симболизам“ (Smith 2009; Шљукић 2012: 283). Дакле, насупрот модерничкој теорији која истиче економске и политичке факторе у процесу стварања нације (урбанизација, индустријализација, демократија, модерна држава, секуларно образовање), етно-симболизам истиче културолошке „симболе“, или „етничко-језгро“ око којег се окупљају припадници нације, а то су: вредности, мотиви, обичаји, митови, историјска сећања који се баштине и преносе с генерације на генерацију (Smith 2009: 14-20).

Разматрајући начин настанка и трајања етница кроз историју, Смит издваја неколико фактора који су допринели њиховом настанку у оном облику у којем их он дефинише:

а) Седентаризација и носталгија. Номадска племена из Русије и Централне Азије су у позном неолиту исушивањем земљишта и дефицитом ресурса била принуђена да уточиште потраже у сливовима јужнијих река: Нила, Тигра и Еуфрата, Инда и Жуте Реке. Настањујући се трајно у тим областима, номадска племена су трансформисала свој начин живота у аграрни. Аграрна производња је условила нови начин организације: формирање мањих села са поглавицом на челу, и ширу трговачку мрежу села под над-

зором провинцијалног гувернера који је био представник владара. Дакле, организација претходно номадских племена постаје чвршћа, административнија. Поред тога, пољопривредни циклуси су иницирали стварање религијских култова који су имали за циљ да умилостиве више силе, а такође и стварање митова и легенди који су се преносили кроз даље генерације. Трећи елемент седентаризације који је важан за настанак етнија је носталгија за бившим начином живота, који су поједине етнице изражавале као чежњу за бившом „кланском организацијом“ и у том случају је носталгија имала „родни карактер“, док су друге етнице више чезнуле за животом на конкретној територији, и у том случају је реч о симболичкој везаности са напуштеном територијом. Очигледни су карактеристични елементи етнице које је Смит дефинисао (Smith 1987: 32-34).

б) Религија. Религија је често доприносила јачању етничких сентимента, на различите начине. Посебну улогу је имао мит о изабраности од стране божанства, и с тим у вези схватање о посебној мисији коју одређени народ има у историји. Свест о изабраности и својеврсној супериорности у односу на друге народе свакако је доприносила борби за очување етничког идентитета у турбулентним историјским периодима. Поред тога, писмено свештенство је у прединдустријско доба јако ниске стопе писмености било главни чувар и кодификатор народних митова и легенди, за шта су најбољи пример Беда Венерабилис и писац хронике Кијевске Русије *Повесѝ временних љетѝ* (Smith 1987: 34-37).

в) Ратови. Оружани сукоби јачају осећај солидарности. Мобилизација и осећај зависности у односу на друге саборце у кризним тренуцима битке, иако не стварају етнице у правом смислу те речи, значајно доприносе њеној интеграцији и компактности. Поред тога, ратови су највећи извор митова и легенди, који могу имати већи утицај на одржање етничког идентитета од самог исхода битке (Smith 1987: 37-41).

Ипак, Смит наглашава да је за разлику од настанка нација, настанак етнија завијен у мрак:

„Док комбинација ових фактора⁸ може, у датим случајевима, лежати у корену њиховог формирања, не може се сматрати узроком њихове иницијалне културне диференцијације - религијске, обичајне, језичке, институционалне, расне и сличних - из којих етнице могу да се појаве или да буду

⁸ Мисли се на раније елабориране факторе настанка етнија као што су седентаризација номадских племена која подстиче симболичку везаност за степске равнице и ранији начин живота, на ратове који јачају друштвену кохезију, и на заједничку религију (Smith 1987: 32-41).

конструисане. Порекло етничке диференцијације је по себи завијено у мрак, иако је покров подигнут у неколико случајева, нарочито у скорашњем времену. Али сам модерни акт класификовања популација као етнија је обликован на универзалној присутности и трајности других етничких заједница, које ми данас узимамо здраво за готово. Оригинална `Вавилонска кула` која је дозвољавала и подстицала формирање етније не може бити растумачена на основу наших оскудних извора“ (Smith 1987:41).⁹

Дакле, социолошка и историјска истраживања су допринела бољем разумевању механизма путем којих нације настају, фактора који су утицали на формирање ових политичких ентитета, као и приближном установљавању епохе у којој се формирају. Међутим, оно што и даље остаје непознато је природа нације, као и порекло првих етничких група (=националних језгара).

Овај кратак преглед социолошких теорија о настанку нације коју смо спровели показује да у савременој науци више следбеника има модернистичка (конструктивистичка) струја, него што их има примордијалистичка, могли бисмо условнорећи - онтолошка струја. Оно што се може са сигурношћу рећи је да постоји консензус у савременој науци да су нације као политичке заједнице социолошки конструкт који настао у другој половини XVIII века.

У следећем поглављу ћемо покушати да нације сагледамо из аспекта философских теорија о бићу.

Биће

Миље најранијег испитивања о бићу, постојању, и стварности (што су све варијације грчке речи то *όν* (*εόν*) коју преводимо српском речју „биће“) је буђење грчке философије које долази са Елејцима. Биће као постојеће у својој бити постаје централни предмет философије Елејаца (Парменид и његови ученици Зенон и Мелис) у V веку пре Христа. За Парменида биће је увек постојеће зато што би нешто што постоји морало настати или из нече-

9 “While a combination of these factors might, in given cases, lie at the root of their formation, it cannot account for the initial cultural difference – of religion, customs, language, institutions, colour and the like – from which *ethnie* can emerge or be constructed. The origins of ethnic differentiation itself are shrouded in obscurity, even if the veil is lifted in a few cases, particularly in more recent times. But, then, the modern act of classifying populations as *ethnie* is itself modelled on the ubiquitous presence and longevity of other ethnic communities, which we nowadays take for granted. The original ‘tower of Babel’ which allowed and encouraged the formation of *ethnie* cannot be elucidated from our meagre records.”

га, тј. бића, или из ничега, тј. из небића. Уколико би настало из бића то би значило да то нешто већ јесте, односно да је постојало, тако да правог настајања не би ни било. Друга варијанта је апсурдна, јер из ничега, односно из небића не може настати биће. Оно, тј. биће, постоји, јесте, и не може да не буде. Биће није чак ни оно што би могло да настане, јер потенцијално бивствовање подразумева претходно настајање из небића, што је немогуће. Биће према Пармениду бесконачно траје, али је, наизглед, просторно ограничено у оквирима сфере, што је поједине научнике навело да га сматрају за „оца материјализма“. Међутим, постоји читава традиција потпуно другачијег тумачења Парменида. Познато је да је за античке Грке сфера била најсавршенији облик, док је Симпликије сматрао да је Парменидово приписивање сферичног облика бићу само метафора. Парменид је користио више израза које не треба разумети дословно („граничење са“, „пријањање уз“, „трајање“, „борављење“) јер подразумевају граничење бића са нечим другим, а самим тим и признавање постојања нечег другог што није биће, а то може бити само небиће за које је Парменид сматрао да не може постојати. Ни његовом ученику Мелису се није свидео језик који имплицира довршеност и протежност бића те је допунио тезу свог учитеља ујединивши временску и просторну бесконачност. Наиме, за Мелиса биће будући да је једно, а једно је јер је савршено, не може се граничити ни са једним другим бићем јер уколико би постојала множина бића онда оно не би било савршено. Оно се не може граничити ни са празнином, јер празнина не постоји. Дакле биће је за Мелиса и просторно бесконачно (Žunjić 1984: 9-16, 24-27, 36-37; Koplston 1988: 84-89).

Концепт нације као друштвеног конструкта се очигледно не уклапа у овакву дефиницију бића. Видели смо да оне нису вечно постојеће, већ да настају и нестају, нити су нешто материјално, опипљиво.

Аристотел је у књизи *Λ* своје *Μεταφизике* делио бивства на а) чулна и променљива, б) чулна и непроменљива, тј. небеска тела, и в) нечулна и вечита. Притом је јасно наглашавао да се бивствима не могу називати општи појмови, предмети математике, или трансценденталне идеје, већ да се метафизика као наука занима за бивствујуће само у оквиру супстанције. Отуда је произашла и његова полемика са Платоновим учењем о идејама. Наиме, Аристотел је тврдио да Платонове идеје показују да опште није уобразиља, већ да је стварно, али не и да оно може постојати изван појединаца, узимајући као конкретан пример идеје порицања и односа (Koplston 1988: 329-330). Појединачне ствари су истинска бивства, те их зато назива прве сушти-

не (πρωτα ουσία) а врсте, или оно опште, друге суштине (δεύτερη ουσία). Опште је реално, јер појединачном даје бивство, али није бивство по себи, и не постоји одвојено од појединачног (Aristotel 1992: 41-54; Koplston 1988: 339-343).

Уколико прихватимо конструктивистичку тезу да нацију не треба третирати као некакав реални, супстанцијални ентитет, већ као колективну форму, релациони однос, догађај, политички захтев (Brubaker 1996: 16; 2004: 115-116), могли бисмо рећи да нације, као ментални друштвени конструкт (Ting 2008: 461), не могу имати бивство са аспекта Аристотелове концепције. Оне постоје у умовима и срцима људи, у њиховим међусобним односима, и то само као један од бројних колектива којима појединац може припадати, а не као нешто изван појединача у чему појединци узимају учешће.

Тома Аквински је прихватио Аристотелову дистинкцију између супстанције и десет акциденталија, али се може рећи да је продро и дубље у конституцију бића. Уочавајући да се материја може мењати из једног облика у други, као што се у организму храна претвара у тело човека, Тома је направио разлику између „прве материје“ која је „неодређен супстрат супстанцијалне промене“ и „супстанцијалне форме“ која чини ту прву материју оним што она јесте разврставајући на тај начин супстанције у класе: нпр. трава, кисеоник, водоник, коњ, крава. Ову такозвану хиломорфичку структуру Тома је ограничио на телесни свет, тврдећи да анђели не поседују материју, већ чисту форму (Koplston 1989: 325-330).

Још једна значајна разлика коју је направио Тома Аквински је разлика између есенције и егзистенције. Супстанција материјалног бића је материја и форма, а супстанција нематеријалног бића чиста форма, али оно по чему је супстанција, било материјална било нематеријална, реално биће – то је егзистенција. Есенција и егзистенција су „два конститутивна метафизичка начела“ сваког бића (Koplston 1989: 332-333).¹⁰

Ови конститутивни елементи бића не могу се идентификовати у конструкту какав је нација. Као што смо видели, нације могу настајати и нестајати, немају ни материју ни форму, а самим тим ни реалну егзистенцију.

Томас Хобс је разликовао две врсте тела: а) природно тело које ствара природа, на пример људско биће и б) вештачко тело звано држава, које настаје споразумом људи (Hobbes 1839: 11). Држава је израз људске жеље за самоодржањем. Наиме, да нема страха од власти, на глобалном нивоу би завла-

¹⁰ Contra Gentiles I, 22, <https://isidore.co/aquinas/english/ContraGentiles1.htm#22>, приступљено 4. 4. 2020.

дало стање рата (Hobbes 2004: 93). Услов за стварање државе је природни закон, „*lex naturalis*“, који Хобс дефинише као „пропис или опште правило, изнађено помоћу разума, по којем је некоме забрањено да чини оно што је штетно по његов живот или што му одузима средства за очување живота, или да одустаје од чињења онога што сматра најбољим средством за очување живота“ (Hobbes 2004: 94). Човек тежи самоодржању, али он није у могућности да спроведе у дело тај основни природни закон „ако нема силе принуде која помоћу санкција може да обезбеди поштовање ових закона“ (Korlston 2001: 51).

Имајући у виду анализиране механизме настанка нације, посебно Гелнерову инструменталистичку теорију, могли бисмо рећи и да је нација нека врста вештачке творевине, али свакако није природна творевина, а тиме ни биће.

За Хајдегера је питање бића било „питање питања, превасходно, прво и последње“ (Херш 1998: 344). Код Хајдегера је приметно дистанцирање од наслеђених онтолошких концепција, па и извесна „деструкција традиционалне онтологије“ која се огледа у проблематизовању „наслеђеног појма битка¹¹ као `супстанције`, насупрот којем се развија фундаменталноонтолошко разматрање `проблема битка“ (Molnar Sivč 2008: 273) као и у формулацији појма „ту-битак“ (Dasein). Уобичајено тумачење појма „Ту-битак“ је да је то „специфичан начин људског битка“ (Molnar Sivč 2008: 275, 278-279), али не у биолошком смислу човека, већ специфичног начина на који човек живи а то је способност разумевања свог битка и битка других ентитета (Wheeler 2018).¹² Дакле Хајдегер разликује „битак“ и „биће“, „егзистенцију“ (специфичан начин људског битка/постојања) и „супстанцију“, и сматра да је њихово поистовећивање једно од основних грешака традиционалне онтологије. „Егзистенција“ (Existenz), „супстанција“ („предручност“, (Vorhandenheit)), и „приручност“ (Zuhandenheit), су начини или врсте битка (Molnar Sivč 2008: 279-281). Отуда се, наизглед, може закључити да под „бићем“ Хајдегер подразумева оно што поседује један од начина битка, те да је Хајдегеров појам „бића“ шири од бића у традиционалној философији која је, према његовој интерпретацији, „битак“ поистовећивала искључиво са супстанцијом (Molnar Sivč 2008: 277).

¹¹ Традиционално пред-хајдегеровско значење термина „*existentia*“, затим термин „постојање“ и „битак“ су синоними (Molnar Sivč 2008: 273-74). Битак је оно што конкретна бића (ентитете) чини постојећима, али није по себи некакво „коначно Биће“ које постоји независно од конкретних ентитета. (Wheeler 2018 URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/heidegger/>>.)

¹² URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/heidegger/>>.)

Ипак, ни ово проширено разумевање „бића“ Хајдегерове фундаменталне онтологије не даје основа да се нација или било која социјална група сматра бићем, из разлога што нема „битак“.

Наведени преглед основних онтолошких концепција нам показује да нације нису бића, те је стога неадекватно преносити на њих особине индивидуа. Свако идентификовање социјалног колектива са бићем или са организмом је погрешно. Нација није тело састављена од индивидуа као ћелија, она је пре однос, покрет, делатност, а њени саставни елементи су односи међу тим индивидуама. Социјална заједница каква је нација се у више аспеката разликује од биолошког организма. Она није ни строго уоквирена, фиксирана, нити је органског порекла. Поред тога, појединац може бити члан више колектива: државе, цркве, класе, чак и више нација, док ћелија може имати функцију само у оквирима једног организма (Hertz 1945: 30).

Нација дакле није биће ни према начелима древне античке философије, ни према начелима модерне философије. Међутим, да ли социјална група као што је нација¹³ може деловати? Да ли може имати намере? Током двадесетог века приписивање делатне способности социјалним групама је у социјалној онтологији сматрано погрешним, или евентуално „збирним“ (*summative*) што би значило да се за једну групу може рећи да „дела“ или пројављује „намеру“ само уколико сваки члан дотичне групе предузима истоветну делатност или поседује истоветну намеру (Epstein 2018).¹⁴ Не постоји могућност да нешто што нема ни материју нити форму може деловати. Оно што јесте могуће је идеологија нације буде искоришћена као кохезивна сила и да се њом врши одређени ефекат. Таква примена концепта нације је уочљива код владајућих структура у постколонијалним државама Африке чије је становништво подељено дуж етничких, расних, религијских, и лингвистичких линија (Brubaker 2004: 117). Дакле нације не могу деловати, или имати некакав ефекат, по себи, независно од припадника нације, већ само у смислу њихове заједничке или групне делатности, а најчешће као инструмент друштвене кохезије у рукама владајућих елита.

Остало је још једно питање на које треба дати одговор: откуда етније?

13 Нација се у социјалној онтологији посматра као једна од социјалних група: Epstein, „Social Ontology“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), приступљено 24. 4. 2020. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/social-ontology/>>.

14 Epstein, „Social Ontology“, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/social-ontology/>>.

Етнија: библијска перспектива

„Због чега је човечанство које је Бог створио као једну породицу издељено на мноштво различитих народа који се међусобно не разумеју“ је питање које је заинтриговало и библијског писца Књиге постања. С библијског аспекта да читаво човечанство представља једну породицу, он анализира чињеницу постојања мноштва језика које представљају баријеру у комуникацији а неретко и узрок конфликта. С обзиром да се у Библији језик најчешће поистовећује са народом (Понз 28, 49; Ис 66, 18; Зах 8, 23) односно етницитетом, може се рећи да наратор у одељцима које ћемо анализирати (генеалогичка прича о Вавилонској кули у Пост 10, 1-32 и прича о Вавилонској кули у Пост 11, 1-9) у ствари испитује порекло културне и етничке плуралности у човечанству (Niebert 2007: 47; Sarna 1989: 80).

У Књизи постања дакле имамо два извештаја о настанку различитих народа из првобитно крвно и језички хомогеног човечанства. Један има облик родослова или генеалогичке приче (Пост 10, 1-32), док је други у форми наратива (прича о Вавилонској кули у Пост 11, 1-9). Ова два извештаја су у суштини две варијанте истоветног послепотопног догађаја распрострањења људи по читавој земљи, и њиховог лингвистичког и културног диференцирања. Да се ради о два предања о истоветном догађају сведочи крај 10. поглавља где се о различитим народима расејаним по читавој земљи говори као о чињеници, да би се затим на почетку 11. поглавља рекло да сви људи говоре један језик. Обично се ове недоследности приписују различитим изворима: свештеничком (Р) у случају Пост 10, 1-32 и јавистичком (Ј) у случају Пост 11, 1-9 (Niebert 2007: 31-32).

Генеалогичка прича у Пост 10 је елаборација констатације изнете у Пост 9, 18-19 где се описује завршетак Потопа: „А бијаху синови Нојеви који изидоше из ковчега: Сим и Хам и Јафет; а Хам је отац Хананцима. То су три сина Нојева, и од њих се насели сва земља“. Попис народа на које је човечанство било подељено у том историјском тренутку, представља до тада незабележен подухват у античком свету. Без обзира на све недостатке ове генеалогичке приче, то је први покушај у историји да се опишу карактеристике које чине један народ, а то су колективно име, језик, и територија, нешто што ће социолози констативати након много векова.¹⁵ Оно што библијски писац покушава да каже је да је народни, етнички диверзитет заснован у вољи Бога Творца (Westerman 2004: 73-79). Даља елаборација ове тематике је у следећем, једанаестом поглављу.

¹⁵ Видети прво поглавље.

Из перспективе библијске приче о Вавилонској кули, судећи на основу ране егзегетске традиције, настанак мноштва различитих народа из једне језичке и културне групације, последица је Божијег гнева због људског подухвата да изграде „кулу којој ће врх бити до неба“ (Пост 11, 4) што се обично тумачило као пројекат бунта против Божије власти.¹⁶ Нагласак на Божију казну због људске ароганције ставља и већина савремених истраживача (Hiebert 2007: 45; Sarna 1989: 80; Von Rad 1972: 149-152; Westerman 2004: 80-83;). Друго, мање заступљено тумачење је да је ово прича о критици империјалног система, конкретно Вавилонског царства. Према тој традицији један језик који се помиње на почетку приче је метафора за покушај вавилонске језичке унификације а раздељивање језика Божије благовољење према потлаченим народима Израила и Јуде и допуштење да се њихове културе самостално развијају (Hiebert 2007: 29-31).

Анализом елемената овог наратива Хиеберт је указао на још један, у егзегетској традицији мање заступљен његов аспект, а то је да је ово прича о културној и етничкој диференцијацији, а не толико прича о казни.

Наратив се може поделити у два међусобно паралелна дела: 1) људска активност (стихови 1-4), средишња тачка у којој Бог силази да испита људски подухват (ст. 5), и 2) Божија активност (ст. 6-9) (Hiebert 2007: 31-33).

1) Људска активност

„А бијаше на цијелој земљи један језик и једнаке ријечи. А кад отидоше од истока, нађоше равницу у земљи Сенарској, и населише се ондје. Па рекоше међу собом: хајде да правимо плоче и да их у ватри печемо. И бјеху им опеке мјесто камена и смола земљана мјесто креча. Послије рекоше: хајде да сазидамо град и кулу, којој ће врх бити до неба, да стечемо себи име, да се не бисмо расијали по земљи“ (Пост 11, 1-4).

У првом делу је акценат на томе да човечанство говори једним језиком. На то се указује већ у уводној, тематској реченици овог првог дела: „А бијаше на цијелој земљи један језик и једнаке ријечи.“ Лингвистичка униформност се наглашава и коришћењем таутологије: „један језик“ и „једнаке речи“. Кључна реч „језик“ се помиње пет пута одељку (ст. 1, 6, 7 (2 пута) и 9). Стога би први стих могао понети значење наслова наратива: „*Прича о времену када*) на земљи беше један језик“. Већ је назначено да је заједнички језик један од главних карактеристика аутономне културне традиције, или ет-

¹⁶ Књига Јубилеја 10, 19; Трећа књига Варухова 3, 7-8; Јосиф Флавије, Јудејске старине 1, 113-114, према Kugel 1998: 229, 231, 238-40.

ничке заједнице. Чини се да исто схватање дели и јавистички писац за кога је истоветан језик одредница хомогене културе (ст. 1, 6), а различити језици указатељ различитих култура и етничких група (ст. 7, 9). Истоветан је однос језика и културе и у 10. поглављу које припада Р извору, али и на другим местима у Библији (Понз 28, 49; Ис 66, 18; Зах 8, 23). На основу овога се може рећи да ова језичка униформност изражава став о постојању само једне етничке заједнице након Потопа (Hiebert 2007: 33-36, 47).

Та етничка заједница је намеравала да сагради град са високом кулом. Уобичајено тумачење синтагме „којој ће врх бити до неба“ је да изражава људску жељу за доминацијом и аутономијом од Божије власти. Иако постоје места у Библији у којима се високе куле постављају у контекст ароганције (Ис 2, 12-15; 30, 25; Јез 26, 4, 9), ова фраза је на Блиском истоку била уобичајена у дескрипцијама веома високих грађевина, нарочито зигурата (Sarna 1989: 82-83). У том значењу се у Девтерономију помиње два пута за високе зидове хананејских градова (Понз 1, 28; 9, 1). Дакле градња такве куле не мора се нужно посматрати као протест против Бога. Такав став је заузео и средњовековни коментатор Ибн Езра у свом Коментару на Постање¹⁷ (Hiebert 2007: 37-38).

У овом првом одељку се помињу два мотива за градњу града и куле: 1) „да стечемо себи име“, 2) „да се не бисмо расијали по земљи.“ Што се тиче првог мотива, „стицање имена“, чак и када га људи стичу за себе, у Библији се помиње у позитивном контексту. Давид је себи стекао име: „И Давид стече име кад се врати побив Сирце, осамнаест тисућа, у сланој долини“ (2Сам 8, 13). Тако се овај мотив не мора нужно посматрати као разлог за Божију казну. Они желе да „стекну себи име“, у чему је изражена жеља за продужетком етничке хомогености, јер колективно име је једна од карактеристика етничке групе, као што је већ поменуто (Smith 1987: 22-24).¹⁸ Други

17 „Градитељи куле нису били будале да поверују да заиста могу да се попну на небеса. Нити су били уплашени да ће Бог навести још једну поплаву, јер су Ноје и његова деца, којима се Свемогући заклео да никад више неће навести потоп, били тамо и будући да су били потомци Ноја и његове деце били су им покорни. Писмо открива њихову намеру и крајњи циљ. Хтели су да изграде велики град да у њему почивају, и веома високу кулу да осигура њихову славу и величанство и да служи као знак који би указивао на положај града онима изван њега, као на пример пастирима. Кула би све док би стајала овековечила њихова имена након њихове смрти. Ово је значење израза „хајте да створимо себи име“... Не чуди се фрази са врхом на небу. Мојсије је рекао нешто слично, „градови су велики и утврђени до неба“ (Понз 1, 28) (Strickman and Silver 1988: 139-140).

18 Има и другачијих мишљења. Стронг је градњу куле са циљем „стицања имена“ поистоветио са обичајем блискоисточних владара да по освајању одређене територије поставе победничку стелу са својим именом. Победничка стела је симболизовала власт дотичног владара на одређеној територији, те је скрнављење стеле значило напад и изазов самом

мотив представља жељу за насељавањем одређеног територијалног локалитета, односно транзицију са номадског на седлачки начин живота. Наратор претпоставља да је читаво човечанство после Потопа било номадско (Sarna 1989: 81; Westerman 2004: 81), а већ смо видели да социолози сагледавају везаност за одређену територију, било симболичку било реалну, након процеса седентаризације једног номадског народа, као још је једну од одредница етничке групе. Користећи два елемента етничке заједнице: језик, и територију, јахвист жели да покаже људску жељу за очувањем културне, етничке хомогености (Hiebert 2007: 40, 50).

Тако градња града и трајно настањивање у њему представља превентивну меру од расејања људи. Према оваквој Хибертовој интерпретацији, ово је прича о културној хомогености и жељи људи да се та хомогеност очува кроз предузимање превентивних мера (Hiebert 2007: 33-36).

2) Божија активност

„А Господ сиђе да види град и кулу, што зидаху синови човјечији.

И рече Господ: гле, народ један, и један језик у свијех, и то почеше радити, и неће им сметати ништа да не ураде што су наумили. Хајде да сиђемо, и да им пометемо језик да не разумију један другог што говоре. Тако их Господ расу оданде по свој земљи, те не сазидаше града. Зато се прозва Вавилон, јер ондје помете Господ језик цијеле земље, и оданде их расу Господ по свој земљи“ (Пост 11, 5-9).

Други део наратива (ст. 6-9) је устројен тако да формира антитетички паралелизам са првим делом (ст. 1-4). Симетричка структура коришћењем, на ироничан начин, истоветне фразеологије из првог дела додатно наглашава промену коју уноси Божија реакција. Место субјекта заузима Бог, уместо људи, а Божија замисао и делатност је у сваком сегменту супротна људској замисли и делатности. Уместо хомогене културе, истоветног језика, и насељавања једне територије, Божија интервенција иницира настанак језичког плурализма (ст. 7) и расејавање људи по земљи (ст. 8) (Hiebert 2007: 42-46; Sarna 1989: 81). С обзиром да су сопствени језик и везаност за конкретну територију карактеристике етничке групе, можемо рећи да Бог ствара од једне хомогене етнице мноштво различитих етница. Због тога се овај наратив

владару, што је повлачило за собом санкцију. Наиме, чињеница да су људи створени „по облику Божијем“ (Пост 1, 26) значи да су они Божија „победничка стела“ која симболизује Његову власт над творевином. Из тог аспекта подухват градње споменика представља узурпацију Божијег ауторитета у творевини, покушај да се покаже да су људи ти који њоме владају (Strong, 2008: 625-634).

може сврстати у „етиолошке наративе“ који приповедањем о неком древном догађају објашњавају савремене феномене (Westerman 2004: 80).

Међутим, зашто људска жеља за културном хомогеношћу наилази на негативан Божији одговор? Вестерман је сматрао да је Бог стварањем језичког плурализма и расејавањем народа заштитио човечанство од потпуног моралног краха. Сличан закључак изводи и Сарна када каже да се људска намера противила Божијој вољи да људи попуне земљу (Пост 9, 1), те је расејање дошло као санкција. Наиме, највећа опасност која је претила људима је прекид односа са Богом кроз поновну непослушност. Први корак ка томе је била охолост и гордост која се могла појавити услед цивилизацијског напретка. Уколико Бог не би интервенисао, људској жудњи за славом не би било краја. И касније су људи правили велике градове - Давидово и Соломоново царство је било огромно и врло богато - али у причи о Вавилонској кули је ствар у томе да је апсолутно језички и културно хомогено човечанство, а притом и технолошки напредно било у већој опасности да за бога прогласи свог владара, или неко од дела својих руку, него што би то био случај у полифоном и мултикултуралном човечанству. Исто тако, отвара се и могућност да од тих народа Бог изабере један који ће бити „његов удео“, и којем ће поверити посебну мисију припремања амбијента за долазак Месије. Остварење тог плана би било знатно теже у језички и културно хомогеном човечанству у ком би сваки појединац за непослушност званичној паганској религији био кажњен смрћу (Sarna 1989: 84; Westerman 2004: 83).

Закључак

Нације у савременом смислу политичких заједница које поседују територију и законодавство према ком су сви припадници нације правно једнаки су друштвени конструкти настали крајем XVIII века. У елаборацији и систематизацији националне идеологије водећу улогу су имали француски мислиоци, пре свега Жан Жак Русо. Немачки философи Хердер и Фихте су Русоов суштински конструктивистички концепт нације трансформисали у органски, персонални, и сакрални. „Онтолошки приступ“ нацији у савременој науци има занемарљиво мало присталица. Анализа теза историчара и социолога који су се бавили питањем нације показала је да су оне модеран феномен, али да се у појединим случајевима њихова културолошка основа може идентификовати знатно раније.

Са аспекта основних онтолошких принципа на основу којих се дефинише биће, онако како су га дефинисали Елејци, Аристотел, Тома Аквински, Хобс и Хајдегер, нација као и било која социјална група се не може сматрати бићем, пре свега јер је несупстанцијална, односно јер нема егзистенцију по себи, већ само у међусобним односима припадника нације, и у њиховој психи и емоцијама. Она се може посматрати као релациона категорија, однос, догађај, политичко стање, али не и као биће способно за делатност и прихватање жртава у сопствено име.

Ипак, иако је нација модерни феномен и наизглед један од многих колектива којима људи могу припадати, принципи на којима је настала, а то су културна и језичка јединственост, могли би бити оправдани Божијом вољом о културно хетерогеном човечанству, као што показује прича о Вавилонској кули. Не улазећи у питање историјске аутентичности догађаја о коме приповеда овај наратив, можемо констатовати да нам кроз њега библијски писац поручује да је културни и језички диверзитет утемељен на Божијој вољи о човечанству. Будући да се језик у Библији поистовећује са етничком припадношћу, мешање језика се може окарактерисати као акт раздјеливања првобитно културно хомогеног човечанства на мноштво етничких група. Због тога се у нацијама, уколико се изузму идентитетско-инжењерски пројекти, може идентификовати једна дубља димензија од оне на коју указује њено карактерисање као „замишљене заједнице“ од стране конструктивистичке теорије. Уколико се узме у обзир њихово етничко, односно културолошко језгро, нације су засноване на природним сличностима као што су језик, култура, митологија, фолклор, обичаји, које се не могу сматрати пуким „менталним конструктима“.

Литература

- Abizadeh, A.(2005), “Was Fichte an Ethnic Nationalist? On Cultural Nationalism and its Double,” *History of Political Thought*, XXVI, 2, 334-359.
- Anderson, B. (1990), *Nacija: Zamišljena zajednica*, Zagreb: Školska knjiga.
- Aquinas, T., *Contra Gentiles*, Приступљено 4. 4. 2020. <https://isidore.co/aquinas/english/ContraGentiles1.htm#22>
- Aristotel (1992), *Kategorije*, превео Grgić, F., Zagreb: Hrvatska Sveučilišna Naklada.
- Armstrong, J. A.(1982), *Nations before Nationalism*, The University of North Carolina Press.
- Bayar, M. (2009), “Reconsidering primordialism: an alternative approach to the study of ethnicity,” *Ethnic and Racial Studies*, XXXII, 9, 1639-1657.

- Behrens, M.(2018), “Making Up Peoples? Conferralism about Nationality“. *Journal of Social Ontology*, 4(1), 29-51.
- Bell, D.(1981), “Ethnicity and Social Change,“ In Glazer and Moynihan *Ethnicity, theory and experience*, Harvard University Press, 141-174.
- Blackburn,S. (2008), *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Bowen, J. R. (2000), „The Myth of Ethnic Conflict,“ In O’Meara, Mehlinger and Krain, *Globalization and the Challenges of a New Century*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 79-89.
- Breuilly, J.(1993), *Nationalism and the State*, Manchester: Manchester University Press.
- Brubaker, R. (1996), *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*,Cambridge University Press.
- Brubaker, R. (1998), “Myths and misconceptions in the study of nationalism,“ In Hall, *The State of the Nation*, New York: Cambridge University Press, 272-306.
- Brubaker, R.(2004), “In the Name of the Nation: Reflections on Nationalism and Patriotism”, *Citizenship Studies*, VIII, 2, 115–127.
- Edwards, E. S., Gadd, C. J. and Hammond, N. G. L. (editors) (1971), *The Cambridge Ancient History*, 1/II, Cambridge University Press.
- Epstein, B.(2018), “Social Ontology”, In Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Приступљено 24. 4. 2020. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/social-ontology/>>.
- Fichte, J. G., Moore, G. (editor) (2009), *Fichte: Addresses to the German Nation*, New York: Cambridge University Press.
- Herder, J. G., Evrigenis, I. D. and Pellerin, D. (editors) (2004), *Johann Gottfried Herder: Another Philosophy of History and Selected Political Writings*, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Hertz, F. (1945), *Nationality in History and Politics*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & CO., LTD.
- Hiebert, T. (2007), “The Tower of Babel and the Origin of the World’s Cultures”, *Journal of Biblical Literature*, C, 1, 29-58.
- Hobbes, T. (2004), *Levijatan ili grada, oblik i moć crkvene i građanske države*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Hobbes,T., Molesworth, W. (editor) (1839), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmsbury, Vol. 1*, London: John Bohn.
- Hole, F. (1966), “Investigating the Origins of Mesopotamian Civilization”, *Science*, 153(3736), 605–611.
- Horowitz,D. (1985), *Ethnic Groups in Conflict*, University of California Press.
- Strickman H. and Silver A. (1988), *Ibn Ezra’s Commentary on the Pentateuch: Genesis (Bereshit)*, New York: Menorah Publishing Company.
- Kedourie, E. (1961), *Nationalism*, London: Hutchinson University Library.
- Kohn,H. (1946), *The Idea of Nationalism*, New York: The Macmillan Company.
- Koplston, F. (1988), *Istorija filozofije*, tom I. Beograd: BIGZ.
- Koplston, F. (1989), *Istorija filozofije*, tom II. Beograd: BIGZ.
- Koplston, F. (2001), *Istorija filozofije*, tom V. Beograd: BIGZ.

- Kugel, J. L. (1998), *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as it was at the Start of the Common Era*, London, Cambridge: Harvard University Press.
- Margalit, A. and Raz, J. (1990), "National Self-Determination," *The Journal of Philosophy*, LXXXVII, 9, 439-461.
- Molnar Sivč, M. (2008), „Hajdegerov pojam 'tubitak' i temeljni pojmovi tradicionalne ontologije“, *Filozofija i društvo*, 3, 273-291.
- Nelson, M. (2019), "Existence", In Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Приступљено 5. 3. 2020. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/existence/>>.
- Sarna, N. M. (1989), *The JPS Torah Commentary: Genesis*, Philadelphia, New York, Jerusalem: The Jewish Publication Society.
- Shils, E. (1957), "Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties: Some Particular Observations on the Relationships of Sociological Research and Theory," *The British Journal of Sociology*, VIII, 2, 130-145.
- Smit, A. D. (2010), *Nacionalni identitet*, Beograd: Biblioteka XX vek.
- Smit, E. (1999), „'Zlatno doba' i nacionalni preporod“, *Reč: časopis za kniževnost i kulturu, i društvena pitanja*, 56(2), 93-110.
- Smith, A. D. (1984), "Ethnic Persistence and National Transformation", *The British Journal of Sociology*, XXXV, 3, 452-461.
- Smith, A. D. (1987), *The Ethnic Origins of Nations*, New York: Basil Blackwell.
- Smith, A. D. (2003), "The poverty of anti-nationalist modernism", *Nations and Nationalism*, 9 (3), 357-370.
- Smith, A. D. (2009), *Ethno-symbolism and Nationalism*, New York: Routledge.
- Strong, J. T. (2008), "Shattering the Image of God: A Response to Theodore Hiebert's Interpretation of the Story of the Tower of Babel", *Journal of Biblical Literature*, CXXXVII, 4, 625-634.
- Ting, H. (2008), "Social Construction of Nation – A Theoretical Exploration", *Nationalism and Ethnic Politics*, 14:453-482, 453-482.
- Van Benthem Van den Bergh, G. (1966), "Contemporary Nationalism in the Western World", *Daedalus*, XCV, 3, 828-861.
- Von Rad, G. (1972), *Genesis: A Commentary*, Philadelphia: The Westminster Press.
- Vrkatić, L. (2009), *Pojam i biće srpske nacije*, Novi Sad : Mediterran publishing : USEE [Union of South Eastern Europe Faculties].
- Wheeler, M. (2018), "Martin Heidegger", In Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Приступљено 28. 4. 2020, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/heidegger/>>.
- Westerman, C. (2004), *Genesis*, New York: T&T Clar.
- Žunjić, S. (1984), *Fragmenti elejaca: Parmenid – Zenon – Melis*, Beograd: BIGZ.
- Гелнер, Е. (1997), *Нације и национализам*, Нови Сад: Матица Српска.
- Достанић, Д. (2012), „Хердерово схватање нације“, *Српска политичка мисао*, 3, 81-102.
- Херш, Ж. (1998), *Историја филозофије: филозофско чуђење*, Нови Сад: Светови.
- Шљукић, С. (2012), „Ентони Смит о односу националног идентитета и мита о изабраности“, *Зборник Матице српске за друштвене науке*, 139, 281-291.

Sava Milovanović
University of Belgrade
Faculty of Orthodox Theology
milovanovic.sava3@gmail.com

BEING OF NATION

Summary

The aim of this paper is twofold: to answer the questions 1) is the nation a being, can it have intentions, will, and can it act? and 2) what is the origin of ethnic diversity in humanity according to biblical testimony? A positive answer to the first question was given by the “groupism social ontology”, as Rogers Brubaker called it, according to which nations are real entities, substantive and permanent. Namely, it is often referred to “Serbs”, “Russians”, “Germans”, etc. as clearly delimited, real groups that can act, and in this way to them is attributed the character of a collective one that has its goals and its own mentality. This paper seeks to answer the question to what extent such a theory fits with the basic ontological principles and with the results of contemporary sociological research on the emergence of nations. Since this analysis reveals the inability of sociological research to fully shed light on the origins of the “ethnic origins of nations”, the author also considers the biblical perspective on the emergence of ethnic pluralism. Since conflicts of national interest throughout history, especially in the 19th and 20th centuries, have been the cause of millions of casualties, this issue goes beyond mere academic theorizing.

Keywords: nation, being, primordialism, perennialism, constructivism, social ontology, Tower of Babel.

Хаџи Катарина Перић
Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет
Одсек за српску књижевност и језик
nihilsubsolenovum262@gmail.com

УДК: 091=163“16/17“
821.163.41.09-992 Јеротеј
Рачанин
Оригинални научни рад
Датум пријема: 7. 1. 2020.

РАЧАНИ МЕЂУ СРЕДЊОВЕКОВЉЕМ И БАРОКОМ

Резиме

У раду ће бити приказане најзначајније одлике оригиналног стваралаштва двојице Рачанина, са посебним освртом на Сихолођију Киријана Рачанина, као и Јеротејевог Путописца ка граду Јерусалиму, па у оквиру њега и на специфичности жанра који је послужио Јеротеју за стварањем своје оригиналне дела, настало 1727. на основу његових белешака из 1704. када се путовање и збило. Иако сажима при томе, дуго ће се осоравати вредности и ауθενности самог Путописца од стране многих критичара, ие ће касније темељно проучавањем показати да је ипак дошло до одлуке о самој Јеротејевој Рачанина, јер његово дело дало изузетан допринос српској књижевности, као што је то учинио и Киријан Рачанин својим књижевно-критичарском задужбином у сениндрејској средини.

Кључне речи: Рачани, Сихолођија, Путописца, ауθενности, задужбина, Сениндреја

На размеђи 17. и 18. века долази до настанка барокне традиције на српском књижевном тлу међу хаотично стање српског живља које се, како-тако, управљало још увек према српскословенском језику. Током овог периода и сама српска књижевност се остваривала „у једном лутајућем народу, највећим делом и столећима већ подвлашћеном турским, аустријским и млетачким завојевачима, [...] без политичког и културног средишта“ (Павић, 9: 1991), мада је била под великим византијским утицајем све до самог пада Византије. Убрзо ће доћи до окретања ка Западу, па се заслуге за пристајање уз аустријску страну приписују духовној елити на челу са патријархом Арсенијем III Чарнојевићем. Те промене на политичком плану неизбежно су довеле и до промена у књижевном контексту. У Европи је већ увелико присутан барок и управо ће се једној таквој барокној тенденцији придружити и српска књижевност.

У многама су ови утицаји били осетни и у стваралаштву наших писаца, па тако и књижевни рад рачанских ревноатеља, Киријана и Јеротеја.

теја, није остао изван истих. Како се у том добу нисмо могли похвалити ни школама, а ни штампаријама¹, ми смо из сродних књижевности прихватили начела, језик, начин писања, те је тако украјински барок присутан у делима наших стваралаца, чак и пре продора рускословенског језика у српску језичку традицију. Није случајно што су се и у путопису Јеротеја Рачанина нашли исписи из дела Праведни Месија Јоаникија Гољатовског. То је само један од доказа о образованости „србуљског“ књижевника, како ће га назвати Б. Маринковић заједно са свима онима који су стварали понајвише кроз преписивачку делатност у поробљеној домовини међу скромним, малим, келијским зидинама рачанског манастира. Посредством тих рачанских монаха дошло је до развитка националне духовне баштине и очување писмености. А, да се поред образованости може говорити и о њиховој, а нарочито Јеротејевој, хитрости и жаркој жељи за писанијем, говори нам чињеница да је успео начинити преписе многих дела попут: Чудеса Богородице заједно са Спасенијем Грешних Агапија Крићанина, па Часослов и Каноних с Поученијама и Триод посни, али и једно од најлепших сведочанства преобраћења - Житије Марије Египћанке - блудог (лутајућег) пандана Марији Магдалени². Напослетку се упознајемо и са његовим рукописима у којима су Ирмологија са Стихологијом и Псалтир с Послеловањем.

Да ли због типичне монашке скрушености средњег века или мањкавости писаних сведочанстава, и данас су ретки подаци о животу наша два ревностна истинослужитеља. Док је Јеротеј, припадајући првој од четири генерације писаца из доба српског просветитељства који су били увелико у фази прихватања рускословенског језика, незнаног или, према многим проучаваоцима његовог стваралаштва, народног порекла, дотле је Кипријан, извесно је, највећи заслужник за подизање „књижевне школе“ у сентандрејској средини где је окуљао многе учене монахе Зради преписивања књига које су служиле Црквеним обредима, те тако са њим „почиње књижевно-преписивачка делатност Рачана у Угарској“ (Шкорић, 1996: 20). Нажалост, показеће се да је вредност и аутентичност Путописака граду Јерусалиму дуго била оспоравана од стране критичара (Јован Скерлић, Павле Поповић...) заједно

1 Тек је 1741. године отворена штампарија Димитрија Теодосија у Венецији у којој су штампане и српске књиге

2 Ово житије постаје омиљена тема византијске и српске преводне књижевности, заступљена у зидном живопису па чак и на сликаним „Јерусалимима“, наравно као канонизована светитељка. Након јављања Богородичине иконе блудној Марији, ни мање, ни више, него у Јерусалиму, а посредством душебрижности старешине манастира Зосима и богопознања, преображава свој Дух у пустињи и тиме окончава свој земаљски живот.

3 А међу којима се посебно истицао Гаврил Стефановић Венцловић.

са својим творцем. Ипак, особености које се могу уочити указаће да је дошло до огрешења о самог Јеротеја Рачанина, јер његово дело, испоставиће се, ипак је дало изузетан допринос српској књижевности. Иако је аутограф овог списка настрадао у поплави Сремских Карловаца, извесно је да је Путопис представа поклоничког путовања од Београда до Јерусалима и назад. На своје далеко путовање кренуо је из Београда 7. јула 1704. године да би се вратио после нешто мало више од годину дана, 23. јула 1705. године. Спис је откривен захваљујући руском слависти Осипу Бођанском.

Како и у ранијим путописима, готово у истом низу Јеротеј даје приказ „каталога светих места“. Наиме, са својих шест сапутника отиснуће се на путовање од изузетног значаја, јер је било једно од првих након Велике сеобе 1690. године. Тиме отпочиње низање још једне проскинитарионске вериге на ланац старих српских путештвених списка потеклих из византијског периода. Сам проскинитарион представља водич по Светој земљи, мада се никад није могао разматрати у пуном облику, премда су често путописни делови његових писаца губљени. Али оно што је засигурно истоветно између средњовековних и Јеротејевих проскинитариона јесте навођење низа Светих места. А да је наш аутор познавао и неке старије проскинитарионе говори нам чињеница да је његов пут од Београда долином Мораве и Вардара све до Солуна обележен навођењем редоследа конака. Исто чини и са боравком у Египту, Синају, Јерусалиму и околини: „Пођосмо из Београда и дођосмо у манастир Раковицу на први конак.[...] Други конак у Гроцкој. [...] Трећи конак-Хасанпашина Паланка. Четврти конак-Баточина. Пети конак на Морави. [...] Шести конак на Пандурама код Алексинца. [...] Седми конак-Нишава, на зеленој трави. [...] И затим осми конак на Бугарској Морави, под Курвин градом. [...] Дођосмо затим до девог конака на Лесковачку клисуру. [...] И затим пођосмо на десети конак под манастир Решитски...“ (Рачанин, 1994: 68). Како даље тече набрајање, долазимо и до главног одредишта нашег путештвеника -Јерусалима. Било је помена у студији Т. Јовановића да се Јеротејев спис често пореди тј. поистовећује са Лаврентијевим аутографом (Јовановић, 1994: 64), с обзиром на то да је сам Рачанин преписао његов текст у један богослужбени спис, као што ће у студији Д. Давидова да се јави мисао да је управо тај путопис подстакао монаха на путовање (Давидов, 2017: 69). Обе идеје, претрпевши више недостатака, напослетку бивају одбачене. Но, ако бисмо се осврнули на дела житијне књижевности у српској култури, уочићемо да се између светих места која походи Свети Сава, а описују их Теодосије и Доментијан у својим делима, и ме-

ста које посећује Јеротеј са својим пратиоцима, ствара одређена аналогија. Сва тројица аутора говориће о обиласку Светог Сиона, Јеленске Горе, Витлејема, Јордана, посетиће лавру Саве Освећеног. Дакле, путовање се одвија углавном по истоветној рути чије је последње одредиште гроб Исуса Христа.

Међутим, вредно је истаћи да, ма колико Рачанин био изврстан преписивач и, ма колико се ослањао на грчке рукописне проскинитарione, оно најважије унео је сам у свој Путопис чинећи га на тај начин особито значајним, а то је лични доживљај виђеног. Тим субјективним тоном биће прожет цео Путопис. Тако се кроз метафизичке, односно, барокне особености Јеротеј издиже изнад традиционалне форме писања путописа својих претходника и неретко пише подробно о архитектури храмова, о броју светих сасуда које се користе при богослужењу, о атмосфери која преовладава, те тако осећај личног запажања преноси на читаоце. Поред тога, велики је број утканих народних веровања и легенди које нам Рачанин представља кроз речи случајних, епизодних личности. Најпре срећемо човека од 120 година који у физичком смислу доживљава исте промене својствене децем узросту: „и трипут му се зуби мењали, па нарасли као у детета. И двапут брада опадала, па нарасла...“ (Рачанин, 1994: 68). А на истом подручју угледаће двоје окамењених, за које се испоставља да су, греха ради, кажњени окамењеношћу. Ово место је такође новитет и траг који указује на хибридноста дела. Премда је извесна веза монаха са познавањем библијских казивања и библијске традиције, несумњиво, ову причу можемо довести у везу са Лотовом женом која се окаменила осврнувши се на Содом и Гомор на које „пусти Господ с неба дажд од сумпора и огња“ (1 Мој. 19: 24). Тако путопис неће служити православним, укалупљеним догматима, него ће се отргнути од њих дајући смернице за даљи развој ове књижевне врсте.

Кроз само родољубље Јеротеј изнова указује на неговање српске баштине. Поменуће јунаке средњовековног доба и легенду о три брда висока, а која су заправо били шатори јунака Марка Краљевића, Милоша Обилића, Реље Омуђевића и Новака Дебелића. Поменуће Марка Краљевића поново када застане пред Демир-капијом видевши потпис великог јунака. Пружиће нам сведочанства о историји дајући податке о турско – немачким сукобима и заузимању Београда од стране Турске. Та синтеза разних и необичних корелата оставиће на читаоца утисак о легендама као о објектима крај којих ходочасници пролазе; један од њих свакако ће бити и „барокно гумно“ стационарано на Овчем пољу. Запазиће Б. Маринковић „да је „ба-

карно гумно“, у ствари, обележје границе до које су Срби дошли у свом насељавању „преко мора“ до „иза Троје града“ и да је оно крајња тачка у простирању српског народа до неког топографски одређеног места“ (Маринковић, 1969: 266). Слично ће бити и са реком Нил која „из раја иде“. Верује се да је реч о легенди о четири рајске реке: „А вода течаше из Едема натапајући врт и оданде се дељаше у четири реке. Једној име Фисон, она тече око целе земље евилске. [...] А другој је речи име Геон, она тече око целе земље хуске. А трећој је речи име Хидекел, она тече к асирској, а четврта је река Еуфрат“ (1 Мој. 2: 10-14). Таквим својим потврдама о веровању у легенде, Рачанин ће показати велику дозу наивности, али то може да добије ознаку маргинализације уколико уочимо да је он, колико упућен у литературу грчко-византијске провенијенције, толико и везан за разне појединости из живота својом радозналешћу. А да је фасциниран разним облицима живота говори нам његова представа ноја: „Големо. Једва дохватим руком по хрпту. И миловах га. Ходају по чаршији и поред лађа, по буњишту. Купе штогод те се хране“ (Рачанин, 1994: 73). Осим животиња, јављају се и занимљиви биљни плодови попут смокве која је Адама на грех навела.

Но, рекли бисмо да нема потпуне доследности средњовековним приповедним поступцима, уколико би се узеле у обзир претходно наведени новитети у окриву самог Јеротејевог Путописа. Као следбеник барокних тенденција, видећемо у делу предочену велику заинтересованост за церемонијал и разне прославе, обичаје и обележавања, црквене службе, литије, богослужења на одређене празнике и сл. М. Павић ће у том смислу истаћи празновање Васкрса у Јерусалиму, јер ће се у том делу путописа можда и највише очитовати продор барокног укуса у православно богослужење, „у познијим временима претвориће се у оне готово балетске параде свештеника као главних актера једног помпезног и раскошног спектакла“ (Павић, 1970: 320). А, и данас бисмо рекли да се сама богослужбена пракса све чешће претвара у чист ритуализам евхаристијски наметнутих догматизама, без освртања на само значење и значај евхаристије⁴.

Још једном само биће неопходно осврнути се на старију српску књижевност и корелацију међу Јеротејевим Путописом и путописом Светог Саве, где се уочавају очигледне сличности у вези са непријатним дешавањима, попут оних гусарских пљачкашења, преко невремена и бура. Тако ће Д. Грбић, правећи паралелу међу делима Путовање ка граду Јерусалиму Јеротеја Рачанина, Морепловљење Јована Рајића и Живот и прикљученија Доситеја

4 Литургија као захвалност Господу

Обрадовића представити буру као „аутобиографски доживљај који су аутори искусили пловећи по мору“ (Грбић, 2007: 157) и то као једно типско место путешествених списа српске књижевности. Наиме, Рачанин живописно представља буру у којој се лађа нашла брорећи по Егејском мору. Поред страха који је неминовно захватио путнике, важан мотив је опис временских прилика. Сваки сегмент рад је довести мотив буре до алегоријског потенцијала дела, а понајвише на основу симболике мотива ветра. Наводи путописац: „И кад се испразни до пола лађа, тада подиже се још снажнији ветар и расцепише се ветрила од горњег краја до доњег. И радна ужа попустише...“ (Рачанин, 1994: 72). Евидентна је духовна опомена Свевишњег, али и симболика једне таштињаве оскудице вере присутних и свега овоземаљског, али је присутан и мотив фортуне као један од главних мотива барокне поезике. Не би требало занемарити и античко поимање живота као узбурканог мора, коме ће се као контрасна наметнути поетика класицизма залагањем за умереност и склад разума и духа, мада је очигледно да, као монах, више остаје доследнији алегоријским тумачењима буре и ветра библијских размера.

Честе помене ветра налазимо најчешће у старозаветним Мојсијевим књигама (1 Мој. 8:1, 2 Мој. 10:19, 4 Мој. 11:31), књизи о царевима (Цар. 19: 11), великим делом у књизи о Јову (Јов 1:19, 6: 26, 7: 7, 8: 2, 13: 25, 27: 21, 30: 15, 30: 22, 37: 21, 41: 7), у многим Давидовим псалмима (1: 4, 11: 6, 78: 39, 103: 16, 107: 25, 135: 7, 148: 8), затим причама Соломоновим (11: 29, 25: 14, 25: 23, 27: 16, 30: 4), нарочито у књизи Проповедничковој (1: 6, 5: 16, 11: 4), књизи пророка Исаије (26: 18, 41: 16, 41: 29, 54: 11, 57: 13, 64: 6), књизи пророка Јеремије (4: 12, 5: 13, 10: 13, 13: 24, 14: 6, 22: 22, 51: 1, 51: 16), књизи пророка Језекиља (5: 2, 27: 26), књизи пророка Данила (2: 35), књизи пророка Осије (4: 19, 8: 7, 13: 3, 13: 15), књизи пророка Амоса (4: 13), књизи пророка Авакума (1: 9), књизи пророка Захарије (5: 9), али најрепрезентативнији старозаветни лик (мада, према многим изворима измишљен) јесте бродар Јона који бежи од гласа Божјег у Тарсис, како би избегао одлазак у Ниневију у којој ће опоменути народ ради безбожњиштва: „али Господ подиже велик ветар на мору, и поста велика бура на мору да мишљаху да ће се разбити лађа. И лађари уплашивши се призваху сваки свог Бога, и бацаху шта беше у лађи у море да би лакша била; а Јона беше сишао на дно лађи, и легав, спаваше тврдо“ (Јона 1: 4-5) и у милости Божјој нађе спас попут следбеника Христових који се побојаше тонућа и завапише живом Спаситељу (Мат.14: 30, Мар. 4: 38), те рекоше „Ко је овај, дакле, да га и ветар

и море слушају“ (Мар. 4: 41). Како бисмо подробније схватили значај ветра, крај Библије нам кроз Откровење св. Јована Богослова даје потпунију слику онога што ветар у целости за библијску традицију, па и средњовековље представља - глас апокалиптичне јекe: „И потом видех четири анђела где стоје на четири угла земље и држе четири ветра земаљска, да не душе ветар на земљу, ни на море, ни на икакво дрво“ (Откр. 7:1). Сличности са Јеротејевом буром налазимо и у Делима апостолским (Дел. 16: 23).

Сви наведени мотиви, како код нашег Рачанина, тако и код библијских казивања у неразделивој су вези са мотивима помрачења тј. одсуства светлости кроз коју се најчешће представља сам Господ који „обуче светлост као хаљину и разапе небо као шатор“ (Пс. 104: 2), јер „Бог који рече да из таме засветли видело, засветли у срцима нашим на светлост познања славе Божје у лицу Исуса Христа“ (2 Кор. 4: 6). Дакле, у том огреховљеном одступању од самог Бога, путници вапе за спасењем, те „неки помињаху Бога и Богородицу и свеце, а други оца, и мајку, и браћу, и сестре, и сроднике, и познанике своје, и жене и децу своју. И неки трзаху одећу своју. А други сакриваху очи своје да не виде грозну смрт. А други помуртви беху. Грло изнеможе, и језик пресуши се, глас замукну“ (Рачанин, 1994: 72). Док ће својим увођењем мотива стреле затворити типско казивање, правећи тиме пандан са хришћанским поимањем мердевина као лествице којом се успињемо ка Свемогућем, док би у античком свету ово била типична представа човековог ухођења душе, а онда на то надодајући симболику броја 40 која се јавља у путопису: „четрдесет година како пловим преко мора, такве буре не видех“ (Рачанин, 1994: 72), и то као најчешће коришћеног броја у библијској тематици као симбол лутања и кушања. Како је бура дошла тмурним временом (огреховљеношћу), тако је престала силом Бога живог који ће доћи у слави својој јер ће нови „виноград“ 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 идолопоклоницима, и свима лажама, њима је дијел у језеру што гори огњем и сумбором; које је смрт друга“ (Откр, 21: 1-8). Тако се и „зли виноградари“ спотакоше на „камен“ (Христа) који одбацише и он их сатре (Мар. 12: 1-9; Лука 20: 9-18).

Још једну важну особеност овог списка било би ваљано истаћи, а то су језичка средства која су нашем аутору послужила у настојању да подиг-

не свој путопис до још већег нивоа напетости садржине. Тако су многи изучаваоци живота и дела Јеротеја Рачанина попут Т. Јовановића, Б. Маринковића и М. Павића указали и на језичке особености у раду овог аутора. Јасно је да је Јеротеј својим путописним делом желео да ступи у комуникацију са читаоцем и да измири два наизглед искључива начела – сакрално и световно. Осим уплетом народне традиције у хришћанску идеологију, начинио је то и на подручју језика. У његовом раду, осим српскословенског језика, у одређеној мери присутан је и народни језик, као и руски. Оно што је посебно истакнуто у великом броју студија је константно понављање полисиндетског „и“ као важне одлике списка барокних следбеника, затим преплитање наративних времена футура и презента, коришћење етичког датива, чиме се ствара „увлачење замишљеног, имагинарног, па и имплицитног саговорника-читаоца у причу, па тако и читалац почиње да гледа Јеротејевим очима“ (Стефановић, 2017: 22).

Сами жанровски корелати представљеног и у поезији и прози 20. века можемо видети онајвише кроз саму суматраистичку поетику заступљену у путописима Милоша Црњанског, али и богатом песничком опусу модернисте и великог библијског следбеника, Ивана В. Лалића. Тако ће нове дестинације бити недокучивије, а тиме и изазовније, где ће нови аутори бити душевни путешественици и удахњивати живот „смрзнутом месу ружа“. Својим бегом од родитеља, Свети Сава ће навестити овакво једно дочашће душе отишавши у „лов на јелене“ да „ујелени душу“. Позната је средњовековна веза јелена са извориштем живота, изникла из псалмопојчевих речи: „ Као што кошута тражи потоке, тако душа моја тражи тебе, Боже! Жедна је душа моја Бога, Бога Живога. Када ћу доћи и показати се лицу Божијем?“ (Пс. 42: 1-2). Али оно што је за нас важније јесте веза између ова два наша монаха, анајвидљивија је на пољу њиховог преписивачког рада кроз који ће се касније остварити као врсни писци тј. песници. Оно у чему ће се несумљиво сложити готово сви проучаваоци Кипријановог стваралаштва и свеукупног делања јесте његова посвећеност књижевном раду, па ће труд бити видљив и у великом броју рукописа, преписа минеја, триода, пентикостара, псалтира, часловаца, требника, каноника, акатиста и других обредних и црквених књига. Стога неће изостати помен на важност његове Стихологије, и то, како у књижевноисторијским, тако и у историјскоуметничким творевинама као највећи писарски и ликовни домет његовог стваралаштва које, како и сам наводи, писао у дубокој старости. Тако ће Љ. Васиљев истаћи Псалтир с последовањем као веома драгоцен рукопис који ће,

несумљиво, везати Кипријана за Рачу (Васиљев, 1996: 40), мада Кипријан није једини учествовао у писању истог. Ово дело средњовековне форме, а естетске савршености, које најверодостојније указује на Кипријанову 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, и то Византије као константе која је била и која јесте. Следећи средњовековни образац, а посматрајући га као химнографски зборник, рекли бисмо да је овај рукопис веродостојан пример једног канонског текста. Познато је да је први канонод 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 при томе 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.

Форма канона би била:

1. Прва је песма благодарности коју је Мојсије испевао након преласка израиљског народа преко Црвеног мора (2 Мој, 15: 1-19),
2. Друга је такође поузору на песму коју је Мојсије испевао када је народ Израиљев предао Левитима таблице Закона (5 Мој, 32:1-43),
3. Трећа је по узору на радосну химну пророчице Ане када је родила пророка Самуила (1 Цар 2: 1-10),
4. Четврта песма је по узору на молитву пророка Авакума (Ав 3: 1-19),
5. Пета је по узору на молитвену химну пророка Исаије којом он наговештава долазак Спаситељев на свет (Ис 26: 9-19),
6. Шеста је по узору на молитву пророка Јоне у утороби кита и на његову благодарност због избављења (Јона 2: 9-10),
7. Седма је по узору на молитву тројице младића (Ананије/Седрах, Азарије/Авденаго и Мисаила/Мисах) који су били бачени у ужарену пећ од стране вавилонског цара Навуходоносора (Дан 3: 26-56) 5,

5 Наведена референца је познатија под називом „Азаријина молитва“ која је уклоњена из Књиге пророка Данила као њен апокрифни део

8. Осма је по узору на њихову благодарну химну (исто),

9. Девета песма је по узору на химну благодарности коју је Богородица након благовести о зачећу изговорила у сусрету са Јелисаветом (Лк 1: 47-55), и свештеника Захарије, након рођења Јована Претече (Лк 1: 68-79).

Међутим, називајући је „химнографским зборником“ (Јакшић, 1996, 54), биће аутора који ће рећи да сама Стихологија не обликује никаквим нотним записима, мада се често знало некаквим урођеним тактом којим начином ће бити испеване поједине целине, док ће поједини аутори ставити акценат на палеографски карактер рачанске Стихологије, тврдивши да је „ова рукописна књига важан и незаобилазан палеографски избор за проучавања српскословенске писмености у њеном последњем раздобљу, јер садржи два писма, полууставно и брзописно, с комплетним инвентарима и веома разноврсним облицима слова, а потиче од познатог преписивача рачанске скрипторије, која је нарочито обележила то доба српске писмености и културе“ (Грбић, 1996: 87).

Није згорег тај „песнички опус“ Кипријана Рачанина употпунити поменом на изванредну песму Речи пророчких казивања коју је и сам М. Павловић уврсио у своју Антологију српског песништва:

Речи пророчких оштровидних казивања
Што камен распрскавају,
Скупљамо као капи из напуњене бездне море,
А у ову малу књигу,
Као у мали кладенац сажимамо.
И могућно није, сами знате,
Све море у њ улили
И по ширини пловити корабљем
У студенцу воде будући. (Павловић, 1964-2010: 53)

Још једном ће се на библијском тј. средњовековном плану јавити мотив речи као главно извориште христоцентричности и као наша главна преокупација. Јер реч претходи свему што јесте и сваму што бива. Оваплоћује се на међи фикције и јаве, те постојано ниче са тенденцијом да свој пун облик задобије при постању некакве твари. Тада мисао, као њен претеча, излази из своје имагинације и помера своје упориште у стварност и бива оно што и беше у почетку и она кроз коју је све постало (Јован, 1: 1-3). Реч од искона својствена је сваком духу и главно је полазиште сваког ствараоца. Она

„постаде тело и усели се у нас пуно благодати и истине, и видесмо славу његову, славу, као Јединородног од Оца“ (Јован, 1: 14).

Ваљало би напоследку закључити да, према многим књижевним историчарима, иновације које је својим проскинитарионом донео Јеротеј Рачанин обилују личним осећањем доживљеног које је присутно и вековима касније и, иако се путопис као жанр изменио скоро до непрепознатљивости, у сржи је сачувао неке од одлика из ранијих времена. Међутим, није згорег напоменути да се овакве тврдње историчара у вези са новитетима могу узети у разматрање са резервом, и то уколико Библију, као књижевни текст, посматрамо као најобимнији путешественички спис који прати физички и духовни пут претеча Христових, па и самог Христа, а, како сада видимо, и његових следбеника. Јеротеј се држао конкретних одредишта, његово ходочашће подразумевало је обилазак светих места која су описана у складу са барокном поетиком и библијским добро познатим параболама и мотивима које ће и његов брат у Христу, Кипријан, у многоструке примењивати у свом књижевном делању. Кипријану ћемо указати још једном на значајности ради отварања школа и чињенице да је његова Стихологија и сама поезија још једна у низу потврда да реч ревностљивца никада не умире.

Литература

- Антологија српског песништва: (XIII-XXвек), саставио Миодраг Павловић (издања од 1964. до 2010)
- Бођански, О. (1969). Путопис Јеротеја Рачанина (1727), Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду, 12/1
- Васиљев, Љ. (1996). Стихологија Кипријана Рачанина: Нови подаци о рукописима Кипријана Рачанина. Нови Сад: Библиотека Матице српске.
- Грбић, Д. (1996). Стихологија Кипријана Рачанина: Палеографске одлике Стихологије Кипријана Рачанина. Нови Сад: Библиотека Матице српске.
- Грбић, Д. (2007). Упоредна истраживања 4, Српска књижевност између традиционалног и модерног -компаративни аспекти: Бура у српској књижевности 18. века: на примерима дела Путовање ка граду Јерусалиму Јеротеја Рачанина, Морепловљење Јована Рајића и Живот и прикључења Доситеја Обрадовића, ур. Бојан Јовић, Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Давидов, Д. Антологијска едиција ДЕСЕТ ВЕКОВА СРПСКЕ КЊИЖЕВНОСТИ: Поклоничко путовање Јеротеја Рачанина у Јерусалим 1704-170(5), књига 17, Јеротеј Рачанин, Јован Рајић, Михаило Максимовић, прир. Томислав Јовановић, Драгана Грбић, Мирјана Д. Стефановић, Нови Сад: Издавачки центар Матице српске.

- Јакшић, С. (1996). Стихологија Кипријана Рачанина: Стихологија као химнографски зборник. Нови Сад: Библиотека Матице српске.
- Јовановић, Т. (1994). Путопис Јеротеја Рачанина, Браничево. Часопис за књижевност, уметност и културу, бр. 40
- Лалић В, И. (1997). Време, ватре, вртови. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Лалић В, И. (1997). Страсна мера. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Лалић В, И. (1997). О делима љубави или Византија. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Маринковић, Б. (1969). Одломци трагања за Рачанима и традицијом о Јеротеју Рачанину. Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду, бр. 12/1
- Максимовић, Ј. (1911). Змајево назаренство. Београд.
- Павић, М. (1970). Историја српске књижевности барокног доба: 17. и 18. век. Београд: Нолит.
- Пантић, М. (1996). Путопис Јеротеја Рачанина. Рачански зборник 1, ур. Динко Давидов, Бајина Башта: Фондација Рачанска баштина.
- Рачанин, Ј. (1994). Путовање ка граду Јерусалиму. Браничево: часопис за књижевност, уметност и културу.
- Радуловић, М. (2014). Српковизантијско наслеђе у српској поезији друге половине двадесетог века (Васко Попа, Миодраг Павловић, Љубомир Симовић, Иван В. Лалић). <http://uvidok.rcub.bg.ac.rs/bitstream/handle/123456789/80/Doktorat.pdf?sequence=1>
- Свето писмо. (2002). Стари завјет и Нови Завјет. Превели Ђуро Даничић и Вук С. Карацић. Београд: Југословенско библијско друштво.
- Стефановић, М. (2017). Антологијска едиција ДЕСЕТ ВЕКОВА СРПСКЕ КЊИЖЕВНОСТИ: „*Хогогарје*“ као исходиште доброте, књига 17, Јеротеј Рачанин, Јован Рајић, Михаило Максимовић, прир. Томислав Јовановић, Драгана Грбић, Мирјана Д. Стефановић, Нови Сад: Издавачки центар Матице српске.
- Стихологија Кипријана Рачанина (манускрипт): <http://digital.bms.rs/ebiblioteka/publications/index/pubid:2323/id:0>
- Црњански, М. (1966). Путописи, Београд: Просвета.
- Шкорић, К. (1996). Стихологија Кипријана Рачанина: О Рачи и Рачанима. Нови Сад: Библиотека Матице српске.

Hadži Katarina Perić

University of Novi Sad

Faculty for Philosophy

nihilsubsolenovum262@gmail.com

RAČANIN BETWEEN THE MIDDLE AGES AND THE BAROQUE

Summary

The aim of this work is to present most representative features of the original work of two Račan, with a special attention given to “Stichology” of Kiprian Račanin, as well Jerotej’s “Travelogue to City of Jerusalem” to the specific characteristics of the genre which served as a starting point to Jerotej’s original work in 1727, based on his notes of 1704, when this journey took place. Although it incorporates three periods, the value and authenticity of the “Journey” itself will long after be questioned by many critics. Later substantial studies will show that Jerotej himself had been subjected to a grave injustice, since his work represents a considerable contribution to Serbian literature, as well as Kiprian’s literary work and his church donations in Sentandrea.

Keywords: *Račanin, Stichology, Travelogue, authenticity, endowment, Sentandrea*

Виктор Трајановски

Институт за етнологију и антропологију

Природно-математички факултет

Универзитет Св. Кирил и Методиј

Скопље, Македонија

trajanovskiv@pmf.ukim.mk

УДК: 28-788(497.7)

281(497.7)

Оригинални научни рад

Датум пријема: 7. 1. 2020.

ПРИСТУПАЊЕ БЕКТАШКОМ ДЕРВИШКОМ РЕДУ, НА ПРИМЕРУ ИЗ МАКЕДОНИЈЕ

Резиме

Студија која се предлаже, односно анализа у шексџу, односи се на чин при-стипања бекташском дервишком реду, шачније разрађен је верски обред код бекташа шакозвани „икрар ајини“. Да би се постигао бекташ, појединац, односно астиранџ звани ашик, или заљубљеник, мора проћи иницијацију, односно кроз један обред прелаза или церемонију заклетве. Врло често, за овај обред међу бекташима користи се и термин „узимање насџ“ или „узимање руку“. Након ове церемоније, верник стииче џиџулу мухиб, односно постиаје џуноџравни члан у бекташском дервишком реду или шарикаџу.

Кључне речи: Хаџи Бекташ Вели, Бал’м Сулџан, Македонија, хијерархија, „икрар ајини“ искључење, духовно сродство

Бекташки дервишки ред припада езотеричној страни ислама познатој као суфизам или тасавуф. Повезује се са именом Хаџи Бекташ Велије који се сматра оснивачем и духовним вођом овог *дервишкоџ реџа*, па је овај *шарикаџ* назван по њему. Датум рођења и смрти Хаџи Бекташ Велије не може се тачно утврдити. То варира од једног до другог извора. Тако, према неким истраживачима, Хаџи Бекташ Вели родио се 1209/10. године, а умро је 1271. године. Према прорачунима других научника утврђене су године 1248-1337. (De Jong, 1989: 7).

Хаџи Бекташ Вели потиче из града Нишабур (Nishabur) у персијској провинцији Хорасан, данашњи Иран, место које се сматра колевком суфизма. Дошао је у Малу Азију у XIII веку и населио се у близини Киршехира, у селу Сулуца Карахојук (тур. Suluca Karahöyük) које касније добија његово име – Хаџи Бекташ (Birge, 1937: 50). Тамо је основао суфијски центар, главну бекташијску текију, познату као „Пир Еви“ (тур. Pir Evi), одакле су

касније испраћани мисионари да би ширили бекташки ред по целој Анадолији и на Балкану.

Бекташки ред је посебно добио на значају у XV и XVI веку (Џегајић, 1986: 158), када је постао најважнији народни тарикат и постепено апсорбовао остале тарикате, као и дервишке групе, познате као абдали, календери и хајдари, коју су проповедали од четрнаестог века (Иналцик, 2004: 213), и када је створен култ Хаџи Бекташ Вели међу абдалима и свим осталим групама проистеклим из бабаизма.

Због њихове езотерије, не може се тачно одредити почетак постојања овог дервишког реда. Али, ипак, успостављање овог реда, уско је повезано са Бал'м Султаном (1473-1516), који је одговоран за утврђивање постојеће структуре бекташког реда. Он је спровео бројне реформе, имао је контролу и унифицирао је бекташка правила. Као резултат ове трансформације Бал'м Султан сматра се другим свецем и другим оснивачем овог реда (тур. İkinci Pîr, пер. Piri Sani) (Birge, 1937: 56).

Политика ширења исламске културе широм Балкана била је успешно спроведена и у Македонији. Иако се ислам проширио у Македонији углавном као сунитски, заједно са њим дошла су и разна учења, покрети и институције, тј. разни дервишки редови са најразличитијим идеолошко-верским оријентацијама, од најконзервативнијих до најреволуционарнијих (Стојановски, 1998: 393).

Судећи према текијама и турбетама који се могу наћи широм Македоније, са сигурношћу се може рећи да је бекташијски дервишки ред био један од најраспрострањенијих тариката, који је оставио снажан траг у духовном животу у Македонији и на Балкану.

Најстарији објављени писани документ који сведочи о присуству бекташа у Македонији датира из XVI века. То је запис из 1544. године и односи се на текију Х'д'р баба у Македонском Броду (Петровски, 1994: 84; Стојановски, 1979: 55), која се сматра једном од најстаријих бекташких богомоља у Македонији (Види: Hasluck, 1929: 523-525).

Претпоставља се да су у истом периоду, у XVI-ом веку, настали и Дикмен-баба текија у Канатларцима, као и текија Харабати-баба позната као Серсем Али-баба текија у Тетову. Данас, поред ових горенаведених текија у Македонији активна је још и текија Х'д'р-баба у Кичеву.

У прошлости, на територији Македоније било је активно неколико бекташких текија: у Битољу текија Хусаин-баба; у Скопљу Мустафа-баба и Сулејман-баба; у близини станице Александрово, између Куманова и Ско-

пља, мала текџа са гробом Караца Ахмеда; у Струмици, тачније у струмичкој области, Исмаил баба (Izeti, 2001: 163; види: Filipović, 1954), текије Царар-баба и Којун-баба у Тетовском, текија Цафер-баба у Гостивару (Изети, 2008: 196), у Штипу Хамза-Баба, у Велесу Хаџе-Баба, у Дебру Али-баба. Затим, у селу Каратманово била је текија Камбер Баба, у селу Цумали Јусуф Деде, у селу Татарли Илми Деде и др.

Анета Светиева, једна од македонских научника која је проучавала бекташе, приметиће да овај тарикат представља затворену групу, која је према својим нормама слична масонима (слободним зидарима) где се поштује правило „уђи и погледај“ (Светиева, 1992, 103).

Код бекџаша не можеће нишиџа да разумейе, код њих џосџоји један израз... Они кажу овако: „Ara, bulacaksin, gir'ta gör!“ – „Поџражџиџе Боџа да би џа нашли и уђиџе да би џа видели!“

„Зайворен џиџи, само за оне џиџо су гали ‘бесу’.“ Бекџаџи џоворе: „Bektaşiler söz verer, sır vermez.“ (Бекџаџи реч дају, џајну не огају)².

Дервишка девиза „уђи и погледај“ по којој се воде бекташи, заправо произлази из ерђана, тј. правила или закона у бекташком тарикату. Многи од њихових ритуала представљају свету тајну, која треба да остане у бекташкој заједници, доступна само члановима заједнице, и не сме бити представљена и откривена широј јавности. Ако неко жели сазнати свете тајне, прво мора да постане члан и да се придружи бекташком тарикату.

Бекташки тарикат је један од ретких, ако не и једини дервишки ред, где није дозвољено присуствовање верским обредима појединцима који не припадају овој секти. Супротно томе, у осталим тарикатима или дервишким редовима, појединци чија је конфесионална припадност различита, могу слободно да учествују у њиховим верским обредима.

Од свог оснивања од стране Бал’м Султана, бекташи поседују добро дефинисану организациону структуру. Степени у тој хијерархији коју је успоставио Бал’м Султан су следећи: 1. **ашик** или аспирант за улазак у ред; 2. инициран или **мухиб**, тј. пуноправан члан тарика; 3. **дервиш**; 4. **баба** - еквивалент шејху, одговоран за добробит свих верника у текију; 5. **халифебаба**; 6. и на крају, на врху пирамиде стоји **дедебаба**.

1 ДАИЕА, ДЕМ 207. Саговорник Александар (Санди) Дуни, рођен 1929 г. Истраживач Анета Светиева. Разговор је снимљен у Струги.

2 Сопствена теренска истраживања, Тетово, Македонија, дервиш у бекташком тарикату. Одломци из теренских интервјуа са представницима бекташког дервишког реда означени су курзивом.

Најнижи степен у овој хијерархији је ашик (тур. aşık), или заљубљеник у тарикат. Овај се термин односи на особу која је привучена и осећа се одана бекташким принципима и праксама, али која још није узела насип, то јест, она која још није доживела обред прелаза (Mustafa, 2008: 12). Израз ашик односи се на аспиранта који је у процесу увођења у ред (Birge 1937: 163).

Да би неко постао бекташ, појединац, односно аспирант звани ашик, или заљубљеник, мора да прође иницијацију, односно обред прелаза званни „икрар ајини“ или церемонију заклетве, тј. церемонију исповедања вере (Birge, 163-164). Често се за овај обред међу бекташима користи и термин „узимање насип“ или „узимање руку“. Након ове церемоније, верник стиче титулу мухиб, (тур. mühip), што значи „веран пријатељ“, „предан пријатељ“, „привржени пријатељ“ и квалификован је да у потпуности учествује у уобичајеним церемонијама реда. Он је члан који је дао своју заклетву тарикату.

Код нас је прво ашик – заљубљеник тарикаѿи, ашик. Након шѿо се заљуби у тарикаѿи, ако жели да уђе унуѿра, већ му се даје насип. Улази у тарикаѿи, и ѿосѿаје мухиб.

Обред „икрар ајини“, односно поступак, чин или церемонија за приступање новог члана бекташијском реду биће представљен у наставку овог рада.

Након што ашик изрази жељу да постане пуноправни члан бекташког тариката, онда кандидат тражи векил, или човека који ће гарантовати његову искреност, преданост, напредак и посвећеност тарикату.

И узимаш једној сведока. Значи, желиш да уђеш у ѿуѿи. Значи, онај који ће те заѿиѿиѿиѿи... који ће таранѿоваѿи. Један из фамилије ће рећи: „Ја ћу таранѿоваѿи за њеѿа... Гаранѿујем да ће биѿи добар муѿи. Ја сам жиранѿи за њеѿа, ја таранѿујем за њеѿове ѿрехе“. Јер, баба не узима никоѿ ако за њеѿа нема жиранѿа.

Ашик ће неко време бити под опсервацијом, од бабе и дервиша, исто као и од његовог векила, „жиранта“. Чим баба установи да је кандидат већ „печен“, онда му каже коју ће ноћ доћи да буде уведен у тарикат. Аспирант носи овна за жртву рано ујутро оног дана када ће бити уведен у дервишки ред. Од вуне овна који је донео за жртву, прави се т’гбент (тур. tığbent) или уже за појас, који се користи у обреду прелаза. Од меса жртвоване животиње припрема се јело које ће бити послужено током церемоније.

Око шела аспираниа везује се њојас – ш'ібени, најраве се шри чвора: „Руке моје неће нико да њовреде; усша моја неће никад лааши; нека моје ноје увек иду њравим њушем“.

Т'ібени. Везује им шјај ћемер, ћемербесш или се назива њојас к'ркларима. И зашо ми, када ућемо у шарикаш, ми добијамо шјај њојас. Без њојаса се не може... То је ш'ібени... Баба нам даје ш'ібени да носимо... до краја живоша се чува и са њим одлазимо од овоземаљској свеша. Са ш'ібениом се сахрањује. Он је симбол... симбол верносши на њуш. Веже се са њим и осшаје везан до краја живоша... Каг се улази у бекшашки шарикаш шреба ѡринеши курбан, ѡј. жршвовашш овна. И од вуне курбана ѡрави се њојас или како смо рекли ш'ібени. Каг се изради даје се муршиду, и муршид завршава ѡсао како шреба.

Прво, векил заједно са ашиком покуца на врата мејдана (соба у текији у којој бекташи обављају своје верске обреде). Када их баба прими унутра они стану на дар (посебно место у мејдану застрто црном овчјом кожом). Баба га пита да ли добровољно приступа тарикату и упознаје ашика са одређеним правилима, али и жртвовањима и одрицањима који се траже од верника који улазе у тарикат. Након што ашик изјави да је упознат са свим обавезама и правилима којих ће се придржавати уласком у тарик, баба чита молитву, а затим ашик заједно са својим рехбером излазе из просторије да би се обавило ритуално прање водом, тзв. абдест.

Доћи ћеше и ѡкуцаши на враша на мејдану. Ако баба жели, рећи ће, ако си зрео доћи. Ако ниси зрео, враши се... Још ниси ѡечен. Ниси ѡечен за овај бекшашки ѡуш.

Баба ће чшшашш молишву за њих. Чим ѡрочшша, рехбер узима ашика и изводи га најоље. Прво му даје абдесш. Дакле, чуо си за абдесш?! Три ѡуша му ѡере руке. До сада, оно шшо сше учинили, учинили сше, све је ошрошшено. Од сада са овим рукама никако да не улазиш у арам. Да не крадеш. Усша се ѡеру шри ѡуша, Никад не изшвараје лоше речи овим усшима. Нема викања, нема ѡсовања, лаања, нишша... Три ѡуша нос ѡреш, исшраш. Каг одеш негде, рецимо да си дошао код мене, нешшо си осешшо, било у ходнику, било у соби, не шреба се смејашш, не смеш да врећаш власника куће. Хеј, нешшо смрди, нешшо је осшало неошрано шу и шамо. Ти ћеш ћушашш. Ошраћеш лице. Ошраћеш очи. „Видео сам нешшо!“ - не шреба да кажеш. Можда је неко ѡшрешшо. Gördüm – görmedim. Видео сам, али нисам видео. Не шребаши никоме рећи. Па, видео сам некога, да ли је нешшо украо, да ли је ѡрељубу ѡочинио са неким, не шреба ѡворшши. Он ће шо сам ѡшравшши. Ошраћеш

уши. Чуо си, неко ѓрича о некоме, неко оговара некоја, неко цинкари некоја, ѓовори лоше сјвари. Чуо си, али ниси чуо. Можда ће ѓојравиши ѓрешку. Ако сви клевећу народ, ѓуно ће се свађаши, биће им врло нејријашино. Након ѓоја ѓри ѓуша ојери ноје. Не улази нојама на забрањено месјо иде не би смео. Овде ѓолажеш заклейву на верносј. Чуо си?

Након што се изврши абдест или ритуално умивање, рехбер и ашик се упућују према мејдану. На самом прагу врата мејдана, рехбер, а потом и ашик, праве нијаз клечећи, стављајући руке на праг, затим пољубе праг прво на десну страну, а затим на леву страну и на крају на средини. Затим устају, рехбер стоји са леве стране ашика, куца на врата и уводи ашика унутра, па зећи да овај не стане на праг.

Када узимам ѓ'ѓбенј ја... сјављам ашику и са ѓим као курбан уносим ја у мејдан. А онда баба веже ѓојас, ако ѓојазии реч и ојереш се у Вардари, он ѓе неће ојраши.

Рехбер води ашика пред бабу, или боље речено, предаје га баби. Ашик клечи пред бабом и коленима додирује бабина колена. Свако држи десну руку другоме, два палца подигнута у облику слова елиф, првог слова арапске абецедe.

Том приликом баба опева плетену капу (аракију) коју стави на главу ашикову, а затим стави т'гбент око ѓеговог струка, вунено уже које баба веже на три места, правећи три чвора који симболизују моралне вредности eline, diline, beline sahir ol, или бити господар руку, језика и појаса (у смислу интимних делова) коме се верник придржава целог живота.

Зашим се улази. Рехбер улази са ашиком унујра са ѓевањем, са мољивом, носи ја код свешињеника. Рехбер ѓева и свешињеник ѓева. Један насупрој друјом. Носи ја до бабе и даје му белу кају, сјавља му на главу и ѓева. Од вуне ѓлејено као каши веже око сјрука и ѓо ѓева. Т'ѓбенј... Три ѓуша ће окренуши да би било дебље и везаће ја на ѓри месја... Ја Алах, ојей ја веже, Ја Мухамед и када ѓрећи ѓуш везује узвикује Ја Али. Учлер ашк'на (збој ѓубави ѓројице). Дакле, веже вас да никада, никада не одсјуишије од овој ѓуша... ѓрво ѓева, зашим везује и каже: не ѓоворишије лажи; не свађај се ни са ким; буди ѓубазан са онима шио су исјод ѓебе у живоју; ѓокажи ѓошивање према ѓвојим ѓрешиосјављенима, и буди добар према онима шио ѓе ѓосећују; не кришикуј ѓрешке друјих; ѓреба ојвориши очи, да немаш ѓрељубе са друјом женом. Ти од ѓоловине према доле си земља. Теби је даја једна жена, више не, ѓрељубе не. Сјављам ѓи кају на главу и ѓевам, да будеш мудар, да будеш ѓамешан. Да водиш рачуна о ѓвојој ѓамеши

у овом живоџу, да не љравиш љуџосџи... И заџим усџаје и џовори му да не љрави љрешке. Заџим се враћа у гар. У гару љрави нијаз и сеџи. Од џоџ гана њему џочиње духовни живоџи.

Чиџа ми моџиџу у уху... Узимам џе и љрегајем џебе Боџу.

Да. Seni senden aldık, yine sana seni teslim ederiz. Узели смо џе од себе и враћамо џе себи... Мораш сам да изађеш у сусреџи. То му се учи на уху... Ми љравимо крсџи баби... љуби се у колена, у срџу и у џосџу на коме сеџи баба. Заџиџо чеџири љуџа? Човек је сџворен од чеџири елеменаџа: воде, земље, ваздуха и ваџре... Поџиџујемо чеџири кџиџе, џосџоје чеџири џоџишња доба, чеџивооро враџа... шеријаџи, џарикаџи, марифеџи, хакикаџи... Талкин – умри љре смрџи! Талкин џе љрегаје, узимам џе и љрегајем Боџу.

На самом крају обреда, клечећи један поред другог, баба новом члану бекташког тариката, тј. мухиба, шапуће у десно ухо одређене свете тајне које би верник требало да испуњава и мора да их се придржава током свог живота.

Као и у многим суфијским редовима, ако се одређени члан бекташког тариката не придржава еркана и усула, тј. крши правила и прописе, али и свете тајне тариката, онда такав верник подлеже одређеним казнама. Једна од најстрожих казни је она којом се појединац искључује из тариката, тј. стиче статус душкун (тур. *düşkün*), израз који бекташи користе да означе суспендованог верника. Уклањање из текије је обично привремено, а може трајати од неколико месеци до неколико година, зависно од дела које је учи нио. Занимљиво је напоменути да појединац који је искључен из текије, по повратку у тарикат, улази као неук, чиста, празна личност тј. без обзира на свој претходни чин улази у текију на најнижем рангу.

Не постоји препрека у односу на полну припадност за приступање овом дервишком реду. Подједнако, мушкарци и жене могу да се придруже и постану пуноправни чланови овог тариката. Што се тиче старосне границе, не постоје прецизна ограничења, али ипак, неки саговорници су истакли да је пунолетност верника мерило за приступање. У одређеним случајевима, у доби од шеснаест година, али под условом да је из породице бекташа, аспиранту је дозвољено да се придружи тарикату.

Деџе које има шеснаесџи џодина, има љуно љраво да џосџане бекџаш, од шеснаесџи до двадесетџи и џетџи џодина, који љриџада бекџашкој фамиџији.

За улазак на љуџи мораш имаџи најмање седамнаесџи џодина. Треба ло би да буде најмање седамнаесџи. Али леџално је да не будеџе исџоџ 18 џодина.

Када је у питању пријем нових чланова у овом тарикату, постоји правило или забрана која каже да баба или старешина текије не сме давати насип својој биолошкој деци. Ово правило диктира бекташијски еркан и треба га се чврсто придржавати. Али чак и овим правилом или забраном поједини бекташи често манипулишу.

Сага сам ја баба, моја деца шребају узети насип, а ја не смем да дам. Може Вели-баба даши, може Саиче-баба даши, може и друи. Муршеза-баба из Кичева може даши.

Када су ме усјоличили за бабу рекли су: „Евљаи (чего)! Немој давати насип сину, ћерки, сујрузи. Твоја браћа не смеју биши рехбер. Ја нисам знао ове сјвари. Ако урадиш ове сјвари, багава ти је живои.

Друга значајна карактеристика коју желимо да истакнемо односи се на духовно сродство које се стиче при пријему у бекташки тарикат. Наиме, исте вечери насип може узети више људи, и мушкарци и жене. За оне вернике који ће узети насип исте вечери сматра се да ступају у духовно сродство, које може бити хоризонтално и вертикално. Хоризонтално, духовни рођаци постају сами аспиранти који су се придружили тарикату, тј. сада пуноправни чланови тзв. мухиби. Са друге стране, духовно сродство које вертикално стичу је са својим старешином, од тог дана постају духовна деца бабе. Ако у обреду икрар ајини заклетву на верност дају ашици који су супротног пола, у будућности се избегава склапање брачне заједнице, а иста забрана односи се и на бабу у односу на његову духовну децу. У случају да се двоје супружника жели придружити бекташком тарикату, онда би требали потражити свој насип код различитих баба. Или ако желе да их уведе исти бекташки свештеник, онда им приступ треба бити у различитом времену и индивидуалан. Јер, сваки насип се сматра „дететом на путу“ бабе који у иницијацији делује као муршид. Стога, мушкарац и жена који су иницирани од истог бабе, сматрају се братом и сестром, па не би могу супружници (Birge, 1937: 171).

Не. Не од исјои бабе. Али може од друиш бекташа, од друиш баба, да. Али од исјои бабе не. И наша деца не моју... њеов син и моја кћи не моју. До седмој колена, ја и никад.

Мужу и жени није дозвољено да узму насип исје ноћи, јер се у шом случају венчање јонишјава. Јача се духовно сродство... они јосјају браи и сестра. Ако уђу четворица, сујруја једној јара улази са мужем друои јара и са њим јосјају браи и сестра. Када жена узме насип, њен муж (сујруи) излази најоље и обрнуо.

Из горе наведеног, јасно се види да насип, поседује моћ да уједини. Са чином приступања тарикату формира се духовно сродство, тако да се они који су уведени у тарикат истим обредом изједначавају као браћа и/или сестре и строго се придржавају одређених правила током живота.

Приступање у тарикат, одређени бекташи симболично доживљају као умирање, односно узимање насипа поистовећују са погребом. Ово мишљење бекташи, као и други припадници суфијског реда, често износе кроз слоган који гласи: „mutu kable en-temutu“ или „умри пре смрти“.

У бекташком тарикату када се узима насип, то представља сахрану. Погреб је церемонија која се прави уживо... Ми њевамо уживо. Када је човек још жив... Сјасио си се овом текијом.

Још да кажем и ово, ми у тој вечери правимо и једемо алву. Док сунити једу алву кад неко умре. Ми једемо алву док смо живи јер умирамо од зла.

Ниси чист, треба да умреш од еџоизма, од материјализма, од љубо-море, од свих тих ствари.

И они који улазе у џуџу Мухамеда-Алије, тога дана, овде се прекида еџо смрти, да човек усмрти саставени еџо, да би остао само Бој.

За остале вернике насип је поновно рађање, које није могуће замислити без посредовања муршида, учитеља и вође, који су представљени као духовни родитељи. Насип представља победу остварену у борби коју су бекташи започели против себе или против телесне душе која је седиште страсти. Ова борба је у исламу позната као цихад.

Док се човек не роди два џуџа, не може замислити свети небес, за свети душу, док се не роди два џуџа. Једном се рађа од мајке, а другом приликом се рађа из душе, да му душа свети.

Веома лепо ти је то рекао. И он је то добро рекао, али да ли он може да објасни. Дакле, кад уђеш на џуџ, та особа умире, тамо се рађа нова особа. Нова личности, са новим мислима... далеко демократскији него што је био... Оставаља стваро... То што је било шереи што ја носи, оставаља иза себе. Рађа се као мало дете... Умире од материјалној свети. Да ти објасним то овако. Ево. Значи, убија еџо, уништава се еџо, еџо више не постоји... Ту остаје, иза врати, све се убија, све се уништава. Остаје једна чиста празна личности.. И он сазнаје неке групе ствари. Све те ствари... еџо се уништава, све се уништава, дознаје истину. Шта дознаје? Дознаје за истину јер ни моје, ни заједничко, ни моје није твоје, ни твоје није твоје материјално, ништа заједничкој немамо. Дознаје да ништа немамо. Дознаје истину да ништа немамо. Све је то од Бога дано.

Чињеница да се поновно рођење бекташа схвата озбиљно, а не само као апстрактно стање, послужиће као пример где се одређени бекташки старешина брине за духовно рођење својих верника, али и гостију који су дошли на његов мејдан и стога им даје одређене дужности или у зависности од „старости“ показује им где могу да седе.

Рецимо да је узео насий̄ ире̄ ӣрӣ ѿодине. Оӣишли смо у Кичево код Мур̄шеза-бабе. И код Мур̄шеза-бабе улази у обрег – мухабет̄. Уради нијаз (иоклон), устӣаје и баба му каже: сап дир (душо с̄иој), зас̄таје. И ӣиша ко-лико ѿодина имаиш? Zahiri ve batini s̄öyle! Реци захир и баӣин. Ако је само захир, ако није насий̄лија, оӣтац је ӣај човек, баба еренлер, мајка је ӣај човек, ја сам ашик. Али ако је насий̄лија, рећи ће, у захир оӣтац ми је ӣај човек, мајка ми је ӣај жена. А у баӣин, муришг ми је ӣај човек, рехбер ми је ӣај човек. Колико си ѿодина у баӣину? Три ѿодине сам, имам ӣрӣ ѿодине. Добро. И ӣоказаће му мес̄ио. Ти сеги ӣу.

„Смрт и поновно рођење“ код бекташа веома подсећа на свету тајну крштења у хришћанству. Нарочито чин троструког урањања у воду, за који ће свештенство рећи да је симболична смрт, али истовремено и поновно рађање. Вода крштења пере грехе и тако чисти човека од његовог првобитног греха и уводи га у нови живот.

Било који верник који се придружио бекташком тарикату, односно који је успешно прошао чин „узимања руку“ под будним оком бабе или старешине текије, може духовно расти и напредовати у вишем степену бекташке хијерархије. Да би мухиб постао дервиш, често се помиње период од хиљаду и једног дана или три године. Али, извесни бекташи за прелазак из једног ранга у други наводе да су потребне дванаест година, једна година посвећена сваком од имама.

Ако баба текије утврди да се неки мухиб духовно уклапа, он може да обави церемонију која ће га подићи на ниво дервиша, али то се односи само на мушке чланове. Жене не могу постати дервиши, али ништа их не спречава да постигну још већи духовни напредак.

Литература

Изети Метин, 2008, Тековите на тесавуфот, Тетово, Здружение за културна афирмација „СКОФИА“.

Иналдик Халил, 2004, Османската Империја: класично доба 1300–1600, Скопје, Слово.

Петровски Трајан, 1994, Дервишки прстен, Скопје, Култура.

- Светиева Анета, 1992, *Бекташиите (Бейинци) во Преспа како верска и етничка заедница*, Етнолог, год. 2, број 3, 101–113.
- Birge John Kinglesy, 1937, *The Bektashi Order of Dervishes*, London, Luzac & CO.
- Ćehajić Džemal, 1986, *Derviški redovi u jugoslovenskim zemljama sa posebnim osvrtom na Bosnu i Hercegovinu*, Sarajevo, Grafo-art atelje.
- De Jong Frederick, 1989, The iconography of Bektashiism. A survey of themes and symbolism in clerical costume, liturgical objects and pictorial art, *Manuscripts of the Middle East* 4, 7–29.
- Duran Hamiye, 2010, Vilayetname'ye göre Hacı Bektaş Veli, *Türk kültürü ve Hacı Bektaş Veli araştırma dergisi*, 55, 129–138.
- Filipovic S. Milenko, 1954, The Bektashi in the District of Strumica (Macedonia), *Man*, Vol. 54, 10–13.
- Hasluck F. W., 1929, *Christianity and Islam under the Sultans*, Vol. I, Oxford, At the Clarendon Press.
- Izeti Metin, 2001, *Tarikatı Bektaşian*, Tetovo, „Çabej“.
- Mentor Mušafa, 2008, Giving Ottoman otherness a local flavor: the Bektashi Order of Dervishes in contemporary Albania, *AAS Working Papers in Social Anthropology / ÖAW Arbeitspapiere zur Sozialanthropologie*, Vol. 3, 1–27.

Viktor Trajanovski

Institute for Ethnology and Anthropology

University St Kiril and St Metodij

Skopje, North Macedonia

trajanovskiv@pmf.ukim.mk

INITIATION INTO THE BEKTASHI DERVISH ORDER, EXAMPLES FROM MACEDONIA

Summary

The proposed paper, or the analysis in the text, refers to the act of initiation into the Bektashi dervish order; more precisely, has been elaborated the religious rite of the Bektashis, the so-called "ikrar ayini". In order to become a bektash, an individual called an ashik, or a lover, must go through initiation, ie, through a rite of passage. Very often the term "taking the nasip" or "taking the hand" is used for this ritual among the Bektashis. After this ceremony, the believer acquires the title of muhib, that is, he becomes a full member of the Bektashi dervish order or tariqat.

Key words: *Haji Bektahs Veli, Balim Sultan, Macedonia, hierarchy, "ikrar ayini", exclusion, spiritual kinship*

MJERILA ISTINE U NAUCI

Rezime

Čitava istorija čovječanstva predstavlja konstantnu ljudsku težnju za dostizanjem Božanske istine i znanja. Međutim, to nimalo nije lak posao. Jer, da bi se na adekvatan način tragalo za istinom, neophodno je prvenstveno zadovoljiti par naučnih kriterijuma (tačnije šest) kako bi se jedno istraživanje moglo nazvati naučnim, odnosno istinitim. Stoga, cilj ovog rada biće usmjeren na dokazivanju tvrdnje da nauka iako počiva na filozofskim načelima ima svoja ograničenja, te se prava ljepota i smisao života može isključivosagledati iz ugla umjetnosti, poezije i religije. U prilog tome su i riječi čuvenog filozofa Ničea, koji je jednom prilikom istakao da, upravo zahvaljujući svijetu umjetnosti i filozofije, čovjek gradi besmrtni intelekt”.

Ključne riječi: istina, nauka, mjerilo, religija, Bog, filozofija

*Ko krene na put u namjeri da traži nauku,
on je na Božjem putu.”
Prorok Muhamed*

Da bi se raspravljalo o naučnoj misli i na adekvatan način tragalo za istinom, neophodno je podrobno proučiti istoriju, filozofiju i nauku, kao beskrajn prostor pojmova, činjenica i (prethodno) provjerenih naučnih misli. Stoga je poželjno krenuti od početka – opšte definicije nauke, odnosno metodologije, ali se sa posebnim pažnjom osvrnuti na istraživanje naučne misli i istine, kao nužnog preduslova zbog kojeg nauka postoji i kao takva se razvija. Zato ovaj esej polazi od pretpostavke da se nauka zasniva na filozofskoj pretpostavci da istina postoji, te da se može na valjan način dokazati. Shodno tome, nastojaću da u kratkim crtama predočim razliku između akademskog i neakademskog pisanja, te koje je sve kriterijume neophodno zadovoljiti da bi se jedno istraživanje moglo nazvati naučnim, odnosno istinitim. Dakle, cilj ovog eseja jeste dokazivanje tvrdnje da nauka počiva na filozofskim načelima, ali da se prava ljepota istine, kao izivota, može sagledati isključivo iz ugla umjetnosti, religije i poezije.

¹ Doktorand na Humanističkim studijama, Smjer Međunarodni odnosi

Misao i nauka

Metodologija² je nauka o metodama teorijskog istraživanja. Ona za cilj ima otkrivanje metoda, puteva i načina do kojih je mislilac-naučnik došao, sredstava koja je tom prilikom koristio i istine koju je na tom putu otkrio. Dakle, neosporno je istaći da metodologija uzdiže puko teorijsko istraživanje na jedan viši nivo – naučno istraživanje. Stoga, „čovjek iz nauke ne pita šta je nauka; on misli da se to već zna; to pitanje prepušta drugima!“.³ Bez obzira na navedeno, ne treba ovu misao bukvalno shvatiti. Jer, ukoliko bi naučnik prepustio odgovor na ovo pitanje drugima, ne razmišljajući o njemu – u svim fazama naučnog istraživanja, ono bi predstavljalo „otvaranje puta, i hod po njemu, prema naučnom besmislu, prema apologetici svega i svačega, ašto je u suštini jedno te isto.“⁴

Nauka predstavlja ograničen pogled na svijet, jer cjelina svijeta nikada nije i ne može biti predmet nauke. Čovjek ima neobjašnjivu potrebu za znanjem (čitaj istina!), na način da svoja razbacana znanja poveže u jedan jedinstven sistem, cjelinu. Međutim, gdje je nauka nemoćna i ograničena, tu religija nastavlja, pružajući odgovore druge vrste. Jer, istina je cjelina, a Bog simbol cjeline, koji kao takav, predstavlja sintezu svih naših znanja.⁵ U prilog tome su i riječi I. Hrista upućene apostolu Tomi: „Ja sam put i istina i život.“ Sa druge strane, globalizacija i tehnologija imaju značajan uticaj na ovozemaljski svijet, porobljavajući na taj način i ljudski život, te su mnoge naučne misli koje su nekada smatrane istinitim, dokazane kao pogrešne. Ipak, riječi pune utjehe daje F. M. Dostojevski, koji između ostalog kaže: „Sve će proći, samo će istina ostati.“

Shodno svemu prethodno navedenom, metodologija i naučno istraživanje se koncipiraju na mislima. Naravno, nije riječ o običnoj, svakodnevnoj misli, već naučnoj, koja se definiše kao poseban proces transformacije, odnosno zado-

2 „Nauka koja se posebno bavi naučnim istraživanjima metoda (načina) kojima se istražuje – koja stiče naučno saznanje o metodama naziva se metodologija. Dakle, metodologija je nauka o metodima sticanja naučnog saznanja, odnosno metodima naučnog istraživanja“ (Slavomir Milosavljević, *Istraživanje političkih pojava*, Institut za političke studije, Beograd, 1980. i Slavomir Milosavljević, Ivan Radosavljević, *Osnovi metodologije političkih nauka*, Službeni glasnik, Beograd, 2000, preuzeto iz: Milan I. Miljević, *Metodologija naučnog rada*, Filozofski fakultet Univerziteta u Istočnom Sarajevu, Pale, 2007, str. 58). Termin „metodologija“ je grčkog porijekla. Ovaj termin predstavlja složenicu sačinjenu od tri grčke riječi: riječ *meta* (što znači: iza), zatim riječi *hodos* (što znači: način) i na kraju, riječi *logos* (koja označava: govor, nauku, mišljenje, učenje, itd).

3 Đuro Šušnjić, *Metodologija: kritika nauke*, Čigoja, Beograd, 2005, str. 139.

4 Milan I. Miljević, *Metodologija naučnog rada*, Filozofski fakultet Univerziteta u Istočnom Sarajevu, Pale, 2007, str. 10.

5 Đuro Šušnjić, *Religija i nauka*, Časopis *Religija i tolerancija*, pregledni članak, br. 2: (2004), UDK: 21 – 1, Centar za empirijska istraživanja religije, 2004, Novi Sad, str. 13, URL: file:///F:/17-76-1-PB.pdf (pristup: 23.2.2020.).

voljenja određenih uslova i kriterijuma, na način da bi se ovakva vrsta misli mogla nazvati naučnom, te samim tim uvrstila u nauku.

Prema riječima čuvenog filozofa I. Kanta: „Nauka predstavlja organizovano znanje. Mudrost je ograničeni život.“ Nauka kao takva, načinjena je od misli koje predstavljaju bezgranično prostranstvo. Nevidljivi prostor gdje moramo biti prilično precizni i jasni, ali istovremeno i krajnje oprezni. Jer, neupitno je da „postoji bezgranična misao, kao što i dišemo, zato što postoji bezgranično prostranstvo vazdušno.“⁶ Međutim, da bi misao bila uvrštena u nauku kao saznavni sistem, neophodno je zadovoljiti određena mjerila (kriterijume ili norme). Jer, činjenica je da postoje različite misli, a koja će biti prihvaćena kao naučna, odnosno, koja će biti odbačena kao nenaučna, isključivo zavisi od mjerila istine u nauci. Dakle, mjerila istine u nauci jasno definišu što jeste, odnosno što nije nauka, razgraničavajući na taj način nauku od drugih sistema vjerovanja, ideja i djelanja. Shodno tome, mjerila u nauci postoje kako bi olakšano razdvojile misli unutar naučne zajednice – konkretno rečeno: odbaciti misli prožete utopijom, ideologijom, mitologijom, zabludama, itd.⁷ Upravo zbog toga, većina naučnika se usaglasila da naučna misao mora biti: 1. Objektivna; 2. Logična; 3. Sistematična; 4. Provjerljiva; 5. Mjerljiva; 6. Skladna.

Shodno ovim kriterijumima, putem kojih se mjeri vrijednost i procjena pojedinačne misli, nastojaću da se kritički osvrnem, te u kratkim crtama pojasnim svaki od ovih kriterijuma, pored očiglednog isticanja bitnosti njihovog uključivanja u ovom (naučnom) procesu.

Objektivnost

Misao da bi bila naznačena kao valjana, te ispunila kriterijum objektivnosti, potrebno je da se uzdigne iznad subjektivnih osjećanja i opažanja, te zauzme nivo koji podrazumijeva uključivanje brojnih ideja, činjenica i stavova koji su (naučno) provjereni i dokazani, kao proizvod preciznog i dugotrajnog istraživanja. Jer, „apsolutna objektivnost je čist mit, ali težnjaka istini nije.“⁸ Stoga je Kantovo zapažanje na mjestu, jer naglašava da (mi, ljudi) ne možemo znati kakva je stvar sama po sebi; znamo samo kako stvar izgleda iz našeg ugla posmatranja. Dakle, subjektivna misao može da poremeti ispravan put istraživanja, te stvori iskrivljenu analizu, što će prouzrokovati pogrešne zaključake. Upravo zbog ovih razloga,

6 Jovan Kroštatski, *Gospode, ime Ti je Ljubav*, Pravoslavna misionarska škola pri hramu svetog Aleksandra Nevskog, 1998, str. 66.

7 Đuro Šušnjić, *op. cit.*, str. 140.

8 *Ibidem*.

prilikom stvaranja naučne misli, neophodna je primjena kriterijuma objektivnosti, kao najopštije karakteristike, ne samo teorijske, već svake nauke. Prema tome, Đ. Šušnjić napominje da naučna objektivnost, nužno ne zahtijeva vrijednosno neutralnu nauku. Jer, naučnik u ovom slučaju može da izkaže svoj vrijednosni sud, a da to ne ide na uštrb njegovoj objektivnosti.⁹

Mjerilo objektivnosti se zasniva na opštoj ontološko-gnoseološkoj pretpostavci da stvarnost postoji nezavisno od ličnih stavova, mišljenja, interesa ili motiva subjekata naučnog saznanja. Na taj način se ukazuje na principijelnu nepristrasnost, koja proizilazi iz uvažavanja naučnog saznanja kao osnovnog pravila bez kojeg ne postoji naučna djelatnost.¹⁰ Dakle, istinito i objektivno saznanje mora se bazirati na tačnim, empirijski zasnovanim i provjerljivim informacijama i podacima, koji predstavljaju potpunu cjelinu materije koju obrađuju. Jer, svaki pojam i svaka misao moraju biti objektivne i ne smiju se međusobno isključivati, jer se očekuje da budu obrazložene po obimu i sadržini.

Logičnost

Prema riječima T. Akvinskog, teološke misli mogu biti izvanredno logične, baš kao i naučne. Međutim, „nelogičnost se može uzeti kao prvi znak da nije riječ o naučnim iskazima.“¹¹ Sa druge strane, E. From je upozorio da i paranoično mišljenje može biti logično, jer logika ne isključuje ludilo. Stoga, ukoliko neistiniti iskazi mogu biti podjednako logični kao istiniti, onda se razlika između njih ne može pronaći na polju logike. Pojašnjenja radi, iako istinito mišljenje mora biti pravilno, pravilno mišljenje ne mora nužno biti istinito. Jer, laž se može iznijeti na logičan način, kao i druge zablude. Zato je neophodno biti oprezan sa logikom, jer ona može, ali i ne mora imati veze sa istinom (dobar primjer za to je bajka kao prozno djelo ili Hitlerova „Moja borba“ – djelo u kome je svaka rečenica gramatički tačna i logički smislena, iako je istovremeno neistinita i nehumana, upravo zbog propagiranja teorije ‚krvi i tla‘ i nacističke ideologije). Takođe, istinito saznanje ne mora imati logičan oblik, jer istina obitava i u oblicima koji nisu čisto logični, već su mitopoetični ili teološki.¹² Kao primjer za nelogičan

⁹ Milan I. Miljević, *op. cit.*, str. 55.

¹⁰ Mihailo Pešić, *Sociologija*, IPS, Beograd, 1999.

¹¹ Đuro Šušnjić, *Religija i nauka*, Časopis *Religija i tolerancija*, pregledni članak, br. 2: (2004), UDK: 21 – 1, Centar za empirijska istraživanja religije, 2004, Novi Sad, str. 13, URL: file:///F:/17-76-1-PB.pdf (pristup: 23.2.2020).

¹² *Ibidem*.

iskaz koji zaista može biti vrijedan pažnje, navodim stih T. Ujevića: „Velik sam bio, dok sam bio dijete.“

Logičnost predstavlja jako važan i neizostavan kriterijum u procesu sazrijevanja jedne misli u naučnu. Stoga je jako nezahvalano i teško definisati što zaista predstavlja jedna logična naučna misao, odnosno, na koji način joj treba prići kako bi se izbjeglo pravljenje grešaka prilikom (sopstvenog) rasuđivanja i procjene zaključaka (drugih). Ovakav, prilično zahtjevan i ozbiljan posao, iskristalisaće jasan i ispravan slijed događaja, što će se pozitivno odraziti na preciznost istraživanja, zasnovanog na utvrđenim i provjerenim izvorima, ali i imati uticaja na pospešivanje razvoja naučne misli, odnosno znanja mislioca-naučnika.

Sistematičnost

Sistematičnost, kao kriterijum podrazumijeva:

- sistematično mišljenje uspostavljano putem teorijsko-pojmovnog poretka koji neposredno korespondira sa stvarnošću;
- sistematična klasifikacija prikupljenog materijala (prikupljanje, sređivanje i razvrstavanje srodnih činioaca predmetne nauke);
- standardizacija procesa i podataka koji se koriste prilikom prikupljanja informacija (izrađivanje naučnog sistema gdje vlada unutrašnja usaglašenost između osnovnih principa).¹³

Dakle, cilj nauke predstavlja stvaranje sveobuhvatne cjeline, putem sistematičnosti misli, koja će biti utemeljena shodno najopštijem principu, odnosno putem sistematizovanja iskustvenih saznanja. Jer, znanja su u nauci integrisana i uređena nalik vitražu, sačinjenom od staklenih pločica različitih oblika i veličina, spojenih olovnim trakama, te predstavljaju jednu kompletnu cjelinu. Na sličnom principu je definisan kriterijum sistematičnosti koji povezuje sve faze naučnog istraživanja u jednu cjelinu.

Takođe, ne smijemo zaboraviti mudre riječi Patrijarha Pavla: „Nauči se sistematičnosti i održavanju čistoće.“ Dakle, misao mora proći test sistematičnosti da bi postala naučna, što upućuje na njenu provjeru putem induktivnog i deduktivnog sistema: „od opšteg prema posebnom i pojedinačnom“ (put odozgo prema dolje – dedukcija) ili „od pojedinačnog i posebnog prema opštem“ (put odozgo prema gore – indukcija).¹⁴

¹³ Milan I. Miljević, *op. cit.*, str. 32.

¹⁴ Đuro Šušnjić, *op. cit.*, str. 145.

Provjerljivost

Provjeravanje je osobina, koja nauku odvaja od drugih sistema ideja, vjerovanja i prakse.¹⁵ Ovaj kriterijum je visoko rangiran u nauci, jer se jasno odvaja od klasičnih vjerovanja, uvjerenja i drugih nedokazanih tvrdnji. Zato, da bi jedna misao bila rangirana kao provjerljiva, ne smije biti lako ispitana (isključivo od strane mislioca-naučnika koji je tu misao kreirao), već taj kriterijum valja biti omogućen i drugim naučnicima, odnosno institucijama koje se bave naučnim istraživanjem i naukom. Dakle, ništa se ne može prihvatiti „zdravo za gotovo“. Jer kako kaže Niče. „Mnogo toga je skriveno pred našim pogledom“, dok I. Andrić isitče „Ako ne mogu da vidim, neću ni da gledam.“ Zato, svaka misao mora biti podložna provjerljivosti i kontroli. Naravno, nemoguće je kriterijum provjerljivost naučne spoznaje osloniti na čulni uvid i mišljenje, jer se čula oslanjaju na samu površnost pojave, te se ne otkriva ona bitnost i suština. Stoga, ne smijemo zaboraviti izvore i literaturu iz kojih je pronikla takva misao, kako bi se dokazala istinitost, odnosno njeno lakše provjeravanje. Međutim, i ovaj kriterijum ima svoje ograničenosti. U prilog tome, norveški pisac, J. Gorder je istakao sledeće: „ne postoji nijedan istraživač sna koji je video i jedan tuđ san“. Jer, moj san sam sanjala samo ja, isključivo ja sam ga doživjela, te ne postoji način da ga drugima pokažem, odnosno da isti podvrgnem provjeri i dokazivanju.

Provjeravanje u nauci je dvostruko: logičko i iskustveno. Logičko provjeravanje predstavlja logičku nužnu provjeru, tako što se vidi da li iskaz protivriječi aksiomu od kojeg se pošlo, odnosno da li iz njega slijedi. Kada je riječ o iskustvenom provjeravanju, iskaz se provjerava sa činjenicama, na način da se provjeri u kolikoj mjeri se potvrđuju ili osporavaju podaci sa hipotezom, zakonom ili teorijom.¹⁶ Stoga, dobro zaključuje J. V. Gete kada kaže: „Najveća je sreća misaonog čovjeka u tome da ispita ono što može da ispita i da obožava ono što nemože da ispita.“ Dakle, misao nije vidljiva, nije ni Bog, ali ne znači da ga nema i da ne postoji. Jer, stvarnost je ono što djeluje, ono što izaziva posljedice. U prilog tome, lijepo je rekao jedan od najuticajnijih umjetnika XX vijeka, P. Pikaso: „Sve što možeš zamisliti je stvarno“, dok čuvena meksička slikarka F. Kalo kaže sledeće: „Ne slikam snove ili košmare. Slikam svoju stvarnost.“

¹⁵ Ž. Pijaže, *Mudrost i zablude filozofije*, Nolit, Beograd, 1971, str. 10, preuzeto iz: Šušnjić, *op. cit.*, str. 146.

¹⁶ Đuro Šušnjić, *op. cit.*, str. 147.

Mjerljivost

Postoji težnja da se naučnim saznanjima smatraju isključivo ona saznanja koja se zasnivaju na preciznim mjerenjima, dok se misli koje se ne mogu izmjeriti podvode pod hipotezu. Jer, ono što je mjerljivo je racionalno, dok je ono što se ne može izmjeriti podvodi pod neracionalno. Ipak, bez obzira na prethodno navedeno, G. Galilej ističe: „Meri ono što se može meriti i učini merljivim ono što se ne može meriti.“ Brojevi i mjerenja predstavljaju zadovoljstvo ljudi „srednjeg duhovnog stanja“¹⁷. Dakle, Sent-Egziperijev mali princ, u istoimenom djelu kaže sledeće o brojevima: „Odrasle osobe vole brojeve. Kada im pričate o nekom novom prijatelju, nikad vas neće zapitati o onome što je bitno. Nikad vam neće reći: ‘Kakva je boja njegovog glasa? Koje su mu najomiljenije igre?’ (...) Nego vas pitaju: ‘Koliko mu je godina? Koliko ima braće? Koliko je težak?’ (...) Tek tada smatraju da ga poznaju. (...) Ali, naravno, mi koji shvatamo život, mi ne marimo za brojeve.“¹⁸ U prilog tome su i riječi A. Fransa koji kaže: „Brojevi su opasni, naprotiv, samo zbog toga što razum, padajući u iskušenje da u njima traži svoj sopstveni princip, dolazi u opasnost da zabludi i da u vaseljeni vidi samo sistem brojeva.“¹⁹

Kriterijum mjerljivosti misli je prilično sličan kriterijumu provjerljivosti. Naučna misao mora biti podvrgnuta mjerljivosti, sa ciljem da se ispita njena vrijednost, ali i njena primjenjivost u nauci. Međutim, društvene nauke treba da se oslobode od metoda preuzetih iz prirodnih nauka, odnosno, da se naučnim smatra samo ono što se može izraziti putem brojki. U prilog tome su i riječi engleskog fizičara A. Edingtona koji je jednom prilikom istakao da svaki pokušaj da se naučno izmjeri neko subjektivno iskustvo, liči na neuspjeli pokušaj da se izvadi kvadratni korijen iz soneta.²⁰

Skladnost

Svaka misao, odnosno svaka riječ i rečenica zahtijevaju da budu napisane na adekvatan način, kako bi ih svi razumijeli – jednostavno i jasno, ali istovremeno stručno, potkrijepljeno provjerenim činjenicama i podacima. Aristotel ističe: „Lijepo je ono što je skladno“, dok Pitagora još ljepše zaključuje: „Vrlina je u harmoniji“. Shodno navedenom, misao mora da odiše redom i skladom (harmoni-

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ibid.*, str. 150-151.

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ Diprak Čopra, *Polja moći*, Mono&Manana Press, Beograd, str. 217, preuzeto iz: Đuro Šušnjić, *op. cit.*, str. 150.

jom). Ne smije se dozvoliti da misao bude nerazumljiva ili nečitka, jer jedno uvijek povlači drugo, što otvara prostor za neskladan zaključak, odnosno dovodi do povrede regularnosti i ispravnosti naučno-istraživačkog rada. Zato je od presudne važnosti za naučno istraživanje skladna (a istovremeno: konkretna, jasna i precizna) hipoteza, koja će predstavljati kvalitetnu osnovu za dalje istraživanje. Jer prostor za grešku ne postoji. Stoga, sklad i harmonija predstavljaju osnovu i nepohodnost, kako za vođenje smislenog života, tako i za pisanje kvalitetnog naučno-istraživačkog rada.

Akademsko, nasuprot neakademsom pisanju

*„Samo zato što nema praktičnu primenu
ne znači da nije vredno stvaranja.
Nekada su lepota i prava životna čarolija dovoljni.”
S. Perkins*

Kao što sam u prethodnom dijelu rada istakla, misao da bi bila definisana kao naučna, mora da zadovolji šest osnovnih kriterijuma. S tim u vezi, nauka nastoji povezati teoriju sa praksom, na način da naučnik-mislilaca *dođe do* novog saznanja, zasnovanog na istini i dokazima. Međutim, nauka ono što ne uspijeva objasniti uz pomoć racionalnih pojmova, metoda i teorija na racionalan način, proglašava iluzijom ili prosto negira postojanje te činjenice.²¹ Stoga, ograničenost i nemoć nauke, *čovjeka okreće ka umjetnosti, filozofiji i religiji, pružajući* mu utjehu i dajući smisao životu. Shodno tome, umjetnost treba da bude podsjetnik i ujedno himna životu za sve ono lijepo što umjetnost i ljepota nose, vrijednosti koje su neprolazne, a kojima težimo, koje nam upotpunjavaju i uljepšavaju život. Jer, zahvaljujući svijetu umjetnosti i filozofije, čovek gradi „besmrtni intelekt“.²²

„Za kreativnost je potrebna hrabrost“, napominje H. Maris, dok, prema mišljenju K. Leša „umjetnost je vrisak slobode“. Dakle, čovjek je, shodno uticaju tehnologije i brzine života koji vodi počeo da se ponaša kao mašina: lišen emocija postao je suviše prizeman, isključiv, racionalan i logičan. Zaboravio je podsvjesno i nesvjesno. Zanimljivo je intuiciju, maštu, nadahnuće, ono čudesno u sebi, pa čak religiju i Boga. P. Pikaso zato dobro zaključuje: „Umjetnost sa duše briše prašinu svakodnevnog života“. Upravo zbog prethodno navedenih razloga, racio-

²¹ Đuro Šušnjić, *op. cit.*, str. 10.

²² Fridrih Niče, *Knjiga o filozofu*, str. 8, URL: <https://www.slideshare.net/astan-kaa/knjiga-o-filozofu> (pristup: 3.2.2020).

nalni (naučni) pojmovi postali su neprecizni, odražavaju samo loš prevod ljudskog iskustva, jer čovjek ima mnogo više iskustva i mašte, nego što može da stane u naučnu misao ili naučni rječnik. Dakle, mnogo toga se dešava izvan kontrole čovjekove svijesti ili volje onoga ko piše. Mišljenje nije puko sticanje znanja, već predstavlja mnogo dublje i šire ostvarivanje maštovitog i ispunjenog života. Umjetnost i ljepota riječi, između ostalog poezija, predstavljaju simboličan san o životu koji nadilazi bijednu i biološku osnovu čovjeka za preživljavanje i puko zadovoljenje površnih potreba i nagona, života koji je lišen nade, umjetnosti, ljepote, smisla i harmonije.

Kriterijumi putem kojih se mjeri vrijednost i procjena pojedinačne misli, definiše jasnu razliku između akademskog, odnosno neakademskog pisanja, naglašavajući na taj način razliku između onoga što nauka jeste, odnosno nije. Naravno, nauka počiva na filozofskoj pretpostavci da istina postoji, te joj treba težiti, ali isto tako, potrebno je istu dokazati putem prethodno utvrđenih kriterijuma. Stoga se nauka može definisati kao moćno oruđe koje ljudi koriste prilikom spoznaje istine, jer se nauka i dokazivanje naučne misli ne može posmatrati kao puko sticanje i „gomilanje“ znanja, već predstavlja mnogo dublji i složeniji proces. Na taj način, glavna razlika između akademskog i neakademskog pisanja se zasniva na činjenici da je akademsko pisanje moguće podvrgnuti provjeri, dok neakademsko pisanje ne podliježe naučnim metodama, pa se shodno tome ne može ni dokazati. Nauka definiše i objašnjava činjenice uz pomoć i potporu racionalnih pojmova, teorija i metoda. Međutim, sve ono što se ne uspijeva objasniti na racionalan način, nauka proglašava iluzijom ili jednostavno negira postojanje te pojave ili pojma. Dakle, ne postoji samo ono što se vidi, već i ono što se ne vidi. Misao ne možemo vidjeti, ali to ne znači da ona ne postoji. Jer, postoji razlika između onog ko gleda i onoga ko vidi. Pa tako, onaj ko gleda, on samo opaža stvari, dok onaj ko vidi, prodire u njihovu suštinu, u dušu. Stoga, neke pojave postoje samo ukoliko vjerujemo u njih (Bog, ljubav, itd.). Dakle, ukoliko ne vjerujemo u njih, one za nas neće ni postojati.²³

Zaključak

U ovom eseju predstavljen je jasan prikaz naučnih kriterijuma na kojem treba da se zasniva jedno istraživanje, kako bi se moglo uvrstiti u naučno. Kao što sam i prethodno istakla, istina predstavlja osnovu i suštinu naučnog istraživanja, koja na adekvatan način može i treba biti provjerena.

²³ Đuro Šušnjić, *op. cit.*, str. 11-12.

Dakle, istinska nauka mora biti potkrijepljena istinama i dokazima do kojih je mislilac-naučnik došao putem objektivnog, logičnog, sistematičnog, provjerljivog, mjerljivog i skladnog istraživanja, jer se u nauci moraju zahtijevati adekvatni razlozi za sve iznesene tvrdnje, kako bi se pronašli relevantni dokazi i istine, kako bi se precizirala razlika između akademskog i neakademskog pisanja. Ipak, naučnik mora biti prilično obazriv, kako ne bi zagazio u neistinu ili zabludu. Dakle, prethodno kritički objašnjeni naučni kriterijumi su međusobno logički smisleni i povezani, te se nalaze u komplementarnom odnosu. Shodno tome, svi kriterijumi koji se primjenjuju u nauci daju konačnu sliku o kvalitetu i težini određene naučne teorije ili metode. Shodno tome, ispunjavanjem akademskih mjerila naučnik-mislilac dolazi do istine. Sa druge strane, neakademska mjerila se baziraju na ljudskoj mašti, snovima i iskustvu, jer iako se ne mogu dokazati na naučnom nivou, predstavljaju unutrašnje, duhovno bogatstvo čovjeka. U prilog tome su i riječi čuvenog filozofa F. Ničea, koji smatra da: „Lepota ponovo istupa kao moć u slučaju izbirljivijeg nagona saznanja.“²⁴ Jer, umjetnost i ljepota su nam potrebne kao adekvatno „oruđe“ da pronađemo ljubav, harmoniju i smisao u ovom haotičnom svijetu. Umjetnost oplemenjuje čovjekovu dušu i daje smisao i ljepotu životu. Sa druge strane, nit između naučne i nenaučne misli je prilično tanka, jer nauka je u poziciji da preispituje i bude ispitivana.

Literatura

- Jovan Kronštatski (1998). *Gospode, ime Ti je Ljubav*, Pravoslavna misionarska škola pri hramu svetog Aleksandra Nevskog.
- Milan I. Miljević (2007). *Metodologija naučnog rada*, Filozofski fakultet Univerziteta u Istočnom Sarajevu, Pale.
- Mihailo Pešić (1999). *Sociologija*, IPS, Beograd.
- Fridrih Niče, *Knjiga o filozofu*, URL: <https://www.slideshare.net/astankaa/knjiga-o-filozofu> (pristup: 3.2.2020)
- Đuro Šušnjić (2000). *Metodologija: kritika nauke*, Čigoja, Beograd.
- Đuro Šušnjić (2004). *Religija i nauka*, Časopis *Religija i tolerancija*, pregledni članak, br. 2: (2004), UDK: 21-1, Centar za empirijska istraživanja religije, Novi Sad, URL: <file:///F:/17-76-1-PB.pdf> (pristup: 23.2.2020.)

²⁴ Fridrih Niče, *op. cit.*, str. 11.

Mira Šorović

University Donja Gorica

Humanities Studies, Department for International Relations

mira.sorovic@udg.edu.me

CRITERIA OF THE TRUTH IN SCIENCE

Summary

The whole mankind history represents a constant human aspiration to attain the Divine truth and knowledge. However, it is not an easy job. Because of that, in order to search adequately for the Truth, it is necessary to primarily be satisfied a couple of scientific criteria (more precisely six) in order to one research would be called scientific, and in the same time to be true. Therefore, the aim of this article would be directed to the claim that science, although is based on the philosophical principles, it has its own limitations, while the real beauty and the mining of the life could be seen from the angle of Art, Poetry and Religion. In support of that, there are the words of the famous philosopher Nietzsche, who once pointed out that, thanks to the world of Art and Philosophy, man builds an “immortal intellect”.

Key words: truth, science, criteria, religion, God, philosophy

PRIKAZI I OSVRTI

20. MEĐUNARODNA KONFERENCIJA „MESTO STIDA I PONOSA U RELIGIJI, FILOSOFIJI I UMETNOSTI“

Centar za empirijska istraživanja religije (www.ceir.co.rs) je od 7-8. septembra 2020. godine organizovao 20. po redu nacionalnu konferenciju sa međunarodnim učešćem pod nazivom „**Mesto stida i ponosa u religiji, filozofiji i umetnosti**“. Konferencija je organizovana u Beogradu, a okupila je 33 predavača iz Srbije i inostranstva, koji su uživo ili putem Zoom platforme predstavili svoja izlaganja i veoma zanimljive, inovativne i originalne teme, praćene inspirativnim i nadahnutim diskusijama. I ove godine organizatori su objavili *Zbornik rezimea* i *Zbornik radova* (priređivači: prof. dr Zorica Kuburić, msr Ljiljana Ćumura i msr doktorand Ana Zotova), koji su štampani uz podršku Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije. Elektronska izdanja su dostupna na veb sajtu: www.ceir.co.rs.

Goste i učesnike je pozdravila **prof. dr Zorica Kuburić**, direktorica Centra za empirijska istraživanja religije, napomenuvši da je ovogodišnja konferencija „pod vedrim nebom“ jedno novo i lepo iskustvo koje može da pređe u praksu, jer je „otvoreno nebo naš zajednički dom“, a sam Zbornik je preva-

zišao sva očekivanja i do sada je najobimnije izdanje sa CEIR godišnjih konferencija. U kombinaciji sa prezentacijama i diskusijama, Zbornik na veoma lep način doprinosi da „živa reč daje dušu pisanoj reči“.

Već tradicionalno, prvi izlagač i počasni gost Konferencije bio je **prof. dr Miloš Vesin**, protojerej-stavrofor, paroh hrama Svetog Arhangela Mihaila u Južnom Čikagu – Lensingu i profesor na Bogoslovskom fakultetu Srpske pravoslavne crkve u Libertvilu u Sjedinjenim Američkim Državama, čija predavanja su, u isto vreme, i lekovića i korisna, i nadahnuta i preneti s dušom, isprepletena zanimljivim primerima iz hrišćanske prakse i ličnog života. Profesor Vesin je predstavio temu „**Boje i zvuci stida i ponosa na 'semaforu' hrišćanskog života – po učenju Svetoga pisma i Otaca Crkve od Istoka**“. Po rečima prof. Vesina „stid i ponos se posmatraju ne kao dve tačke na suprotnim krajevima jedne iste ravni, nego kao osećaji, a slobodno bi ih mogli nazvati i – životni impulsi, koji proističu iz potpuno različitih dimenzija ljudskoga bića, a pojavljuju se, kako na polju svesnog, tako i nesvesnog, u

našoj svakodnevnici. Zato je u naslovu i upotrebljena reč 'semafor', kao simbol višebojnog, ali i višezvučnog, tkanja čovekovih osećaja, koji nas ili zaustavljaju (pred nečim, ili nekim), ili nam daju 'zeleno svetlo' i slobodan prolaz". Prof. Vesin daje biblijske primere, kako iz Starog, tako i iz Novog Zavešta, istovremeno navodeći i različita psihološka tumačenja. Posebna pažnja je usmerena ka veoma iznijansiranoj učenju Otaca Crkve od Istoka o ponosu, koji je, kako prof. Vesin navodi, vrlo često i jezički, ali i psihološki, ona „mekša“, a danas svakako i „korektnija“, varijanta od prave reči za ovaj osećaj, a ta prava i nemaskirana reč jeste – gordost. Isto tako, prof. Vesin ističe i „psihosomatske negativnosti gordosti, nevešto maskirane u ponos, stavljajući nasuprot ponosu one preko potrebne, i toliko blagotvorne, i danas bolno nedostajuće, osećaje blagodarnosti i radosti. Najlekovitije boje i zvuci u nama jesu upravo boje i zvuci blagodarnosti i radosti, ali ne manje i dobrog stida“. Upravo to prof. Vesin ilustruje kroz dva primera, dve priče, koje su poslužile kao divan uvod u inspirativnu diskusiju.

U radu „**Stid i ponos u 'mračnim vremenima'**“ **akademik prof. dr Ivan Cvitković**, sa Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, iz Sarajeva, Bosna i Hercegovina se osvrće na religiju u postsocijalističkom društvu i ukazuje kako religija nu-

di više mogućnosti interpretacije. Prof. Cvitković prikazuje interpretacije pojmova „stid“, „sram“ i „ponos“ u enciklopedijama o religijama, a zatim se pita: Kako se na ponos gleda u pisanim izvorima religija našeg okruženja? Gde su se izgubili stid, sram i griža savesti u „mračnim vremenima“ devedesetih godina prošlog veka? Čega se treba stideti Europa? Čega se trebaju stideti crkve na prostorima bivše Jugoslavije, a čega se svi mi trebamo stideti vezano za „mračna vremena“ i nakon njih?

Prof. dr Bojan Jovanović iz Niša u svom radu „**Antropologija ponosa i stida**“ ističe da iako se ponos i stid mogu prepoznati i u izvesnim postupcima životinjskih vrsta koje su evolucijom najbliže čoveku, ipak (ponos i stid) karakterišu prvenstveno pripadnike ljudskih zajednica. Kako prof. Jovanović ističe „zasnovani na primarnom dihotomnom obrascu pozitivnog i negativnog određenja, poželjni i nepoželjni postupci su izražavani kao ponos i stid i zavisno od kulture i religijskih shvatanja, dobijali su i svoja konkretna obeležja“. Razmatrajući značaj hrišćanskog poimanja ponosa i stida u razvoju čovekove moralne osetljivosti, prof. Jovanović ukazuje na „njen duboki empatski značaj u pojavi izazivanja takvih osećanja ne samo zbog svojih, već i zbog postupaka drugih“.

Prof. dr Zorica Kuburić, predsednica Centra za empirijska istraživanja religije i idejni tvorac i inicijatorica Go-

dišnjih konferencija koje CEIR organizuje, predstavila je zanimljivu temu „**Slika o sebi između stida i ponosa u kontekstu biblijskih poruka**“. Kako navodi prof. Kuburić „slika o sebi kao generalizovano iskustvo o sebi u različitim područjima života i rada, izgrađuje se sazrevanjem tokom života u interakciji sa kulturnim obrascima grupe pripadanja. Osećanje stida se javlja vrlo rano, već u drugoj godini života, u fazi sticanja autonomije kao neuspešan ishod u razvoju identiteta. Uspešno razrešenje razvojne krize u fazi razvoja autonomije jeste osećanje ponosa, samopoštovanja i volje. Oferova skala slike o sebi nudi strukturu i meru zdravog self-koncepta koji se nalazi između krajnosti previše negativne slike o sebi i stranu previše pozitivne slike o sebi koja odstupa od realnosti, kao i dimenziju mere psihičkog zdravlja u kontekstu adaptacionih sposobnosti i tolerancije na frustraciju. Religijski self je još jedna dimenzija koja sliku o sebi sagledava u odnosu na stil života koji je povezan sa religijskim učenjima“. Prof. Kuburić se takođe osvrnula na poruke koje su napisane u Bibliji na temelju kojih se gradi razumevanje odnosa prema sebi i vlastitim vrednostima. Uz pomoć analize sadržaja pisanog teksta, prikazane su i analizirane poruke koje su zapisane u Bibliji u odnosu na stid i ponos.

Prof. dr Stamenko Šušak, sa Medicinskog fakulteta Univerziteta u No-

vom Sadu i Klinike za kardiovaskularnu hirurgiju Instituta za kardiovaskularne bolesti Vojvodine iz Sremske Kamenice, predstavio je rad na temu „**Ko ti kaza da si nag, Adame?**“ u okviru kog napominje da je „stid univerzalni pojam koji je karakterističan samo za ljudski rod. Javlja se posle pada prvoga čoveka i kao takav se ukorenjuje u ljudski arhetip. Ima tendenciju s(a)krivanja i praćen je osećajem krivice i straha. U čoveku je prisutan od samoga začeća i prati ga do ishoda duše“. Prof. Šušak opisuje različite načine ispoljavanja i s(a)krivanja stida i napominje „da stid najčešće angažuje čovekov ego i u takvom odnosu ne može biti nadiden. Jedino kada se prožme kroz celu ličnost čoveka u zajednici sa bližnjim i sa Bogom, stid može da dà spasonosne plodove“.

O stidu i ponosu **prof. Radmilo Košutić**, iz Građevinske škole u Beogradu, pisao je u radu na temu „**Kad dođe oholost, dođe i sramota; a u smernih je mudrost**“. Prof. Košutić ističe da je „čovekov prvi greh već prisutan u načinu razmišljanja, radu i ponašanju kao i stavljanju sopstvenog 'ja' iznad zajednice. Individualizam kao takav, uvek karakterišu sebičnost, samoživost, osama, povučенost, izdvojenost, mizantropija. Ponos nije problem samo za pojedinca već i za čovečanstvo. Ponos je definisan kao osećaj dubokog zadovoljstva samim sobom ili nekim postignućem, takođe je opisan kao umišlje-

nost, egoizam, ispraznost, hrabrost. U osnovi svakog greha je gordost. Stid jeste emocija ali ujedno predstavlja određeni stav pojedinca prema svetu, Bogu, svojoj zajednici i samom sebi. Čovek se uvek stidi nečega ali uvek pred nekim ili nečim, čak i kad je to drugo on sam“. Prof. Košutić napominje da „u današnjem društvu, postoji dvostruko shvatanje stida i odnos prema stidu. Neki ga smatraju zastarelim pojmom, mitom, ostatkom prošlosti, suvišnim, čak i preprekom razvoja društva, naročito oslobađanju ljudske polnosti. Za većinu savremenog sveta, sramota je stideti se. Drugi opet smatraju stid vrednošću bez koje ne bi bilo ljudskog razvoja, tako da je etika bestidnosti veoma srozala etiku stida. Zaista je zabrinjavajuća činjenica da u današnjem društvu postoji snažna težnja da se granice stida potpuno umanje ili jednostavno sruše“. Tematiku stida i ponosa, prof. Košutić je predstavio kroz primere iz Svetog pisma.

Prof. dr Rastko Jović, sa Pravoslavnog bogoslovskeg fakulteta Univerziteta u Beogradu, predstavio je temu „**Raskid zajedništva: mesto ponosa u ranohrišćanskoj zajednici**“. Prof. Jović se bavi pitanjem identiteta ranohrišćanske zajednice i razmatra „koliko je taj identitet bio u suprotnosti sa različitim kulturološkim obrascima koje su pojedine grupe baštinile, a pre svega jevrejska zajednica. Naizgled bezazlen problem koji se pojavljuje u ra-

nohrišćanskoj zajednici otkriva neslućeno više izazova sa kojima se Apostol Pavle u svojoj misiji suočavao. Njegov pokušaj da se reši neugodna situacija u vezi sa položajem žena u Crkvi, rasvetljava međuzavisnu igru različitih simbola i bogoslovlja. Od teologije do kulturoloških razlikovanja i pomeranja granica časti, stida i ponosa, Pavle će pokušati da izgradi novi identitet ostajući veran idealima moguće slobode“.

Tamara Babić, iz Udruženja „Porodični razgovori“ iz Beograda predstavila je „**Osvrt na pisanje rabina Šmuli Boteaha o jevrejskom shvatanju sramote**“. Istaknuti su „duboki uvidi koje rabin Boteah iznosi u svom članku, a tiču se duhovnih korena ljudskog osećaja stida i sramote. Na suprotnom kraju skale u odnosu na stid autor vidi – ne ponos, već ljudsko dostojanstvo. On prepoznaje dostojanstvo kao jednu od najdubljih ljudskih potreba, neophodnu za naš opstanak podjednako kao i hrana, vazduh i voda. A kao osnov tog dostojanstva, autor navodi naše poreklo kao Božjih sinova i kćeri. Rabin se u svom članku osvrće i na uticaj medija u savremenom društvu i na ono što opisuje kao njihovu ‘posvećenost sramoćenju poznatih ljudi’. Kroz lično iskustvo i iskustva drugih ljudi, anonimnih i javnih ličnosti, autor traga za odgovorima na neka od najdubljih ljudskih pitanja: Kako nadvladati stid? Kako obnoviti ljudsko dostojanstvo?“

Rad na temu „**Od Adamovog stida do očinskog ponosa**“ predstavio je **o. Sava Šovljanski**, sa Teološke akademije Sveti Timotej iz Novog Sada. U svom radu o. Šovljanski se dotiče praroditeljskog greha, stida i pojma svesti/spoznaje, kao i osećanja ponosa, zajedništva kroz očinski/roditeljski početak. Kako je istaknuto, značaj stida se temelji na moralnoj perspektivi, ali je proizneto kroz teološko gledište radi dobijanja šire/druge dimenzije u prevazilaženju istog. Predavanje je bilo prožeto primerima iz ličnog života, a pokrenulo je veoma zanimljivu i plodonosnu diskusiju.

Docent dr Vanja Stepanović, sa Poljoprivrednog fakulteta Univerziteta u Beogradu i **Željko Stepanović**, iz Centra za empirijska istraživanja religije su predstavili rad na temu „**Obračun vere sa ponosom**“ u kom se bave „biblijskim razumevanjem pojma ponosa, kao i načina njegovog savlađivanja. Biblijski pogled na ponos upoređen je sa pojedinim psihološkim studijama. Rad takođe objašnjava na koji način Biblijsko učenje o pravednosti kroz veru podriiva same temelje ponosa, oduzimajući mu i racionalnu i psihološku osnovu“. Ističe se da „ponos prisvaja navedene darove i stavlja ih u službu ličnog zadovoljstva, i to zadovoljstva sobom, dok suprotno tome, Deset zapovesti ne uče šta čovek treba da učini, ostavi ili zahteva za svoju korist, već šta treba učiniti i ostavi-

ti za druge, za Boga i čoveka. S obzirom na žilavost ponosa, značaj vere i učenja o pravednosti kroz veru je u tome što oduzima ponosu realnu osnovu. I više od toga, pošto se ponos ne može savladati bez prevladavanja sebičnosti koja je u osnovi ponosa, javlja se potreba za temeljnom promenom smera, vrednosti, pobuda koje na najdubljem nivou pokreću čoveka.“

„**Ponos i odgovornost: društvena angažovanost pravoslavnih hrišćana u kriznim vremenima**“ tema je koju je predstavio msr Miloš Jelić, sa Pravoslavnog bogoslovskeg fakulteta Univerziteta u Beogradu. Predavanje je započeto upitanošću: „Da li i u kojoj mери savremeni pravoslavni hrišćani vide svoje mesto u aktivnom učestvovanju u društvenom životu, kao vid svedočenja svetu Hrista Koji pati i strada sa nemoćnima i bolesnima, što postaje posebno značajno u okolnostima poput aktuelne krize izazvane pandemijom virusa Kovid-19?“. Vodeći se ovim pitanjem, msr Jelić, „’ponosnog’ (sa znacima navoda, u značenju: samodovoljnog) hrišćanina suprotstavlja društveno odgovornom hrišćaninu koji svoju veru razume i kao praktikovanje socijalne delatnosti, a ne samo kao kulturno-obrednu aktivnost.“

Miloš Dimić, sa Pravnog fakulteta Univerziteta u Beogradu i **Nikola Zobenica**, sa Pravnog fakulteta Univerziteta Union u Beogradu su pripremili rad „**Osuda kao stid i rehabilitacija**

kao ponos u pravu – primeri iz srpske prakse“ u kom su predstavili tri vrste rehabilitacije: redovnu, vanrednu i specijalnu, s tim da je najviše pažnje posvećeno ovoj trećoj vrsti – specijalnoj rehabilitaciji. Dimić i Zobenića ističu da se „socijalni značaj zaključaka o rehabilitaciji lica osuđenih iz političkih ili ideoloških razloga ogleđa u činjenici da svi nosioci vlasti moraju znati da zloupotreba prava u cilju ustanovljavanja vlasti jedne ideologije nije dobar društveni temelj. Unapređenjem i poboljšavanjem procesa specijalne rehabilitacije suzbija se političko manihejstvo i povećava se društvena solidarnost.“ Tokom prezentacije, i u samom radu, dat je pregled nekoliko slučajeva, odnosno primera, iz srpske prakse, među kojima su Živana Žanka Stokić, Borislav Pekić, Vlada Ilić i Toma Maksimović. Zaključak je „da su stid i ponos, ponekad dve strane iste medalje“.

Prof. dr Mina Zirojević, sa Instituta za uporedno pravo iz Beograda i **docent dr Darko M. Marković**, sa Fakulteta za evropske pravno-političke studije, Univerziteta Privredna akademija u Novom Sadu predstavili su rad „Borba protiv terorizma između ponosa i stida“. Kako Zirojević i Marković ističu „terorizam se smatra najozbiljnijom pretnjom za bezbednost jedne države – njen ustavni poredak, bezbednost stanovništva i demokratske vrednosti društva. Shodno tome, države i

međunarodna zajednica u celini suprotstavljaju se terorizmu oštrim merama, koje često podrazumevaju derogaciju i ograničavanja ljudskih prava. S druge strane, život u uslovima ograničenih ljudskih prava, lako postaje generator terorizma“. Autori napominju da je poznato „da su siromašne države pogodne sredine za izvoz sveopšteg nezadovoljstva, koje kulminira zločinima. Ove sredine daju i veliki broj izbeglica, koje bežeći od obespravljenog načina života često upadaju u kandže terorizma. Siromaštvo, beda, glad, bolesti, frustracije, beznade i ekstremizam takođe su prisutni u izbegličkim kampovima. Stoga se terorizam nemoćnih i siromašnih ne iskorenjuje sredstvima i metodama sličnim terorističkim – oružanom agresijom i okupacijom, potčinjavanjem i dominacijom. Naprotiv, iskustvo pokazuje da nasilje podstiče novo nasilje, moć bez pravde vodi u nasilje i tiraniju, a bez pravde nema istinske moći“. Razmatrajući značaj uloge prihvatanja razlika i razumevanja druge strane u borbi protiv terorizma, cilj autora rada je „da definišu akte koji stvaraju osećanja stida i ponosa na obe 'zaraćene' strane. Na putu ka tom cilju oni polaze od pretpostavke da postoje činjenja za koja mislimo da su izvor ponosa, a u stvarnosti proizvode stid, i obrnuto.“

U radu „**Kulturološki osvrt na razumevanje stida i ponosa, kao dva lica istog novčića i poniznost kao al-**

ternativni duhovni stav“, **Julijana Kojić**, sa St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary iz Njujorka (SAD) i English Immersion iz Beograda predstavlja stid i ponos sa, pre svega, hrišćanskog teološkog stanovišta, ali uzimajući u obzir zapažanja o njima i iz psihologije, sociologije, kulturne antropologije i filosofije. Kako kaže „premda naizgled suprotni, jer ih prate veoma različiti, oprečni i međusobno neuskladivi doživljaji, i stid i ponos kod čoveka često mogu biti proizvod samocentrične pažnje. Dakle iako je ponos prijatan, a stid vrlo neprijatan, obe emocije dolaze sa istog mesta samoevaluacije, a koje je po pravilu uslovljeno kulturološkim moralnim normama“. U radu je predloženo objašnjenje po kom bi i jedna i druga emocija nalazile alternativu u poniznosti, koja se smatra vrlinom u hrišćanskom duhovnom nasleđu, dok je kod pojmoveva ponos i poniznost pažnja posvećena njihovom određivanju i razumevanju. Kako se navodi u tekstu „kontekst i upotreba ove dve reči u popularnoj ili necrkvenoj literaturi u velikoj meri se razlikuju od značenja koje one imaju u istoriji hrišćanske duhovne misli. S toga je, u prvom delu rada dat osvrt na specifične upotrebe i razumevanja termina ponos, dok je s druge strane poniznost veoma zanemaren termin, na žalost najčešće pogrešno razumevan, zbog čega je u određenoj meri nepopularan osim ako ga prepoznamo u teo-

loškom duhovnom narativu. U razumevanju samih termina stid i sramoćenje nailazimo na manju fluidnost, odnosno veću konzistentnost u njihovoj upotrebi.“ Nameće se pitanje: možemo li ih (osećanje ponosa i stida) razumeti kao dva lica istog novčića, koji u suštini stoji nasuprot hrišćanskoj poniznosti?“

Docent dr Dragana Ćorić, sa Pravnog fakulteta Univerziteta u Novom Sadu predstavila je rad sa temom „**Tamna strana' ponosa – od Aristotelovog određenja hubris-a do savremenog narcisizma**“. Doc. Ćorić se osvrće na Aristotelovo definisanje ponosa kao krune svih vrlina. Ističe da „ponos predstavlja dobro mišljenje o samom sebi, sposobnost da se učine dobre i velike stvari, i na kraju da se zatraži priznanje od zajednice za sve što učinjeno. Ponos je dovoljno motivacion da ljude željne priznanja povede u avanturu života i osvajanja novih prostora, izuma, u avanturu menjanja stvarnosti na bolje. Ponos je dakle, jedna vrsta odlikovanja koju čovek sam sebi daje ali i rado prima od drugih, kao podstrek za nastavak svog rada.“ No, takođe se ističe da „Aristotel govori i o tamnoj strani ponosa, koju naziva hubris, a koja nastaje izopačenjem dobre namere samog ponosa kao osećanja. Od tog određenja ponosa, pa do savremenog koncepta narcisizma je jedan korak, onaj koji definiše veliko zlo u svakom malom dobrom delu koje učinimo.“

O „**Fenomenu stida između slike o sebi i pogleda drugog**“ pisala je **msr Tanja Todorović**, sa Filozofskog fakulteta Univerziteta u Novom Sadu. Dok „psiholozi u velikoj meri stavljaju akcenat na važnost zdrave 'slike o sebi' kako bi se održalo zdravlje ličnosti u najširem smislu te reči, filozofi, sa druge strane, pokazuju kako nije moguće potpuno vakumski izolovano kreiranje slike u sebi bez 'pogleda drugog'. To znači da se sopstvo kreira u vakuumu intersubjektivnih odnosa gde je slika o sebi samo uslovno autonomno samopostavljena. Fenomen stida u ovoj dijalektičkoj igri ima presudno mesto. U radu je prikazano kako se odvija igra između subjektivnih i intersubjektivnih projekcija o sopstvu i predstavljen fenomen stida iz moralne, etičke i socijalne pozicije, te mogućnosti njegovog mnogostrukog poimanja. Dat je osvrt na različita gledišta, od poruka iz Starog zaveta, grčke filozofije i mitologije, do stavova koje su zastupali Platon, Aristotel, zatim Tolstoj, Sartr...

Stefan Aleksin, sa Novosadske škole prava i veština, prezentovao je rad na temu „**Uticaj stida i ponosa na uspeh u studiranju**“ u kom se bavi „uticajem osećaja stida i ponosa na stepen uspešnosti studiranja i uspešnog završetka ovog perioda u životu mladih.“ U okviru rada su prikazana empirijska iskustva autora zasnovana na individualnom radu sa studentima i izazovima sa kojima se studenti susreću

zbog naglašenog osećaja stida ili ponosa. Analitičkim pristupom pojašnjeni su fiziološki i psihološki efekti ovih uticaja i sagledana do sada primenjena rešenja usmerena u cilju prevazilaženja postojećih barijera.“

Temu „**Od stida do 'voleti sebe'**“ predstavio je **msr Petar V. Jeknić**, gestalt psihoterapeut iz Kraljeva. Po njegovim rečima „stid je jedan od prvih, u psihi duboko postavljenih stanja koja treba kontekstualno posmatrati kako bi bio shvaćen. Zato ga ne treba posmatrati odvojeno od krivice i srama, kao i straha. Stid nastaje u prenatalnom periodu mada ne treba zanemariti transgeneracijsko povezivanje. Tu je i vaspitavanje od kojeg će zavisiti obim i snaga stida. Praktičnost razmatranja stida počinje shvatanjem kontinuuma sa čije druge strane je ponos. Usled povredivosti različiti su načini zaštite od stida među kojima dominira agresivnost prema drugima i prema sebi koja se može manifestovati na različite načine. Kada je u adekvatnim granicama stid ima korektivnu ulogu kao i mogućnost za nastanak empatične, autonomne i osobe sposobne da napreduje, čija karakteristika je samoprevazilaženje. U zavisnosti od stadijuma razvoja psihe osoba će biti u prilici da utvrdi da li i na koji način „voli sebe“, što je srednja pozicija kontinuuma stid – ponos.“

U okviru književnosti, tema stida i ponosa je predstavljena u nekoliko radova. **Prof. dr Vladislava Gor-**

dić Petković, sa Filozofskog fakulteta Univerziteta u Novom Sadu je predstavila rad „**Između stida, pobune i ponosa: dramske junakinje Ljubomira Simovića i Borislava Mihajlovića Mihiza**“. Drame Ljubomira Simovića „dotiču se teme braka kao socijalne integracije i konfliktne ženske uloge u patrijarhatu, a Borislav Mihajlović Mihiz analizira bračni zavet u srednjovekovnoj ratničkoj hijerarhiji“. U fokusu rada prikazani su elementi stida, pobune i ponosa u navedenim dramama koje su pisane po motivima srpskih narodnih pesama: *Hasanaginici* i *Banović Strahinji*. Prof. Gordić Petković ističe da je „brak kao zajednica u kojoj caruju stid, patnja i ponos predstavljen i u Mihizovom *Banović Strahinji*. Živeći u braku bez ljubavi, Strahinja je, kao i Hasanaga, svestan da je ženu zadobio 'na silu' i 'na slučaj'. Strahinjina bezimena supruga, predstavljena u drami samo kao Žena, prekida sve veze sa očevim domom, a odbija da prihvati porodicu svog supruga; kad shvati da njen bojkot patrijarhalne ženske uloge ostaje bez odjeka, u izdaji i preljubi traži i svoju slobodu, i svoju kaznu.“

Još jedan rad iz oblasti književnosti predstavila je **dr Gordana Todorčić**, iz Moše David Gaon Centra, Ben Gurion Univerziteta u Negev u Izraelu. U okviru rada „**Književna i publicistička svedočenja o tome kako je XX vek gubio ravnotežu**“ dr Todorčić pokušava da uspostavi „juktapoziciju neko-

liko književnih i publicističkih tekstova na osnovu kojih je, sledeći Andrićevu tezu o književnosti kao relevantnom diskursu istorijskog narativa moguće govoriti o genezi pojma stida u XX veku.“ U radu su prikazana dešavanja iz romana „Proces“ Franca Kafke, u kom se velika tema krivice ne razrešava, nego se u završnoj rečenici, tematizacijom stida i unižene ljudskosti celokupna radnja retroaktivno, prenosi u sferu nematerijalnog. Zatim, u pesmi Dušana Vasiljeva „Čovek peva posle rata“ vidimo tematizaciju časti, odgovornosti, snova/ideala, heroizma i srama/besramnosti koja vodi do katarzične spoznaje ontoloških razmera. Dr Todorčić analizira temu Holokausta kroz dela brojnih autora, među kojima su Stanislav Vinaver, Zigmund Bauman, Đorđe Lebović, Žak Konfino, Danilo Kiš, Filip David, Erih Koš, David Albahari, Judita Šalgo, Aleksandar Tišma i drugi. „U odnosu na početak veka, kada Kafkin junak Jozef K. biva postidjen jer završava kao pseto, kraj XX veka doneo je saznanje da su se ljudi stideli zbog toga što nisu bili ubijeni, što su bili prinuđeni da kao pseto žive, u svetlu u kojem se iza propisa i pravila valjala ona razobručenost na koju upozoravaju eksperimenti Filipa Zimbarda i Stenlija Milgrama.“

U radu „**Mesto stida i ponosa u narodnim pesmama**“ **msr Dragutin Beg**, iz Društva članova Matice srpske Bačka Palanka i Društva književ-

nika Vojvodine analizira i tumači pojmove stida i ponosa, naročito u odnosima između muškaraca i žena, u narodnim pesmama „Smrt Omera i Merime“, „Marko Kraljević ukida svadbarinu“, „Hasanaginica“, „Dioba Jakšića“, „Ropstvo Janković Stojana“, „Smrt vojvode Prijezde“, „Stari Vujadin“, „Banović Strahinja“, „Ivo Senković i aga od Ribnikara“ i „Đurđeva Jerina“.

Dr Milena Žikić, sa Farmaceutskog fakulteta Univerziteta u Novom Sadu predstavila je rad „**Flora Sends sa Srbima i za Srbe**“. „Britanka Flora Sends ostavila je neizbrisive tragove u srpskoj istoriji. Upamćena je kao žena borac, bolničarka i ambasadorica srpske države. U Srbiju je došla na početku Velikog rata u ulozi dobrovoljne bolničarke. Nakon sloma srpske države 1915. godine priključila se Drugom pešadijskom puku 'Knjaz Mihailo' i ušla u vojne redove. Sa puškom u ruci podnela je najveća ratna iskušenja na Solunskom frontu. U želji da pomogne srpskom vojniku u nabavci odeće, obuće i sanitetskog materijala držala je govore širom Zapadne Evrope. Kao ambasadorica srpske države uspela je da prikupi novčana sredstva vredna pomena. Od prikupljenog novca u Francuskoj kupljena su dva Fordova automobila za kantine. Do avgusta 1918. godine prikupila je 54 sanduka rublja i zavoja za ranjenike i bolesnike. Pored poklona, dobrovoljka Flora Sandes otvorila je na frontu i u pozadini kantine za prihvatanje

ranjenih, bolesnih, pa i zdravih vojnika. U tim su kantinama vojnici najljubavnije dočekivani i počašćeni čajem, cigaretama i limunadom. Do kraja avgusta 1918. godine u kantinama su dočekana i ugošćena 162.673 srpska vojnika. Flora Sends je svojim delima uspela da ispiše najdirljivije stranice srpske istorije.“

Maja Stojanović, iz udruženja „Porodični razgovori“ iz Beograda predstavila je rad na temu „**Nenasilna komunikacija**“, u kom ističe da „nenasilna komunikacija podstiče empatiju, poštovanje, pažnju, razvija obostranu želju za davanjem od srca. Osećaji su veoma važna komponenta nenasilne komunikacije i kada koristimo rečnik opažaja na pravi način poštuemo sebe i sagovornika, zadovoljavamo sopstvene potrebe uz želju da to bude obostrano, da i drugi zadovolji svoje. To nas dovodi do lakšeg rešavanja sukoba, prepoznajemo ljutnju pre nego što postane nasilje i uspešno se nosimo sa gnevom. Osećaje stida i krivice ljudi imaju kad ih okrivljuju, za razliku od nenasilne komunikacije gde su naučeni da se poštuju i ovakvih osećanja nema. Kada dozvoljavamo da u nama dominira ljubav, razumevanje, zahvalnost i saosećanje dovodimo sebe u stanje pozitivne promene, samim tim živimo život sa svrhom.“ Nasuprot tome, kako navodi Stojanović „etiketiranje, analiziranje moralističko prosuđivanje uzrok je za poplavu nasilja, ra-

tova u svetu i na ovim prostorima. Ovi oblici komunikacije otuđuju od života sugerišući da ljudi koji drugačije misle su loši i nisu u pravu. Za razliku od ovih neproaktivnih oblika komunikacije, nenasilna komunikacija je pravo blago koja u nas usađuje pozitivne stavove umesto negativnih. Kada sebi dozvolimo da pojašnjavamo šta osećamo, istinski se saosećamo sa sobom i doživljavamo promenu. Aserktivnost nam pomaže da na pravi način slušamo sebe što dovodi do preoblikovanja našeg života, intimni odnosi nam se unapređuju i produbljuju.“

U radu „**Odbrane identiteta: kako se beskućnici brane od stida?**“ **prof. dr Milana Ljubičić**, sa Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu bavi se istraživanjem odbrana koje beskućnici koriste da bi zaštitili identitet od stida. Polazna pretpostavka analize zasnovana je „na socijalno konstruktivističkoj tezi o tome da je identitet promenjiva i relaciono ustanovljena kategorija. Identitet beskućnika je ko-konstruisan u socijalnim relacijama između nosioca rečene uloge i onih koji pripadaju konvencionalnom svetu. Budući da vladajući diskurs o beskućništvu kao neizostavni element uključuje društvenu stigmju, u kreiranju identiteta beskućnika važno mesto ima stid.“ Prof. dr Ljubičić je želela da utvrdi na koji način se od stida brane nosioci ove uloge, te je prikupljala podatke koristeći dubinski razgovor sa 11 beskućnika,

rezidenata Prihvatišta za odrasla i stara lica u Beogradu. Kao rezultat istraživanja navodi se „da sagovornici retko prihvataju identitet beskućnika, i da, da bi se zaštitili od intruzivne socijalne definicije selfa, koriste drugačije strategije odbrane.“

O **ponosu, stidu i invaliditetu** pisala je **msr Ljiljana Ćumura**, saradnica Centra za empirijska istraživanja religije iz Novog Sada i predsednica Društva članova Matice srpske Bačka Palanka. „Tokom istorije na invaliditet se gledalo kao na bolest, a osobe koje su imale neku vrstu invaliditeta, hendikepa ili oštećenja su bile izlagane javnom podsmehu i poruzi. Sve je to bilo praćeno povlačenjem, izolacijom, stigmom, osećajem nemoći, nezadovoljstva, stida. Kasnije, invaliditet je dobio karakter milosrđa, ne samo individualnog nego i organizovanog. Zahvaljujući brojnim studijama i istraživanjima možemo analizirati socijalnu distancu i odnos prema osobama sa invaliditetom. Prisutne su predrasude, stid kod porodice i ne baš pozitivni stavovi javnosti, koji su nastali uglavnom zbog nedovoljne informisanosti, nedovoljnog kontakta sa osobom koja ima bilo fizički bilo mentalni invaliditet, ili usled istorijskih i društvenih dešavanja koja su uticala na kreiranje određenog stava.“ U radu su predstavljeni podaci različitih programa koje je msr Ćumura realizovala i u kojima je učestvovala, a na temu načina života i izazova

sa kojima se osobe sa invaliditetom i njihove porodice suočavaju. U drugom delu rada, prikazani su primeri rada sa decom uz korišćenje edukativne alatke „Friendship Cards“. Dat je osvrt na primere osećanja stida i ponosa prisutnih u animiranim filmovima (U potrazi za Nemom i Dambo), kao i priči za decu (Ružno pače), koji se direktno ili indirektno bave tematikom invalidnosti, sa osvrtom na prožimanje stida i ponosa.

Nadovezujući se na prethodnu tematiku, **Marija Kačavendić** sa Filozofskog fakulteta Univerziteta u Novom Sadu predstavila je rad „**Religija i ponos u Diznijevom 'Zvonaru Bogorodičine crkve'**“. Kako Kačavendić napominje, iako su Diznijeva ciljana publika deca, adaptacija Viktora Igoa predstavlja i bavi se ozbiljnijim temama, za publiku koja je prerasla ljubavne priče o prinčevima i princezama. Kroz film, a naročito kroz pesmu „Vatra pakla“, koju su napisali Alan Menken i Stiven Švarc, pokazano

nam je „kako se religiozni likovi ponašaju kad su suočeni sa iskušenjima, pokušavajući da pronađu krivce svuda osim u sebi“. Ovaj rad ima za cilj „analizu porekla Frolove mržnje i njene veze sa religijom, kao i da uporedi Frolove emocije prema Esmeraldi sa Kvazimodovim“.

Sva izlaganja i diskusije sa ovogodišnje konferencije „Mesto stida i ponosa u religiji, filosofiji i umetnosti“ (kao i konferencije iz prethodnih godina) dostupna su na Youtube kanalu CEIR Bakan na linku: <https://www.youtube.com/user/CEIRBalkan>

Nastavljavajući dobru praksu organizovanja međunarodnih skupova i konferencija posvećenih društvenim problemima Centar za empirijska istraživanja religije iz Novog Sada za narednu 21. CEIR konferenciju, planiranu za 9. i 10. maj 2021. najavljuje temu „Ljubav i strah u fokusu interdisciplinarnih istraživanja“. Više na sajtu www.ceir.co.rs.

msr Ljiljana Ćumura,

Centar za empirijska
istraživanja religije – CEIR,
ljcumura@yahoo.com

„FILOZOFIJA TEOLOGIJE I UNIVERZALNE VREDNOSTI. ANALIZA SADRŽAJA BIBLIJE I KURANA“

(Zorica Kuburić, CEIR, Novi Sad, 2018)

Knjiga *Filozofija teologije i univerzalne vrednosti – analiza sadržaja Biblije i Kurana* je izdana u Novom Sadu 2018. godine, u izdanju Centra za empirijska istraživanja religije. Knjiga sadrži 164. stranice, i napisana je na srpskom jeziku i latiničnom pismu, u tiražu od 300 primjeraka. Knjiga ima uvod, nakon kojeg su objašnjeni pojmovi teizma, teologije i univerzalnih vrijednosti, sa kojima se autorica bavi u knjizi. Sadržaj je podijeljen u pet cjelina koje sadrže po nekoliko podnaslova. Sva navedena poglavlja objavljena su kao zasebni naučni radovi i u okviru različitih projekata¹. Svako poglavlje na kraju sadrži popis literature koju je autorica koristila u pisanju, i zaključak u kojem autorica sažima ranije napisano. Na kraju su navedeni rezimeji, na srpskom i na engleskom jeziku, te izvodi iz recenzije.

Uvod započinje vrijednim (za mene) Kantovim citatom, te autorica knjige objašnjava pozadinu nastanka ove knjige i analiza provedenih na temelju teksta u Bibliji i Kuranu, te udžbenicima za vjersku nastavu pravoslavnog i islamskog vjeronauka. Autorica je u ovoj

knjizi u potrazi za univerzalnim vrijednostima koje proizlaze iz monoteizma (u ovom slučaju Pravoslavlja i Islama), i svoju teologiju gradi na tim vrijednostima. Objašnjenje autorice je kako teologija ove knjige nije teologija pojedine vjerske zajednice ili teologa, već pojedinih vrijednosti proizašlih iz crkvenih učenja i praksi a koja su univerzalna za sve ljude i sve kulture². Da li monoteističke religije pružaju univerzalne vrijednosti? Uvod knjige napisala je autorica, u Novom Sadu 2018. godine.

Sadržaj prvog dijela knjige naslovljen je „TEOLOGIJA RAZVOJA“, i ima nekoliko podnaslova. Najprije „*Spirala razvoja i/ili sunovrata*“ gdje je „spirala“ ona koja polazi od ljudskog DNK, i Stvaranja opisanog u Bibliji. Ta dvostruka zavojnica je vidljiva u prostoru i vremenu Stvaranja, u svakom muškarcu i ženi (jedan čovjek), kao i dobru i zlu koje se dogodilo. „*Spirala u prirodi i kulturi*“ gdje prirodni oblici i pojave imaju ovaj predložak, a kultura, pa i arhitektura, te dnevna štampa, imaju oblik i pojam spirale da bi se izrazili. Osobito mi je zanimljiv posljednji odjeljak ovog dijela gdje je spirala navedena kao kontracepcija, te tako

¹ Z. Kuburić, *Filozofija teologije i univerzalne vrednosti* (Centar za empirijska istraživanja religije, Novi Sad, 2018), str. 8

² Z. Kuburić, *isto*, str. 7

od početnog stvaranja života „postaje spirala sunovrata života, već na samom početku“³. „*Subjektivizacija vremena*“ donosi kršćanski pogled na vrijeme koje nije kružno, već linearno, unutar kojeg obredi imaju tendenciju nadići samo vrijeme i dostići besmrtnost. „*Prostor i vreme kao izvor moći*“ donose tri ključna termina teologije Starog zavjeta, to su Bog, prostor i vrijeme. Dotičanje ovo troje gdje Bog non-stop, djeluje, a čovjek pokušava ovladati prostorom, dok je njegov život protok vremena. Intervencija Stvoritelja koji opet djeluje po spirali a ne u krugu, daje izlaz iz prostora i vremena u slobodno kretanje kroz sedmi dan koji otvara čovjeka prema Stvoritelju i vječnosti. „*Hram u vremenu, slika vječnosti*“, gdje autorica donosi objašnjenje prednosti vremena nad prostorom, jer je vrijeme stvorio Bog, a prostor svetosti je uredio Mojsije. Pa je nastala spirala kretanja kroz vrijeme života i prelazak u besmrtnost. „*Razvojne perspektive dobra i zla*“, donosi granicu u prostoru na kojem se susreću dobro i zlo, i čovjek osim prve dobija i drugu spiralu, a to je zlo i smrt. „*Shvatanje vremena, kulturni obrazac i razvojne šanse*“ daju taj predložak po kojem događaji u vremenu i kalendaru postaju važni elementi jedne zajednice, i njenog nadilaženja vremena. „*razvoj u oba smjera*“, opisuje obe spirale; onu dobra i onu zla koje se razvijaju u prostoru i vremenu.

3 Z. Kuburić, *isto*, str. 22

Drugi dio „TEOLOGIJA SLOBODE“, počinje naslovom „*Osećanje lične slobode i mentalno zdravlje u kontekstu biblijskih vrednosti*“, gdje se autorica pita „da li je sloboda moguća i u kojoj meri je dovoljna da bi se odgovornost preuzela za vlastiti život ovdje i sada, i koji su to još dodatni mehanizmi koji uvode odgovornost za spasenje u teološkom smislu?“⁴. „*Povezanost između mentalnog zdravlja i osećanja prihvaćenosti*“ naslov je drugog poglavlja u kojem autorica pokazuje da psihičko zdravlje svoju zdravu dinamiku stiču osobe još u djetinjstvu kroz sigurnost, prihvaćenost i slobodu. „*Mišljenje u funkciji mentalnog zdravlja*“ gdje sloboda izaći izvan zadanih formi razmišljanja ima važnu ulogu za zdravo razmišljanje. „*Sloboda kao reč*“, donosi prvo dugačku listu sloboda, gdje sloboda vjeroispovjesti je početak ali i temelj drugih sloboda. „*Da li je moguća sloboda mišljenja kada je reč o verskim učenjima*“, ovdje autorica pokazuje da dogma koja postoji u svakoj religiji nije problem, da bi ju se vidjelo kao putokaz a ne kao ogradu. Pa su moguće različite interpretacije istog religijskog teksta. „*Da li je Biblija dogma ili dijalog?*“ donosi pitanje da li Biblija daje prostora dijalogu ili ne, te opis prvog susreta autorice sa Biblijom. „*Biblijski narativ o problemu slobode*“, podnaslov je gdje autorica prolazeći kroz biblijske stihove sagledava različite poslje-

4 Z. Kuburić, *isto*, str. 39

dice koje sloboda može u biblijskom prostoru dati. „Sloboda kao rizik“ sljedeće je poglavlje koje pojašnjava da je u taj rizik ušao i sam Stvoritelj dajući ljudima koje je stvorio slobodu izbora, pa čak i da zgriješe. „Filozofske osnove psihoterapije i problem slobode“ donosi osnovno pitanje; od čega je čovjek slobodan? A odgovor se odnosi na donošenje odluka i preuzimanja odgovornosti za svoj život. Važnu ulogu igra prihvaćanje sebe, i slobodna gradnja na tom temelju odnosa i prema sebi i prema drugim ljudima.

Treći dio je naslovljen „TEOLOGIIJA SEĆANJA“. Prvo poglavlje „Pamćenje i zaboravljanje verskih poruka“ daje nam podatak o tome kako kroz serijsku reprodukciju dolazimo do različitih interpretacije. Da li je moguće pomirenje između ovo dvoje? Sljedeće poglavlje „Proces čuvanja prošlog iskustva“ opisuje pamćenje i zaboravljanje u odnosu na original. „Religijske poruke između teorije i prakse“ uvođi nas u termine: pamtiti, ne zaboraviti, zaboraviti i sjećati se. „Što je potrebno da se pamti?“, donosi pregled 25 biblijskih stihova gdje je naglašeno da se nešto pamti. „Vrednosti na kojima se zasnivaju poruke iz Biblije“ su: sloboda, život, ljubav, zapovijest, milost. „Što je potrebno da se ne zaboravi“ poglavlje je koje daje popis 25 biblijskih stihova koji nalažu da se nešto ne zaboravi. „Što je potrebno da se zaboravi“ daje popis od 7 stvari koje tre-

ba zaboraviti. „Blagoslov zaborava“ uvijek je u Bibliji usmjeren na život i korist. „Čega čovek treba da se seća“ popis je dva biblijska stiha, a u poglavlju „Blagoslov sećanja“ autorica daje biblijski pregled obreda i stvari kojih se treba sjećati.

Četvrti dio „TEOLOGIIJA MIRA“ započinje poglavljem „Analiza sadržaja Biblije i Kurana s aspekta ženskih inicijativa“, kako postupati prema drugome?, i pokretanje na ohrabivanje žena u procesu aktivnog društvenog života. „Religijska kultura i njena moć“, ukazuje da svaka religija ima neke vrijednosti. Kada je riječ o monoteističnim religijama onda bi njihove zajedničke vrijednosti o jednom Bogu Stvoritelju, i međusobnom bratsko-sestrinskom odnosu među ljudima, trebali biti povod za dobro. „Metodologija istraživanja“ oslanja se na analizu sadržaja i daje pregled istraživanja judaizma, islama i kršćanstva, odnosno njihovih svetih tekstova na kojima se temelje ove religije. „Poverenje“ je osnova za gradnju društvene zajednice, bila ona bračna ili državna. „Poverenje u Bibliji“ bazira se na Bogu prvenstveno, ali i na činjenici kako je čovjek iznevjerio Božje poverenje. „Poverenje u Kuranu“ utemeljeno je prvenstveno na ponašanju i svjedočima. „Pomirenje“ označava nešto što prethodi miru. To se u Bibliji odnosi prvo na pomirenje sa Bogom ukupno 17 segmenata, i 7 je izlistano iz Kurana. „Da li je moguće imati mir uz pri-

menu sile“, na primjeru Mojsija i opisati u tri Abrahamovske monoteističke religije, stiže se zaključak kako se primjenom sile ne postiže mir već se problemi samo uvećavaju. „*Žene koje posreduju u pomirenju*“ daje pregled u tri podnaslova, tri žene: Abigaila, Estera i neimenovana žena (kojih u Bibliji ima 18 sintagma), koje su u određenom trenutku bile stup pomirenja i sprečavanja eskalacije sukoba. „*Mir*“ je poglavlje koje opisuje pojam mira a zatim čitamo o „*Miru u Kuranu*“ – donosi Sure koje govore o miru. Nadalje „*Mir u Bibliji*“, razumjevanje je vezano za Šabat i počinak. „*Mir kao vrednost u svakodnevnom govoru*“, daje pregled Biblije gdje svakodnevni govor priziva mira, od pozdrava do Božijih obraćanja narodu. Taj predložak prati i Novo-zavjetna komunikacija. „*Udžbenici pravoslavnog katihizisa*“ daje pregled udžbenika koji se koriste u nastavi pravoslavnog vjeronauka. Takav pregled udžbenika imamo i iz islamskog vjeronauka, u poglavlju „*Udžbenici za islamsku versku nastavu*“.

Peti dio „*TEOLOGIJA INTEGRITETA*“ počinje poglavljem „*Budućnost religije u kontekstu teologije integriteta*“, autorica postavlja pitanje „Koliko su univerzalne vrednosti na kojima opstaje svet utkane u svakodnevni život ljudi?“⁵. Da li vjernici doista žive ono što su naučili u crkvi? „*Revitalizacija religijske moći*“ donosi

istinu o susretu religijskog i sekularnog u današnjem društvu. Pitanje je kolika je moć religije danas, kada je vjerski identitet prisutan po čitavom svijetu? Povijest pozna i religiju koja je (zlo) upotrebljena na štetu drugog. „*Teologija integriteta*“, integritet je cjelovitost, prvenstveno teološkog bića. Integrisana osoba u sebi nosi zakon po kojem se vlada. Integritet se odnosi i na Crkvu, kao instituciju. „*Integrativni i dezintegrativni procesi unutar hrišćanstva*“, kršćanstvo se kroz cijelu svoju povijest raslojavalo i mijenjalo. A sa druge strane ekumenska nastojanja i neki drugi integrativni procesi odvijaju se unutar kršćanstva. „*Budućnost Srpske pravoslavne crkve u 21. veku*“, donosi pregled osoba koje su kroz svoje radove iznjeli viđenje SPC i njene budućnosti. „*Mišljenja veroučitelja o budućnosti SPC*“, koji kao i studenti iz prethodnog poglavlja, izražavaju svoje viđenje i zabrinutost.

Procjena

Moram na početku reći kako je knjiga fantastična, uživao sam u čitanju. Sva poglavlja su zasebni radovi koji su nastali prvenstveno za neki drugi povod, a tek kasnije formirani u ovu knjigu, ona je cjelina koja daje fantastičan pregled onog o čemu autorica govori. Jako je čitka, pregledna i vrijedna. Sigurno da prvotno nije zamišljena kao udžbenik, no kao takva vrlo je

5 Z. Kuburić, *isto*, str. 122

vrijedna za studij (teologije), a i druge studije koji se dotiču tema koje autorica obrađuje. Od velike važnosti su istraživanja koja su provedena i ovdje postala dio teksta, te na taj način još jednom potkrepljuju autorsku misao. Kao pastor smatram da i u oblasti pastorskog rada ovaj rad ima veliku primjenu, jer položaj žena, i propitivanje: da li djelujemo unutar strogih dogmi ili imamo mogućnost izraziti slobodu nije baš uvijek jasna u pastorskom radu. Zanimljivo je što rad, iako se bavi samo pravoslavljem i islamom, može bez ikakvog problema biti primjenjiv i na druge kršćanske pravce. Sigurno da bi ovu knjigu preporučio za čitanje, zbog svega ranije iznesenog, ali i činjenice važnosti mentalnog zdravlja, prihvaćanja sebe, i sagledavanja biblijskih stihova koji u tom kontekstu postoje, a koje se tako uvijek ne vide.

Smatram kako ova knjiga potiče studente na istraživanja iz oblasti kojima se autorica bavi u knjizi, te stvaranje nekih vrijednosti koje su zanemarene unutar današnjeg kršćanstva, odnosno njihovo naglašavanje na temelju Biblije, kao što su sloboda djelovanja na temelju Biblije a pomalo izvan tradicionalnih dogmi i zidova, kao i teo-

logiji mira tako važnoj za područje čitavog svijeta.

O autorici knjige

Prof. dr. Zorica (Simonović) Kuburić, redovni je profesor na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu, (od 2006. godine) predsjednik Centra za empirijska istraživanja religije, glavni i odgovorni urednik časopisa „Religija i tolerancija“. Rođena je u Kruševcu 1. avgusta 1954. godine. Studirala je psihologiju na Filozofskom fakultetu u Beogradu, pedagogiju i psihologiju na Filozofskom fakultetu u Sarajevu (1983). Magistrirala je iz oblasti Socijalne psihijatrije na Medicinskom fakultetu u Zagrebu (1989), a doktorirala iz oblasti Sociologije na Filozofskom fakultetu u Beogradu (1995). Završila je četvorogodišnju edukaciju iz Sistemske porodične terapije na Institutu za mentalno zdravlje u Beogradu i edukaciju (2004), iz REBT-a. Objavila je više od 300 naučnih radova, autor je odrednica o Srbiji i Crnoj Gori u Svjetskoj enciklopediji religijske prakse. Napisala je deset knjiga⁶.

⁶ Z. Kuburić, *isto*, str 165.

Dražen Grizović,

Visoko Evanđeosko Teološko Učilište
Osijek, Hrvatska

PRAVOSLAVLJE I POLITIKA U JUGOISTOČNOJ EVROPI

(Sabrina Ramet, ed., *Orthodox Churches and Politics in Southeastern Europe: Nationalism, Conservatism, and Intolerance*, Palgrave Macmillan, 2019)

Sabrina Petra Ramet, profesor-ka emerita na Odeljenju za sociologiju i političke nauke Norveškog univerziteta za nauku i tehnologiju (NTNU) u Trondhajmu, autorka je ukupno četrnaest knjiga, među kojima su i one s temom odnosa crkve, religije i države u socijalističkim i postsocijalističkim društvima centralne, istočne i jugoistočne Evrope. Još pre više od 30 godina priredila je Ramet, u izdanju uglednog akademskog izdavača Duke University Press, knjigu *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century* (1988), a 1992. pojavila se i njena monografija *Religious Policy in the Soviet Union*, jedna od prvih studija na engleskom jeziku u kojoj je znalački, kompetentno, pouzdano, osvetljen karakter religijskih promena u Rusiji u prvim godinama perestrojke i tranzicije. U međuvremenu su objavljene još nekolike njene knjige s temom Balkana, Istočne Evrope, nacionalizma i odnosa religije i politike u društvima postsocijalističke transformacije. Među tim tomovima izdvajaju se: *Balkan Babel: Politics, Culture, and Religion in Yugoslavia* (1992); *Whose Democracy? Nationalism, Religion, and the Doctrine of Collecti-*

ve Rights in Post-1989 Eastern Europe (1997); *Nihil Obstat: Religion, Politics and Social Change in East-Central Europe and Russia* (1998); *Serbia Since 1989* (2005); *The Catholic Church in Polish History: From 966 to the present* (2017). Na srpski jezik je prevedena i njena knjiga *Religija i politika u vremenu promene* (2006), koja predstavlja kompilaciju tekstova i poglavlja iz nekih već objavljenih, napred spomenutih izdanja. Nije stoga bez razloga istoričar Dejan Đokić ovu autor-ku nazvao „nesumnjivo najplodnijim stručnjakom za bivšu Jugoslaviju koji piše na engleskom“. Sama Sabrina Ramet, pak, ističe kako je, pre penzionisanja, na svakih osam meseci objavljivala po jednu novu knjigu.

Njena najnovija priređena monografija i sama je posvećena temi o pravoslavlju i politici u jugoistočnoj Evropi, s posebnim osvrtom na glavne prepreke u demokratizaciji i modernizaciji ovih društava, koje su još u podnaslovu definisane pomoću tri ključne odrednice: nacionalizam, konzervativizam i netolerancija. Pojam netolerancije se tu tiče ne samo odnosa s drugim verskim zajednicama, nego i prema seksualnim manjinama. Sva tri poj-

ma su ujedno protumačena i kao bitni nosioci političke mobilizacije pravoslavnih crkava u našem regionu. Otu da je i jedan od najvećih doprinosa ove knjige novijoj sociološkoj, antropološkoj i politikološkoj literaturi o jugoistočnoj Evropi baš u tome što se ogledi i studije o sedam pravoslavnih crkava (rumunska, bugarska, srpska, grčka, makedonska, albanska i češko-slovačka¹), koji su sami po sebi vrlo informativni i znalački sastavljeni, uobličeni, mogu čitati i u komparativnoj perspektivi, u okviru jedne sasvim nove, obuhvatnije tematske celine. Autori tih zasebnih studija o spomenutim pravoslavnim crkvama su, pored Sabine Ramet, David Kanin, Lucian Turcescu, Lavinia Stan, Daniela Kalkanđjeva, Jelena Subotić, Altuğ Günal, Zeynep Selin Balci, Zachary Irwin, Isa Blumi i Frank Cibulka.

U svojim uvodnim razmatranjima, Ramet primećuje kako su pravoslavne hrišćanske zajednice, samim tim što su tesno povezane s etnicitetom i nacionalnim identitetom, sklonije nacionalizmu od katoličkih i protestantskih crkava. Novije veće istraživanje Pew Research Center iz 2015/16. godine po-

kazuje da je čak u sedam postsocijalističkih država - uključujući Rumuniju, Bosnu i Hercegovinu, Srbiju i Bugarsku - visok postotak vere u Boga (viši nego u rimokatoličkim zemljama) u tesnoj korelaciji s homofobijom i niskim stepenom ulaganja u obrazovanje. Drugim rečima, obrazovaniji građani manje veruju u Boga i tolerantniji su prema homoseksualnosti. Nivo urbanizacije tih društava je tu, pak, manje značajan pokazatelj nego što se to ranije, bar u sociološkim istraživanjima iz druge polovine prošlog veka, pretpostavljalo. Globalni trendovi desekularizacije, rekli bismo, samo dodatno potvrđuju ovakve korelacije.

O nacionalističkom 'sindromu' unutar pravoslavnih crkava jugoistočne Evrope je do sada već dosta pisano i o tome postoji opsežna literatura i na srpskom jeziku. Konzevativizam tih crkava se, s druge strane, više doводи u vezu s odbranom tzv. 'tradicionalnih vrednosti', uključujući antagonizam prema heteroseksualnim brakovima, feminizmu, zabranjivanje abortusa, kao i striktnu podelu rodnih uloga u (tradicionalnoj) porodici. Netolerancija je, pak, više usmerena prema drugim, naročito manjinskim verskim i etničkim zajednicama, što opet povlači i otklon pravoslavnih crkava od ekumenizma. Netrpeljivost je izražena i prema seksualnim manjinama, što najčešće ima za posledicu homofobiju, kao i redovno, glasno protivljenje gej para-

¹ Češka i Slovačka su jedine zemlje u okviru ove komparativne studije koje pripadaju višegradskoj evropskoj grupi, a ne geografskom i političkom jugoistoku Evrope. Njihova relevantnost za ovu monografiju je, pak, u tome što je „Pravoslavna crkva u češkim zemljama i Slovačkoj“ tu, kao i u Albaniji, manjinska verska zajednica sa vrlo osobenim karakteristikama i problemima.

dama u Beogradu, Bukureštu, Sofiji ili Solunu.

U svom poglavlju David Kanin najpre preispituje istorijsko nasleđe pravoslavlja u regionu i osvetljava vezu između pravoslavnih episkopa u Bugarskoj, Makedoniji, Crnoj Gori i Srbiji sa njihovim političkim i nacionalnim projektima. U slučaju Srbije, tu je, dakako, najviše naglašen negativan odnos SPC prema kosovskoj nezavisnosti, koji se sakralizuje unutar koncepta *svetog vremena*, čime se dodatno pojačavaju nacionalistički tonovi i politički zahtevi vezani za zamrznuti konflikt između dve zajednice.

Lavinia Stan i Lucian Turcescu bave se slučajem Rumunije i njene većinske crkve koja, sa svojih 18,8 miliona članova (u 2014.), predstavlja i najveću pravoslavnu zajednicu u regionu. Poseban značaj se tu pridaje konzervativizmu Rumunske crkve, njenom protivljenju istopolnim brakovima, kao i netoleranciji prema drugim verskim organizacijama u toj zemlji.

Daniela Kalkandjieva ispituje, potom, netoleranciju Bugarske pravoslavne crkve prema istopolnim brakovima, kao i pokušaje da ona povraiti hegemoniju koju je imala u pretkomunističkom razdoblju. Ova crkva se, štaviše, protivi merama protiv nasilja prema ženama u porodici, a duboko je kompromitovana i činjenicom da je u socijalističkom periodu čak 11 od 15 članova Svetog Sinoda sarađivalo s bu-

garskom tajnom policijom. Pravoslavne Bugare, najzad, još i danas opterećuju posledice unutrašnjeg raskola između dva suparnička sinoda koji je trajao od 1992. do 2012. godine.

U jednom od najboljih poglavlja ove knjige, Jelena Subotić (vanredna profesorka na Odeljenju za političke nauke Univerziteta Georgia State) vrlo sistematično se pozabavila temama o nacionalizmu, konzervativizmu, homofobiji i religijskoj netoleranciji unutar SPC, pri čemu je posebna pažnja posvećena statusu pripadnika LGBTQ zajednice i pitanju otcepljenja Kosova i Metohije od Srbije. Subotić smatra da je SPC i dalje prisutna u našem društvu kao snažan politički faktor s obzirom na njenu konstitutivnu ulogu u procesu formiranja nacionalnog identiteta. Reč je o jednoj nadasve konzervativnoj instituciji, koja se protivi promeni i nastoji da očuva stečene privilegije u srpskom društvu. Pored teme o homofobiji i Kosovu, u ovom poglavlju se razmatra i puno drugih pitanja relevantnih za položaj i ulogu SPC krajem XX veka i u periodu demokratske transformacije društva u Srbiji nakon Petog oktobra 2000. Među tim pitanjima su i uloga SPC u etnomobilizaciji osamdesetih i devedesetih godina; kontroverze vezane za njenu podršku ratnim ciljevima tokom prve polovine 90-ih; učesće u pregovorima oko Kosova; podrška paraklerikalnim organizacijama u Srbiji; osuda Prajda i promocija nasilja

i netolerancije prema seksualnim manjinama; odnosi s Makedonskom pravoslavnom crkvom i Crnogorskom crkvom, itd.

Što se Grčke pravoslavne crkve tiče, Altuğ Günel i Zeynep Selin Balci smatraju da se ona i dalje opire sekularizaciji, predstavljajući sebe kao čuvara nacionalnog identiteta, protiveći se, pritom, istopolnim brakovima i pravima LGBT osoba. Pa ipak, istopolna partnerstva legalizovana su u Grčkoj na Božić 2015. godine. Zachary Irwin se u svom poglavlju pozabavio kontroverznom problematikom vezanom za nekanonsku Makedonsku pravoslavnu crkvu, uključujući njene izazove u odnosima sa SPC, ali i unutrašnje slabosti pod bremenom nacionalizma, konzervativizma i netolerancije. Najzad, Isa Blumi i Frank Cibulka su razmotrili status Albanske pravoslavne crkve

i Pravoslavne crkve čeških zemalja i Slovačke kao manjinskih crkvenih zajednica u većinskom multikonfesionalnom (Albanija) ili izrazito sekularnom (Češka, Slovačka) okruženju.

Istaknimo na kraju da je *Orthodox Churches and Politics in Southeastern Europe* jedna kritički intonirana knjiga, kao što bi se, uostalom, i moglo očekivati od Sabine Ramet i probраниh, uglednih autora pojedinih poglavlja, koji religiji i crkvi pristupaju iz perspektive naučne teorije i metodologije, posmatrajući ih kao retke institucije savremenog društva koje se još uvek uspešno opiru modernizaciji, ušavši u XXI vek s puno tereta iz svoje bliže, ali i dalje prošlosti - jednog burnog nasleđa koje danas opterećuje ne samo verske zajednice, nego i društva jugoistočne Evrope u nimalo lakom procesu njihove postsocijalističke transformacije.

prof. dr Milan Vukomanović,
Univerzitet u Beogradu
Filozofski fakultet

INTERVIEW / INTERVJU

CHANGES IN THE CATHOLIC CHURCH – THE CONTEXT OF MALTA

In this interview, Gina Debattista, a Gestalt psychotherapist and senior visiting lecturer at the University of Malta, speaks about changes in the Catholic Church that she wishes to see. She also speaks of her hopes for a future Church made up of committed Catholics.

Change 1 – Social Justice as a necessary outcome of prayer

One of the main changes Gina wishes to see in the Catholic Church is a higher commitment to social justice: “I think that the average Maltese Catholic is committed to prayer. They are committed to their community, and to the religious aspect of the Catholic faith. However, in my experience, only a few relate their experience of faith with what is happening in society. I would like to see more Maltese Catholics interested and active in issues related to social justice. I feel disappointed when I see indifference among some members in the Church, regarding this area.”

“It is understandable that people may find it hard to be concerned with what is happening around them because of personal problems or crises. However, I sense a dichotomy between finding refuge in prayer/praising God and living our faith in our daily life as members of a big family which is society. I feel that the idea of praying and praising God as the way to live one’s faith, gets too inflated sometimes. The Christian is called both to prayer and action. Jesus gave us a call to action. He said, “Go therefore and make disciples of all nations ...” (Mt 28:19) Jesus wants us to be messengers and living witnesses of his teaching. Therefore, through our lives and witnessing we are to be agents of change here on earth.”

An old heavy Church vs Pope Francis’ desire for change

Gina sighs as she says, “To me the Church comes across as heavy and outdated. It is often scorned and marginalised. The Church itself also retreats into the

background sometimes. Moreover, the congregation is mostly made up of people from the older generations. This sense of heaviness triggers in me a desire to work for change in the Church. Christ's message is always fresh and boundless. It is relevant at all times. This instigates a desire for change which is significantly expressed by Pope Francis."

"The Church we see projected by Pope Francis is a dynamic Church; a Church which is trying to fulfill itself. It is a Church which is inclusive and open to all, no matter whether one is married or separated, heterosexual or gay. Yet, this is not an easy endeavor. Change is resisted", says Gina. "After all, even Christ faced resistance whilst on earth. Pope Francis too encounters resistance even within the Church. Resistance is a significant component of human nature. The Church needs to find new challenging ways to deal with this reality."

Resistance to changes in the Catholic Church

Gina adds, "Another thing that sometimes worries me, are the attitudes within the Church's organisations or communities. They remind me of political parties trying to vie for my vote. Sometimes they speak against each other stating; 'our mass is cool'. I do not want to discredit their contribution in the Church. However, I feel that sometimes they are detached from reality. I know some of these members personally. They are good people, trustworthy, helpful and reliable when it comes to offer support. However, sometimes one can sense an attitude of arrogance or the feeling that 'I know God better than you do' when it comes to getting Christ's message across. This may be due to their over-enthusiasm."

"In my opinion, it is not enough to be a good Christian. The Christian mission does not stop within the community. The Christian social conscience goes beyond the sense of belonging that the community provides. For example, where are these people in the abortion debate? Sometimes I ask myself, 'Is it possible that so many things are happening around us which are destroying the moral compass of society and we feel nothing? Are we so indifferent?' It seems that we are oblivious to it. My question is, 'As Catholics, shouldn't our social conscience demand much more from us than just praying?'"

Change 2 – The Church needs to respond to what people are looking for

Gina explains that being a member of the Catholic Church means that "I do not only find my place and a sense of belonging within the Church. I am called to reflect deeper upon Jesus' teaching and the meaning which we need to give it today. I am challenged to discover what God expects from me in the circumstances

of the present day. For example, how could it be that I go to Church, attend mass and I remain unchanged? People need to feel inspired.”

Gina outlines another one of the changes in the Catholic Church that she wishes to see. “We need a Church that is not just a force-feeder. The Church clergy also needs to help us, believers, to reflect and be open to being transformed. We need to respond to the needs of the congregation. If the homily does not inspire me, if it does not trigger something in me, then I am physically in Church but I am not psychologically present. I am not in contact with Christ’s message. This is partly the priest’s responsibility. I understand that not all priests are endowed with a good voice projection or the gift of preaching. However, they do need to ask and reflect: ‘What are the real needs of the people? How can I facilitate the encounter between Christ’s message and the congregation?’ This is what Christ did; he used to meet people’s needs.”

“Jesus knew how to encounter and make contact with the person. I wish to see the Church using more psychological resources and tools to better understand the members’ spiritual needs. Furthermore, even the skills, being used to transmit Christ’s message, need to be more relevant and applicable to today’s reality.”

Change 3 – We cannot remain passive in front of evil

Gina believes and stresses again that the teachings of the Church on social justice should be emphasised and made more accessible. She says that: “When it comes to the Church’s teachings, many a time we just refer to the Bible. What about the social teachings of the Church? How much are we made aware of them? How can we develop our social conscience and relate it to today’s circumstances, if we are not familiar with the social teachings of the Church?”

“Through my work and my experience of giving catechism sessions to parents of children who are getting ready to receive the First Holy Communion, I find that people yearn for the space to discuss such important topics. The social teachings that the Church offers us are the guidelines and inspirations which educate us to be concerned with what is happening around us. For example, when Jesus instructed us “to drive out demons”, my understanding is that we cannot remain passive in front of evil. I cannot just pray and leave it in God’s hands.”

“As citizens, we have the duty to take action when things are not going well in society,” says Gina. “We cannot remain passive. All the prophets in the Bible, and Christ himself, were concerned with the injustice going on around them. They voiced their concerns. The mission of all the prophets was to strive to build

the kingdom of God in this world. However, we all know that the prophets and Christ himself paid a price for it”.

Change 4 – We need to show both the masculine and the feminine side of God

Gina reflects further: “I think of God as he is portrayed in the famous painting of Rembrandt. Here, the artist features the Father of the prodigal son with a feminine and a masculine hand. I feel that this is what we need to do as a Church today. We need to project the experience of God in both a masculine and a feminine way.”

“Today, we mostly speak of the feminine part – a merciful, loving God. We seem to ignore the fact that God challenges us to own responsibility. He expects us to work hand in hand with him”, Gina says. “For a time the Church has emphasised the fear of a punishing God. Perhaps now we are emphasising the sweetness of baby Jesus. However, we need to strike a balance. We need to come out of our comfort zone as Christians. This is clearly depicted in Rembrandt’s painting – The Return of the Prodigal Son – where we see God who is both understanding and supportive. Yet, at the same time, we see a firm and demanding God.”

Gina adds: “Psychologically we are created in the image of God; that is we have these two parts within us that is our nurturing and supportive side but we also have a part which makes us responsible for our own lives and that of others.”

Change 5 – Trusting in God does includes taking responsibility for my own actions

Gina argues that we cannot only trust in God, We also have to do our part. “I get irritated when I see quotes on social media channels saying, ‘Pray, pray, pray.’ ‘Leave it in God’s hands.’ ‘Trust in God’. We are God’s co-creators. We are co-workers in his Creation. God invited us to participate, improve and recreate the world around us. He gave us the strength and the resources to bring about change.

“I feel that the Maltese Catholic is over-dependent on God. We cannot just say ‘Pray’ and ‘Trust in God’ without asking: ‘What does God want from me in this particular situation?’ I cannot go out with a married man and then say, ‘If it’s not God’s will, this relationship will not continue.’ This is shifting the responsibility onto God. Evil reigns in society, not because it is God’s will. Very often it is a result of indifference; from being passive and closing our eyes to what is destructive and sinful.”

Change 6 – Staying updated with the Church’s teachings

On the other hand, Gina laments the fact that some Church members are not in touch with the Church’s guidelines. “I heard a person from a religious organization say that in marriage you should be submissive and accept everything as this is God’s will for you, even if it is abusive. I was astonished! How could this be? Is this what God wants? If this is what we’re teaching, no wonder people are leaving the Church. This is not what the Church teaches with respect to domestic violence; Pope Francis in *The Joy of Love* states clearly that “in cases where a spouse and children are experiencing violence and abuse, separation becomes inevitable and even morally necessary for their safety”. We do not need to go that far to be able to love – allowing a person to abuse me is not loving”.

Gina stresses that today’s Catholics, not just those in authority, need to be a voice among the many others. “I believe that in this secular/post-secular world, today’s Christians need to make themselves heard and seen in the public space, especially in the face of evil. We can’t stay in our own cozy corner. Our presence needs to be felt. Jesus told us to ‘pray in our room’ but also to ‘let our light shine.’”

Changes in the Church in response to Prayer and to Reading the Signs of the Times

Gina concludes, “I am aware that maybe I am carried away by all that is happening around us. I’m going through a stage in my life where I am very much concerned about what is happening in Malta with regards to the rapid political societal changes that we are experiencing. Maybe this predisposes me to interpret the Church’s reality the way I do. I am sure that there are other changes in the Catholic Church that one could focus on. I need to pray and reflect more about what is happening within me and around me. Yet, one significant thing is clear. I do not doubt that the Church needs to be in touch with the signs of the times so that the necessary changes will follow. Only in that way can it be the living body of Christ.”

*Suzanne Vella*¹

Universe of Faith, Malta
hello@universeoffaith.org

¹ Suzanne Vella has a Masters' Degree in Theology, a Diploma in Spirituality and a Diploma in Digital Marketing. Besides writing for Universe of Faith, she also works as a trainer in the European Solidarity Corps.

ПРЕВОД

ЕТИКА ОДНОСА БОГА И ЧОВЕКА. БИБЛИЈСКИ ПРИСТУП ИЗ УГЛА СТАРОГ ЗАВЕТА¹

Милтијадис Константину, Σταύρος Ζουμπουλάκης, 'Η ἐπιστροφή τῆς ἠθικῆς. Παλαιά και νέα ἐρωτήματα, Ἀθήνα: Ἄρτος Ζωῆς, 2013.

Резиме

Аутор чланка жели да покаже да је Стари Завети првенствено књиџа (односно збирка књиџа) која сведочи о живом и динамичном односу Бога са својим народом Израилом, и да је то уједно и ерминевијички кључ за исправно разумевање самих старозавешних текстована, нарочито у контексту библијској ирисцјувања савременим еијичким проблемима. Збој тога аутор инсистира да библијска историографија нема за циљ давање прецизних историјских података, већ ирешене одређене бојословке иоруке самој библијској аутору. У том свећлу, еијика Стари завети је првенствено еијика односа Бога и човека, која се иројављује кроз савез и обећања, кроз држање завети и исиуњење обећања.

Кључне речи: Савез, иринциј узајамности, библијско историјско, еијика односа.

Уколико се покуша приступити неком савременом друштвеном проблему, рецимо етичком, у епохи након пада Берлинског зида, а на основу начела која проистичу из текстова дистанцираних од савремене епохе више од две хиљаде година, неопходно је, с једне стране, да се образложи намера, а са друге, да се јасно одреди метод који ће се следити.

Образложење је још неопходније када се приступ темељи на Старом Завету, књиџи која, иако је извршила врло дубок утицај на формирање свега што се данас назива „савременом западном цивилизацијом“, потиче из једне древне и сасвим другачије цивилизације. Њен ауторитет чак и хришћани врло често сматрају релативним, а нису малобројни ни они који тврде да је хришћанској вери довољно изучавање само Новог Завета, будући да се у њему, по њиховом схватању, заиста открива Бог хришћана. Предуслов за једно такво схватање, међутим, јесте јасно одвајање Бога Старог Завета

¹ Превод чланка Μιλτιάδης Κωνσταντίνου, «Η ἠθική τῆς σχέσης Θεοῦ-ἀνθρώπου. Βιβλική προσέγγιση με βάση τὴν Παλαιά Διαθήκη», у Σταύρος Ζουμπουλάκης, 'Η ἐπιστροφή τῆς ἠθικῆς. Παλαιά και νέα ἐρωτήματα, Ἀθήνα: Ἄρτος Ζωῆς, 2013, 15-36.

од Бога који се открива кроз Исуса Христа у Новом Завету. Осим што нарушава основно начело које разликује хришћанску веру од других религија – да се Бог открива унутар људске историје, ова дистинкција води и ка једној потпуно другачијој слици од оне коју Црква има о Исусу Христу, и чини бесмисленим спасење које Он навештава.² Ако је истина да хришћанска вера није производ филозофских промишљања на чисто теоретском нивоу, већ се темељи на откривењу Божијем у људској историји, јединство двају Завета би се морало сматрати неоспорним.³

Овај закључак повлачи са собом проблематику која потом намеће питање методологије. Уколико је нераскидиво јединство између два дела која чине хришћанску Библију прихватљиво, онда би то што говори Стари Завет по питању односа Бога и човека, као и међуљудских односа, требало сматрати обавезујућим за хришћане. Могући једноставни метод приступа теми у датом случају би било прикупљање свих навода Старог Завета који садрже правне заповести и правила која устројавају међуљудске односе, њихова систематизација и представљање, а потом, на основу тога, формулисање низа правила ради уређивања горенаведених односа. Конкретно, могло би се почети од *Декалоја* (Изл 20), у наставку испитати остала дела која садрже Закон и ту потражити обиље заповести које уређују међуљудске односе. Резултат целокупног овог истраживања засигурно би било врло добро познавање друштвених структура и институција епохе у којој су написани ти текстови. Међутим, тако нешто би имало незнатну практичну вредност за

2 Ово је лако разумети уколико се покуша да се из Новог Завета од стране места која се односе на Стари Завет (у већини издања Новог Завета та [старозаветна] места се означавају другачијим фонтом слова). Тада бисмо се уверили да од Христове личности остаје само лик лутајућег чудотворца или неког учитеља филозофских истина, који свагда успева да спремно побије филозофске аргументе својих саговорника, или, у најбољем случају, неке митске фигуре, неког бога који има особине сличне онима које имају божанства описана у митолошком приповедању.

3 Није случајно то што су се све старе хришћанске јереси, у којима се пројављује платонистички утицај, бориле са нарочитом страшћу против Старог Завета, управо зато што се у њему пре свега јасно очитује историјска димензија Божијег откривења. Тако, древни црквени писци и Оци, чак ни у својим догматским списима, не праве никада квалитативну разлику између Старог и Новог Завета, већ једино временску, односно техничку. Исто тако и одлуке Сабора, помесних и васељенских, ослањају се, без разлике, колико на Стари, толико и на Нови Завет. Нераскидива веза двају Завета, међутим, постаје на најсликовитији начин видљива у богослужењу Цркве. Тешко се може пронаћи химна која, уколико већ не наводи директно неку личност или догађај Старог Завета, није под утицајем његове тематологије или фразеологије, док се у свим црквеним службама читају мањи или већи старозаветни одломци. Само под овом претпоставком нераскидивог јединства двају Завета, било је могуће Јовану да платонској догми *Бој се са људима не сједињује* – главном схватању његове епохе – супротстави хришћанско учење *У иочейку беше Лојос [...] и Лојос беше Бој [...] и Лојос иочейку беше и насјани се међу нама* (Јн 1, 1,14), које представља основу хришћанске вере.

савремену епоху, будући да су данас друштвени односи уређени по потпуно другачијим начелима, те нико не би ни помишљао да савремено друштво прилагоди нормама које су биле примењиване пре две и по хиљаде година. Осим тога, сличне заповести и норме могу се пронаћи и у укупној древној књижевности, те један такав приступ, упркос томе што се у целисти ослања на библијске текстове, не би могао да се окарактерише као библијски. Суштинска разлика између библијских правних текстова и подударних текстова древне књижевности не лежи у садржају заповести, већ у њиховим теолошким претпоставкама. На то би, дакле, требало фокусирати библијски приступ. Тако, циљ овог приступа не би могао бити истраживање правила која уређују међусобне односе чланова једне заједнице, већ дискусија на тему које су то претпоставке схватања ових релација на основу библијског поимања односа људи са Богом.

Да би се постигао тај циљ, истраживање би се могло започети са оним текстовима Старог Завета који се експлицитно односе на друштвене односе, као што је то, на пример, Књига Поновљених закона.

Књига Поновљених закона је пета књига Светог Писма, а последња Петокњижја. Њен садржај, као што то и сведочи њен назив (Понављање Закона), у највећем делу представља понављање законодавства, изложеног у претходним књигама, а посебно у Књизи Изласка, са одређеним допунама и прилагођавањем новим условима живота по настајењу Израилаца у Ханан. У питању је набрајање потешкоћа у пустињи и појашњавање синајског законодавства у виду трију речи (погл. 1-4; 5-28; 29-30) које је Мојсије изговорио мало пре него што се упокојио. Карактеристично је, притом, да се на вечерњима празника посвећених Светим Оцима који су учествовали на Васељенским Саборима читају одељци из поменуте књиге, очито стога што се централна тема подудара са стремљењима Васељенских Саборâ, повремено сазиваних, будући да се у Књизи Поновљених Закона наглашава јединственост Божија, из које проистиче учење о јединству вере, богослужења и морала, као и обавеза Израилаца да верно држе заповести Закона. Бог је искључиво из љубави за Свој народ изабрао Израил и са њим сачинио Савез. Међутим, Божија верност према одредбама Савеза претпоставља да народ верно држи Закон једног и јединственог Бога, прослављеног у једном и јединственом олтару. Учење књиге сажима се у перикопи 6, 4-9, која садржи основно исповедање вере Израила:

Чуј, Израилу: Господ је Бог наш једини Господ. Зато љуби Господа Бога свога из свега срца свога и из све душе своје и из све

снаге своје. И нека ове речи које ти ја заповедам данас буду у срцу твојем. И често их напомињи синовима својим, и говори о њима кад седиш у кући својој и кад идеш путем, кад лежеш и кад устајеш. И вежи их себи на руку за знак, и нека ти буду као почеонок међу очима. И напиши их на довратницима од куће своје и на вратима својим.⁴ (Пнз 6, 4-9)

Заповест о љубави према Богу, садржану у поменутом пасусу (6, 5), Исус Христос ће окарактерисати као прву и највећу заповест.⁵

А фарисеји чувши да ућутка садужеје, сабраше се заједно. И упита један од њих, законик, кушајући га и говорећи: Учитељу, која је заповест највећа у закону? А Исус му рече: Љуби Господа Бога свога свим срцем својим, и свом душом својом, и свим умом својом. Ово је прва и највећа заповест. (Мт 22, 34-38)

Ову исту заповест Мојсије детаљније понавља у тексту који се чита на вечерњим службама празника у част Отаца Цркве, као што је већ поменуто.

Сада дакле, Израилу, шта иште од тебе Господ Бог твој, осим да се бојиш Господа Бога свога, да ходиш по свим путевима његовим и да га љубиш и служиш Господу Богу своме из свег срца свог и из све душе своје, Држећи заповести Господње и уредбе његове, које ти ја данас заповедам, да би ти било добро? Гле, Господа је Бога твог небо, и небо над небесима, земља, и све што је на њој. Али само твоји оци омиљеше Господу, и изабра семе њихово након њих, вас између свих народа, као што се види данас.

Зато обрежите срце своје, и немојте више бити тврдоврати. Јер је Господ Бог ваш Бог над боговима и господар над господарима⁶, Бог велики, силни и страшни, који не гледа ко је ко нити прима поклона; Даје правичу сироти и удовици; и љуби дошљака дајући му хлеб и одело. Љубите дакле дошљака, јер сте били дошљаци у земљи Мисирској.

Бој се Господа Бога свог, њему служи и њега се држи, и његовим се именом куни. Он је хвала твоја и он је Бог твој, који тебе ради учини велике и страшне ствари, које видеше очи твоје. Седамдесет

4 Библијски цитати су узети из *Свешћої писма Сїароїа и Новоїа Заветїа*, Издање Светог Архијерејског Синода СПЦ, Београд 2012.

5 Мт 22, 38; Мк 12, 29-30; Лк 10, 26-27.

6 *Бої над боївима и іосїодар над іосїодарима* (Θεόςτωνθεώνκαικύριοςτωνκυρίων – *Бої боїова и Госїодар іосїодара*): [стилска фигура] хипергеза (*υπερθεση*) на јеврејском језику се постизала понављањем истог појма у генитиву множине. На српском би било: *їесма їесам-ма, цар царева* (*Сейїуаїинїа преводи дословно: їсма їсмаїτων, βασιλεўςβασιλεων*).

душа беше отаца твојих кад сиђоше у Мисир; а сада учини ти Господ Бог твој те вас има много као звезда небеских. (Пнз 10, 12-22)

У овом тексту, заповест о љубави према Богу има централно место и повезана је са двома другим заповестима. Мојсије прво позива Израилце да се боје Бога, затим да му верују и на крају да га воле. Савремени читаоци често погрешно тумаче израз „да се бојиш Господа Бога свога“, будући да се страх данас сматра врло ниском побудом за приступање Богу, и тако, савременици преводе реч *сйрах* као „поштовање“. Овај превод је свакако тачан, а намеће га потреба да се избегну неспоразуми који би случајно могли бити изазвани непознавањем библијског схватања односа Бога према човеку.

Схватање Бога као законодавца и као онога који налаже правила етичког понашања представља заједничку карактеристику скоро свих религијских традиција. Међутим, оно што посебно важи за Свето Писмо јесте да се однос Бога са човеком одређује једним нарочитим начелом, које би се могло назвати „начелом узајамности“. Библијске заповести које устројавају етичко понашање људи не произилазе из ауторитативног израза воље Божије, већ из услова договора (Савеза), успостављеног између Бога и људи, а који предвиђа права и обавезе за обе уговорне стране. Посматрано из овог угла, није случајно то што се свештена књига која чини основу и извор хришћанске вере назива „Завет – Савез“. Овај термин представља превод јеврејске речи која значи „уговор-споразум“, „договор“, а користи се да опише однос Бога са људима. То значи да библијски Бог није неки владар тиранин који намеће своју вољу људима, већ Бог који захтева слободну сарадњу људи, и то сарадњу која се заснива на конкретним условима једног уговора. Сваки уговор, па тако и овај који је Бог склопио са људима, предвиђа правила и обавезе за обе стране.

Током дуговековне историје његових односа са људима, Бог се различитим обећањима обавезује према њима, међутим, као предуслов испуњења Својих обећања, поставља обавезивање људи да ће испуњавати своје дужности према Њему, које су проистекле из потписаног договора. Као што се у Књизи Изласка карактеристично наводи:

А он рече: ево постављам завет; пред целим народом твојим учинићу чудеса, која нису учињена нигде на земљи ни у ком народу, и видеће дело Господње сав народ, међу којим си, јер ће бити страшно што ћу ја учинити с тобом. Држи што ти данас заповедам; ево, ја ћу

изагнати испред тебе Амореје и Хананеје и Хетеје и Ферезеје и Јевеје и Јевусеје. (Изл 34, 10-11)

Стога, дужност људи да слушају Божију вољу, израженој кроз правне заповести, не произилази из митских прича које описују јунаштва Богова у примитивној митској историји, већ из конкретног Божијег деловања у њиховој скоријој историји. Сâм Бог је управо на ово подсетио Израилце пре него што је дао Десет Заповести:

Видели сте шта сам учинио Мисирцима и како сам вас као на крилима орловим носио и довео вас к себи. А сада ако добро узаслушате глас мој и ушћувате завет мој, бићете моје благо мимо свих народе, премда је моја сва земља. И бићете ми царство свештеничко и народ свет. То су речи које ћеш казати синовима Израилевим. (Лев 23, 42-43)

У историји, увек прво претходи Божије деловање у корист људи, а тек онда следе његови захтеви упућени људима. Постоји обиље примера из Закона који би могли да се наведу, будући да се сваки Божији захтев упућен људима заснива на ономе што је прво Бог учинио за њих:

И под сеницама будите седам дана, ко је год рођен у Израиљу нека буде под сеницама, да би знало натражје ваше да сам ја учинио да живе под сеницама синови Израилеви кад сам их извео из земље Мисирске. Ја сам Господ Бог ваш, (Лев 23, 42-43)

што карактеристично наводи Књига Левитска. А на једном другом месту исте књиге подсећа:

Ако осирوماши брат твој и изнемогне рука његова поред тебе, прихвати га, и као странац и дошљак нека поживи уз тебе. Немој узимати од њега камате ни добити; него се бој Бога, да би поживио брат твој уз тебе. Новаца немој му давати на камату, нити му хране своје позаимај ради добити. Ја сам Господ Бог ваш, који сам вас извео из земље Мисирске да вам дам земљу Хананску и да вам будем Бог. И ако осирوماши брат твој код тебе тако да ти се прода, немој га држати као роба; Као најамник и као дошљак нека буде код тебе; до опросне године нека служи код тебе. А онда нека иде од тебе са синовима својим, нека се врати у род свој, и на баштину отаца својих нека се врати. Јер су моје слуге, које сам извео из земље Мисирске, нека се не продају као робови. Немој господарити над њим жестоко, него се бој Бога својега. (Лев 25, 35-43)

Једнако важи и за заповест која се односи на странце:

Ако је у тебе дошљак у земљи вашој, не чини му криво. Ко је дошљак међу вама, нека вам буде као онај који се родио међу вама, и љуби га као себе самога; јер сте и ви били дошљаци у земљи Мисирској. Ја сам Господ Бог ваш. (Лев 19, 33-34)

Исус Христос ће управо то назвати другом заповешћу, која је подједнако важна као и заповест о дужној љубави према Богу.⁷

А друга је као и ова: љуби ближњега свога као самога себе. О овима двома заповестима виси сав закон и пророци. (Мт 22, 39-40)

Горенаведени дуги списак законодавних заповести Левитске књиге завршава се потврдом:

Ако уживите по мојим уредбама, и заповести моје уздржите и ушчините,[...] И ходићу међу вама, и бићу вам Бог, и ви ћете бити мој народ. Ја сам Господ Бог ваш, који вас изведох из земље Мисирске да им не робујете, и поломих палице јарма вашег, и исправих вас да ходите право. (Лев 26, 3; 26, 12-13)

Ипак, услови Савеза не предвиђају само обавезе људи према Богу, већ, у складу са начелом узајамности, обавезују и самог Бога. Као што то карактеристично и Сâм наглашава на једном другом месту у *Књизи Поновљених Закона*:

И тако знај да је Господ Бог твој Бог, Бог веран, који држи завет свој и милост своју до тисућу кољена онима који га љубе и држе заповести његове. (Пнз 7, 9)

И из тог разлога, [Бог] не престаје да упућује, на различитим местима Петокњижја, [делу] Закона, Свој позив људима да подражавају Његово понашање:

Зато се освећујте и будите свети, јер сам ја свет. (Лев 11, 44, 45; 19, 2; 20, 7, Бр 15, 40)

Стога, последицу начела узајамности представља то да се, на основу услова Савеза, вреднују не само дејства људи, већ и [дејства] Бога, као што то, иначе, и Он Сâм захтева и потврђује устима пророка Исаије:

Учите се добро чинити, тражите правду [...]. Тада дођите, вели Господ, па ћемо се судити [...]. (Ис 1, 17-18)

⁷ Мт 22, 39; Мк 12, 31; Лк 10, 26-27.

Управо као што родитељи могу да захтевају одређено владање од своје деце, једино када се и сами владају на начин који може деци представљати пример, тако и Бог Отац васпитава људе – своју децу. Искључиво у светлу овог поимања односа Бога према људима могуће је разумети Мојсијево подстицање својих сународника:

Бој се Господа Бога свога, њему служи и њега се држи, и његовим се именом куни. Он је хвала твоја и он је Бог твој, који тебе ради учини велике и страшне ствари, које видеше очи твоје. (Пнз 10, 20-21)

Страх о коме се говори у поменутом наводу није, као што се то види у наставку перикопе, онај неразуман страх који паралише и унижава човека. Израилци спознаше силу и величанственост Божију, онако како беху пројављене њиховим непријатељима, те се уплашише од Господа. Међутим, истовремено спознаше и Божију веродостојност и знадоше да могу да му се повере. Страх изазван силом Божијом приморава људе на потчињеност, коју они покушавају да избегну. Када се страх повеже са опитом правде Божије, људи уче да се ослањају на Бога, што води ка вери у Њега. Поверење у правду Божију, заједно са опитом љубави Божије и даром праштања, води ка човековој љубави према Богу. Само тада човек престаје да се боји Бога, јер, као што се то карактеристично наводи у Јовановој Првој Саборној посланици, „у љубави нема страха, него савршена љубав изгони страх напоље; [...] Ми љубимо њега, јер Он први заволи нас“ (1Јн 4, 18-19).

Страх Божији, вера и љубав – триптих који се понавља сваке недеље у Православним црквама пре Светог Причешћа – представљају три стадијума духовног сазревања човека.

Упркос томе, чини се да у очигледну супротност са начелом узајамности долазе текстови у којима се говори о, често бесповодном, гњеву Божијем, а који за резултат обично има истребљење жртава. Читање таквих текстова неретко изазива у савременом читаоцу одбојност, те се поставља питање односа суровог и ратоборног Бога – како је представљен у Старом Завету – са милостивим и дуготрпељивим [Богом] Оцем – којег открива Исус Христос у Новом Завету.

Овде би требало подсетити да Библија није нека дидактичко-моралистичка књига, већ књига која највећим делом приповеда историју, и то историју у којој су протагонисти реални људи са слабостима и страстима. Циљ библијске историографије није детаљан и објективан опис догађаја из прошлости људске заједнице, већ изучавање божанског деловања ради спасења

света. Тиме приповедање нема за циљ пружање историјских (у савременом значењу термина) података, већ исказивање вечних богословских истина. Тако богонадахнутост Старог Завета и његова истина не леже у прецизном (објективном) приповедању догађаја, већ у њиховој прецизној богословској процени, у тумачењу и сагледавању историје као места у ком се пројављује откривење Божије.

Будући да садржај Библије представља историју односа Бога и човека, све што се дешава вреднује се из [призме] библијског „историјског“; не на основу неког објективног етичког критеријума, већ на основу тога да ли доприноси објављивању Божијем и унапређивању Његовог плана за свет или не. Тако Саул, упркос својој храбрости, изазива „гњев“ Божији и сматра се неподобним за испуњавање циљева због којих је изабран, а Давид се, иако због својих страсти често престапа и пада у најтежа сагрешења, сматра Богом „изабраним“ и „љубљеним“. За савремену мисао, увелико под утицајем западноевропског морализма, овакво карактерисање Давида чини се непојмљивим. Међутим, за библијску мисао то што је на крају довело до тога да Саул изгуби Божију благонаклоност нису били његови греси, већ његова неспособност да се повери Божијој моћи. Насупрот томе, Давида се није истицао својом моралношћу, већ стабилном усмереношћу и поверењем у Божију милост, која има снагу да превазиђе сваку препреку коју грех постави при остваривању Божијих циљева. Изабраници Божији нису анђелска бића, већ људи са страстима и слабостима. Међутим, њихово смирено потчињавање вољи Божијој удостојава их да буду Божији сарадници.

Горенаведени пример искључује свако јудејско-правно ишчитавање Старог Завета и свако разумевање спасења као награђивања моралног понашања људи. Циљ Божијих интервенција у историји није морално исправљање људи као појединаца, макар они представљали протагонисте у историји спасења, већ првенствено спасење свих људи. Описе ових божанских интервенција библијски писци уводе најчешће изразима, као што су: „рече Господ Бог...“ или „Говори Господ“ и другим сличним њима. Правилно разумевање ових израза често представља нерешив ерминевтички проблем, који постаје још већи када садржај исказане „Речи Божије“ дође у сукоб са савременим хришћанским поимањем благог Бога.

Како би постало разумљиво значење ових горњих израза, требало би имати на уму начин на који људи тог доба поимају свет и оно што се дешава у њему. Основни елеменат израилске вере представља [уверење] да се све што се збива у свету дешава по Божијој вољи или допуштењу. Будући да се,

дакле, ништа не дешава без Божијег допуштења, Бог „говори“ кроз догађаје. Најкарактеристичнији примери овог начина поимања ствари представљају казивања у којима се чак и догађаји који долазе у очигледну супротност са божанском вољом приказују као дела која су се десила по Божијој заповести, као што је то, на пример, у 2Сам 24 где се описује како Бог обмањује Давида у свом гњеву.⁸

Помена вредно је и то да библијски „историчар“ и најбруталнија ратна дејства представља као вољу Божију, коју преноси неко од пророка:

А Самуило рече Саулу: Господ ме је послао да те помажем за цара над народом Његовим, над Израиљем; слушај дакле речи Господње. Овако вели Господ над војскама: Опоменух се шта је учинио Амалик Израиљу, како му се опро на путу кад је ишао из Мисира. Зато иди и побиј Амалика, и затри као проклето све што год има; не жали га, него побиј и људе и жене и децу и шта је на сиси и волове и овце и камиле и магарце. (1 Сам 15, 1-3)

То што је овде представљено као заповест Божија, није ништа друго до уобичајена пракса ратовања те епохе, по којој се цео један град, заједно са својим становништвом, посвећује боговима. Ако библијске текстове који описује овакве праксе разумемо као историјске чињенице, произилази закључак да сâм Бог озакоњује најварварскија насиља. Насупрот томе, узимајући у обзир, на основу свега досада наведеног у вези са особеностима библијске историографије, да ова казивања не служе историјским већ богословским циљевима, закључци који произилазе из тога су потпуно другачији. Уколико се идеја једног Божијег ратника, који заповеда погубљење свих поражених, судара са савременим поимањем Божије доброте, [треба имати у виду да,] на основу схватања древних народа те регије, победа у рату истовремено представља потврду слабости поражених и победу над њиховим божанствима. Тиме, опис ових епских успеха Израилаца пројављује богословско становиште да су богови идолопоклоника лажни и немоћни пред јединим истинитим Богом. Начин који библијски писац бира да опи-

⁸ У циљу образложења разлога смртоносне епидемије која је задесила Израилце, иста се представља као последица заповести *ѿожури, ѿоброј Израила и Југу*, коју је дао Бог Давиду. У тој епохи, попис становништва неког цара имао је за циљ пребројавање војне снаге. Стога, чињеница да Давид покушава да преброји своје војне снаге сведочи о његовом недостатку поверења у Божију силу, будући да показује да се за постизање ратних успеха ослања на војну силу, а не на Божију помоћ. Писац перикопе зна да је попис становништва супротан вољи Божијој, што и војсковођа Јоав наглашава Давиду. Ипак, овакво Давидово деловање се не може тумачити другачије него само као нешто што је Богом наметнуто, чак и ако се чини да Бог на тај начин изневерава Давида.

ше Божију силу и непостојање идолопоклоничких божанстава је да говори, увек у складу са духом те епохе, о уништењу њихових верника. Стога, наводи библијских текстова о гњеву Божијем, који се излива на становништва и у потпуности их уништава, не представљају историјске описе стварних догађаја, већ књижевни начин на који су позније епохе представљале историју, са циљем да се пројаве наведена богословска становишта.

На овом месту, неопходно је дати још једно појашњење. Једна од основних особина начина изражавања источних народа је то да користе глаголе више од именских речи. То за последицу има одсуство апстрактних именица у јеврејском језику. Стога, тамо где Грци, у жељи да опишу основне особине неког појма, дају предност формулисању термина, Јевреји испричају причу. Лако је схватљиво да такав историјски, па чак и етички, приступ таквих казивања представља удаљавање од стварног смисла, јер или води ка потпуно недостојној слици Бога (на пример, представља Га како се гневи из сасвим небитних разлога и уништава на хиљаде људи) или ка деградирању библијских казивања у поучне бајке. Стога, проблеметичког вредновања божанског деловања није проблем Библије, већ начина на који јој неко приступа. Уколико неко приступи текстовима који долазе из једне древне културе – потпуно различите од његове – и покуша да их разуме на основу сопствених културних мерила, јасно је да ће у сваком случају закључци бити погрешни.

Наиме, најгоре од свега је што у многим случајевима евентуални погрешни закључци, који произилазе из фундаменталистичког ишчитавања ових текстова, воде у легализацију самовољности, која понекад има трагичне последице по читаве народе. Некадашњи погром староседелаца Америке, покољ који су „освештали“ различити проповедници због својих фантазија о новом Божијем народу који долази у нову Земљу Обећања, као и савремена пракса радикалних Израилских досељеника на палестинско тло, који своје право да окупирају земљу темеље на библијским текстовима, представљају два карактеристична примера таквог ишчитавања.

Штавише, данас се јавља још већа опасност, јер, уколико захтев за повратак етике – који представља императив спасења вредносног система цивилизованог човечанства – не буде заснован на безбедним библијским темељима, постоји ризик да се претвори у много горулажу од чувеног [феномена] повратка Бога из деведесетих година и да се развије у бомбу која ће разнети сâм систем који би требало да штити.

На пример, у данашње доба, за разлику од шездесетих година и „Теологије ослобођења“, у контексту новог политичког и економског модела, по-

стоји покушај да се раздвоји проблем сиромаштва од проблема израбљивања. Тако се констатује тенденција бацања кривице на целокупно људско постојање и јавни живот у свим његовим видовима. Свака ослобађајућа борба данас нема више за циљ рушење капиталистичких структура, већ се окреће против самог грађанина, за кога се претпоставља да је искористио друштвене структуре, огрешио се и завршио у сиромаштву. И будући да се стање у ком се налази описује етичким, а не економским или политичким терминима, као једини пут избављења од сиромаштва предлаже се добровољно ограничавање свих радних и других друштвених права грађанина. У новом моделу који се промовише и који у нашим данима покушава да оформи једну нову друштвену етику, очигледан је како елеменат кривице, тако и кажњавања. Очигледно је да опис те нове друштвене етике крије опасност да се, још једном у историји, Библија употреби, у духу калвинистичког тумачења, у ком се појмови „покајање“, „подвижништво“, „струпљење“ и други не разумевају као средства за ослобођење човека од зла, већ као апсолутне етичке вредности које функционишу као инвалидско помагало текућем политичко-економском систему. Стога се Црква – изворни тумач Светог Писма – изнова суочава са новим изазовом, мора да броди, а да се не насуче на хриди, и да не допусти фалсификовање својих истина по том тако пресудном питању.

Превод чланка:

Обрад Карановић,

Докторант на Богословском Факултету
Аристотеловог Универзитета у Солуну

PRIČA/STORY

CORONA QUARANTINE – LESSONS FROM NOAH'S ARK

We are experiencing great contrasts. In a time where we want more closeness we're called for social distancing to protect life. Our desire for closeness is reignited after a long winter. In a time where we need the stories of the elderly to recover wisdom for uncharted waters, children and young people are asked to keep their distance. But as we live in voluntary or forced quarantine, we do not only start bumping into each other but also into old friends who lived it before us. Here is the first. Meet Noah's family in lockdown, and listen to Noah's three tips for our Corona quarantine.

Seek to be beautifully creative

“I witnessed 40 days of rain, closed inside a makeshift home. We called it an ark. And before we could go out for a walk, it took us another 40 days for the waters to subside and return back to “normal”. We were also asked to stay in, as a family. But not on our own: caring only for our own needs. We cherished all the diversity of creation. We found ways of protecting it. We could close the doors only after opening our hearts for every kind of species. In the first 40 days we realised that before we were messing things up. Firstly, we messed up with greed – following Adam and Eve's attempt to take hold of every single tree – we ended up becoming enemies of each other and of future generations. We forgot what a blessing it is to respect limits and be creative within them. Living in the ark was an opportunity. We saw that it's possible. So my first hope is that your first trials with a quarantine lead you to be beautifully creative not senseless hoarders.

Rediscover unity and connection

Secondly, during the quarantine we realised how we were seeing each other as enemies. After Cain killed Abel nothing stayed the same. Each of us thought we were some kind of god, the only god: everyone and everything at our service. If someone wouldn't subscribe to our view and expectation – whether another human being, the weather, the land – we fumed. We destroyed. We felt authorised to manipulate creation and use or kill our “opponent”. Living in the ark taught us

how to live together, that we belong to each other, that we need each other. We are one. Thus my second hope: during this quarantine may you rediscover unity with other human beings and connection with all of creation.

Empower diversity and learn from the “weak”

When the rain stopped and we thought it’s over, we needed another 40 days. It’s easy to get it wrong. Thirdly, following our exit from the ark, people imagined that we can achieve unity through uniformity. They wanted to build a big tower and have one language: the powerful imposing one culture from above, destroying diversity. Thankfully God preserved the different languages, the wisdom of different cultures, the richness of those whom the strong consider weak. So take care! Don’t rush before going back to “normal”! Don’t take extreme measures that will destroy freedom. Seek ways of building unity of humanity by empowering diversity and appreciating the contribution of those who appear weak. And re-discover the beauty of caring for the common good. Had we not done that within the ark, we would have destroyed each other. Had we eaten all the species, the new world would have been boring. And don’t assume that you were not heading that way. At least that’s what I learnt from my quarantine.

P.S. During the first 40 days we did try to give some advice to God on how to make a better world. But we realised that each option we presented would result in humans losing their freedom. God was adamant on not letting go of that invention. Without it there would be no relationship, no collaboration, no trust, no solidarity, no music, no art... no life really. When we saw this, we could see the rainbow!”

Fr Jimmy Bonnici¹

Universe of Faith, Malta
hello@universeoffaith.org

¹ Rev. Dr Jimmy Bonnici is a diocesan priest from Malta. He holds a Doctorate in Spiritual Theology. He is very much interested in the interplay between spirituality and the human experience.

ДРАМИЦА

ВАСКРШЊА ТОЛЕРАНЦИЈА

Лица:

Отац Илија, Мајка Дана

Деца: синови Огњен и Милорад, ћерке Јелена и Сања

Прва слика

Дневна соба повезана с кухињом. Седе чланови породице

САЊА: Данас моја пријатељица слави Ускрс.

ДАНА: Мислиш на Ферикину ћерку у комшилуку.

САЊА: Да, баш њу. Њима је данас Васкрс.

ДАНА: Да, данас славе католици и протестанти, а наш Васкрс је крајем месеца.

МИЛОРАД: А зашто је то тако?

ОГЊЕН: Васкрс или Ускрс је покретни хришћански празник. Слави се прве недеље четрнаестог дана лунарног месеца (што одговара пуном месецу) који пада на 21. март или после њега на дан пролећне равнодневнице. Хришћанске цркве су изабрале метод дефинисања израчунатог „црквеног пуног месеца“, уместо да одреди датум посматрањем месеца. Католичка црква прихвата замену календара грегоријанском календару. Чак постоје и термини за те принципе (индиктион). Зато постоје различити термини утврђивања датума Ускрса и ли Васкрса.

ДАНА: Да ли те је то научио Милутин, верочитељ?

ОГЊЕН: Јесте. Причао нам је о томе, али о свему пише и на интернету.

САЊА: Значи наше комшије су католици.

ДАНА: Да. Децо, они су католици али су нам прве комшије и с њима се слажемо.

ИЛИЈА: Моја је мајка увек говорила да је комшија важнији од рођака и да га треба поштивати.

ОГЊЕН: Ја се дружим често с њиховим сином Атилом.

САЊА: Мени је Едита најбоља пријатељица.

ДАНА: Тако и треба. Да се сви поштујемо и сарађујемо.

ИЛИЈА: Кад је тако, ја предлажем да сви заједно одемо до њих и да им честитамо Ускрс.

ДАНА: Само је питање када да одемо, да ли ујутро кад се на стол стављају кувана шунка и јаја, или на ручак.

ИЛИЈА: Ја предлагем да одемо ујутро да им не реметимо организацију свечаног ручка. Можда им у госте дође и њихова фамилија. Тебе Огњене ћу замолити да још нешто научиш о Ускру како би нашим комшијама могао причати о томе.

ОГЊЕН: Дивна идеја. Радујем се да научим још нешто. Одмах идем за рачунар.

ДАНА: А ко ће мени помоћи?

ОГЊЕН: Ево ти Милорада и Сање и Јелене.

ДАНА: Па не може Милорад да ми очупа кокошку.

ИЛИЈА: Могу ја да изаберам кокошку а девојке нека је очупају.

ДАНА: Нека их, ја ћу.

ИЛИЈА: Тако ти увек радиш, све преузимаш на себе. А када ће девојке научити како се ради?

ДАНА: Купиће готово пиле или коку када им затреба!

САЊА: Или ћемо јести супу из кесице, то је данас у тренду.

ДАНА: Мени и цурама приговараш а зашто ти онда не тераш синове у шуму да руше дрва за огрев.

ИЛИЈА: Није то исто, ово је тежак посао.

ДАНА: И мој је посао тежак па се не љутим.

ИЛИЈА: Онда значи идемо код комшија ујутро. Ја ћу припремити ракију.

ДАНА: А ја ћу понети кафу.

САЊА: А шта ми да носимо?

ДАНА: Огњен ће знање а ви телефоне, ионако не можете без њих ни у гостима, па ћете уз Едиту имати о чему да причате.

ИЛИЈА: Само да не причате путем порука.

САЊА: Наравно, оче, није пристојно.

ДАНА: Значи сутра у девет буђење.

Друга слика. Испред комшијине куће.

Домаћин Ферика дочекује гостије на вратиима јер их је видео кроз прозор.

ИЛИЈА: Сретан Ускрс, комшија.

ДАНА: Сретан Ускрс!

ИЛИЈА: Ево ти доносим моју ракију од дудова.

ФЕРИКА: Чуо сам да си ове године правео и да је сви хвале.

ИЛИЈА: Нема ко да је хвали јер ником не продајем; само понудим ко нам дође у кућу.

ФЕРИКА: Чак сам чуо шта си написао у подруму ради гостију. Мораш ми то рећи, кажу да је занимљиво.

ИЛИЈА: Ево овако:

Ракија те може чинит јаким
па да чиниш свакојака чуда,
Ракија те може чинит мудрим
па да схватиш кад постанеш луда.

ФЕРИКА: Прави епиграм. Ко ти је то смислио?

ИЛИЈА: Ја! Ко би други. Имам епиграм и за вино.

ФЕРИКА: Дај реци!

ИЛИЈА: Колика вино чини чуда
да од паметног човека постане луда.
а луда добије карактеристику фину
ако се окрене доброме вину.

ФЕРИКА: Па ти о свима који пију, луда па луда. А шта ти пијеш (и позива га у кућу)?

ГЛОРИЈА (*љубазно их позива*)

ИЛИЈА: Наравно ракију! Али своју!

ФЕРИКА: Па нећу те нудити твојом ракијом. Мораш да пробаш моју кајсијевачу.

ИЛИЈА: Одакле ти, комшија, кајсије?

ФЕРИКА: Има их код оца на имању на селу, но нема ко да их бере, али сам прошле године ипак имао нешто слободних дана и обрао и тамо испекао.

ГЛОРИЈА: (*позива Дану у собу*) А ми, жене ћемо ликер који сам сама правила, наравно од ракије и додатака.

САЊА: (*видећи Едиту која је долазила из дворишта*) Сретан Ускрс!

ЕДИТА: Да ли си понела телефон? Желим да ти покажем мој нови телефон који сам сам добила за Ускрс.

ОГЊЕН: (*културно честитија Ферики*) Сретан Ускрс!

ГЛОРИЈА: Драге комшије, сад идемо за стол да не причамо испред куће.

Улазе сви и седају за стол на коме је корпа пуна јаја а Глорија додаје тањире за послуживање.

ФЕРИКА: Најпре да се куцамо јајима... Такав је обичај!

ИЛИЈА: Као код нас! (*узима јаје и нуди Ферика да он изабере и да се куцају*)

ФЕРИКА: Обичај је исти само се понекад разликују датуми.

ИЛИЈА: О томе ће нам испричати Огњен.

ОГЊЕН: Ускрс је најважнији хришћански празник. У складу с тим тачан датум празновања је био разлог више расправа од 1054. године. За хришћане који су користили римски световни Јулијански календар (соларни) проблем се састојао у томе што су се Христово страдање и ускренуће збили у исто време јеврејског празника Пасхе који се слави у складу с јеврејским лунисоларним календаром па би одређивање датума Ускрса према римском календару падало у време које није повезано са јеврејским обичајима везаним за Пасху. Ускрс се слави прве недеље након четрнаестог дана лунарног месеца који пада на 21. март или после њега на дан пролећне равнодневнице. Да би одредиле тачан датум празника хришћанске цркве су изабрале метод дефинисања израчунатог „црквеног“ пуног месеца, уместо да одреде датум посматрањем Месеца. Католичка црква је прихватила замену јулијанског календара грегоријанским, па данас имамо ситуацију да се датум утврђује према тим правилима а не према јеврејским. Код православне цркве датуми Ускрса обично падају између 4. априла и 5. маја.

ФЕРИКА: Огњене, па ти си геније. Толико података нема ни на интернету.

ОГЊЕН: Има комшија, има, све сам то прочитао баш на интернету.

ИЛИЈА: Нама старијима је важно да поштујемо традицију и своје комшије, без обзира на интернет.

ФЕРИКА: Тако је, комшија!

Улазе и Сања и Едита барајући мобилним телефонима.

ФЕРИКА: Оставите телефоне и навалите на јаја. Такав је ред. Едита, понуди комшиницу.

ЕДИТА: Наравно тата (*и понуди корџу с јајима Сањи*)

САЊА: Сретан Ускрс!

ЕДИТА: Мени се допада како се код Вас каже: Христос Васкрсе.

САЊА: А ми одговарамо: Ваистину васкрсе!

ГЛОРИЈА: Ево ликера за жене, а ви мушки почастите се том хвалењом ракијом!

Драгићин Беј

Друштво књижевника Војводине

begdragutin@gmail.com

PESMA

JAKOVLJEVE MUKE

1 Mojsijeva 32.

Rastade se Jakov od Lavana – svojega tasta,
i otide svojim putem, staze im se rastaviše;
I na tome putu sretoše ga anđeli Gospodnji.

A kad ih on vide, prepoznavši ih reče:
„Oh, logor Božji ovo je, tabor vojske Nebeske!“
I prozva ga Mahanaim – logorište vojske Božje.

Al' pouku Jakov još shvatio nije,
Da čuvaše Bog i njega, i čeljad mu dragu,
Svu njegovu stoku, i njegovo blago.

Glasnike zato ispred sebe posla,
Isavu, bratu svome u zemlji Siru, u Edomu divljem.

Ovako im zapovedi Jakov:

„Bratu mome gospodaru mome, Isavu,
recite ovako: 'Poruku ti šalje, Jakov, sluga tvoj:
Bejah kod Lavana i ranije ja ne mogoh doći.
Stekao sam blago, svu stoku, i sitnu i krupnu;
Služkinja i sluga, ima sluga tvoj,
Nadam se da ćeš mi ti milostiv biti.'“
Odoše i vratiše se oni što glasove nose:
„Bili smo kod Isava, blizanca ti brata,
na putu je prema tebi, i želi da te sretne.
I eto, ide ti u susret sa četiristo ljudi.“

Tad zadrhta Jakov i uhvati ga muka,
Spopade ga strah, i slabost neka čudna.
On podeli ljude svoje, svu stoku i blago;
U dve čete, podeli ih on, da siguran bude,
Ako napadne ih Isav, da bar jedan deo ljudi,
Sa stokom i blagom uteknuti može.

Bogu se tada pomolio Jakov, i reče u mucu:
 „Bože oca mog Avrama, i oca mi Isaka,
 Bože, ti, koji si mi zapovest dao:
 ‘Idi, vrati se u zemlju roditelja svojih,
 u rodbinu svoju i među svoj narod,
 I ja ću ti dobrotvor biti i činiti dobro potomcima tvojim.’
 Oh, Gospode Bože, dobrotvoru moj i predaka mojih,
 Ja nisam vredan sve milosti tvoje,
 Ljubavi tvoje, i dobrote tvoje.
 Sećam se kada sam pregazio Jordan,
 Napustivši dom oca mi i majke,
 Ništa nisam ja imao tada osim jednog štapa;
 A gle, sada i stoke i blaga, i ljudi za dve čete silne!
 Spasi me Bože od gnjeva mog brata,
 Od nasilja što učiniti bi mog’o nad ljudima mojim,
 Nada mnom i majkama sa decom.
 Ti si rek’o Bože, podsećam te opet:
 ‘Činiću ti dobro; bićeš velik narod,
 I potomaka tvojih kao peska morskog.’“
 Tako reče Jakov u molitvi svojoj;
 Tako reče Jakov, ali Bog još ne beše njegov,
 Već Bog njegovih otaca i predaka starih.

I prenoći Jakov onu noć onde.
 I ustade te darove spremi bez mere i škrta:
 Mnoštvo silne stoke, i krupne i sitne,
 Pa podeli na stada, jedno iza drugog.
 Tada stavi sluge ispred svakog stada,
 I ovako reče: „Idite ispred mene, i čeljadi moje,
 Ostavite mesta dosta među svakim krdom.“
 Tada reče onom što na čelu beše:
 „Moj brat kad te sretne i pita te ko si, i ko ti je gospodar,
 a ti budi mudar, pokloni se pred njim i reci mu ovako:
 ‘Sluga tvoj, Jakov, darove ti šalje,
 tebi, gospodaru svome, a on za mnom ide.’“

Sve to isto zapovedi Jakov i drugom i trećem –
Svakom onom što gonjaše krdo.
Mislio je Jakov da omekša brata darovima silnim,
Da ublaži gnev zbog prevare stare.
Da mu bude milo kad ga vidi posle godina mnogih.
Igrao je igre Jakov – Varalica njemu beše ime.

I dok su mu dari još na putu bili,
Zanoći Jakov s porodicom i ljudima svojim.

Ali tokom noći ustade Jakov uplašen silno,
Za sigurnost porodice svoje i za život svoj,
Pa prebaci žene i jedanaestoro dece svoje,
Pregaziše potok Javok u siguran zaklon,
Prebaci Jakov i ostalo blago, sa slugama svojim.

I on osta sam, u noći, u tami.
Tama u duši beše jača od spoljašnjeg mraka.
Tad mu neko priđe sleđa, i ruku na rame mu stavi;
Trže se Jakov od silnoga straha,
Pomisli da dušu neprijatelj hoće da mu uzme;
Uhvati stranca i rvati se poče sve do zore rane.
A kad čovek vide da ga savladati ne može,
Dotače mu stegno u zglavku na nozi,
Iščaši se stegno, a krik bola propara zoru.
Tada reče čovek: „Pusti me da idem; evo zora sviće.“
A Jakov mu reče: „Blagoslovi me prvo, pa ću da te pustim!“

Upita ga čovek: „Kako ti je ime?“
„Jakov (varalica).“ – odgovori Jakov sa tugom u glasu.
Zabolelo je ime sopstvenika svoga.

Tada čovek reče: „Drugачije ime od sad ćeš da nosiš.
Nisi više Jakov (varalica); od sada ćeš ti Izrailj zvati -
Bogorvač – jer si se rvao sa Bogom i dobio bitku,
Nadvladao si sebe, i shvatio ko si i gde ti je mesto.“

Začudi se Jakov, pa upita stranca:
 „A ti, kako se ti zoveš; kako ti je ime?“

Odgovori čovek: „Zašto hoćeš ime da mi znaš?“
 I tada ga, tamo, blagoslovi Gospod.
 A Jakov nazva mesto ono Fanuil – Lice Božje,
 Jer videše Jakov da to Gospod beše, da se sa Bogom
 Rvao te noći; i još Jakov reče:
 „Ja Gospoda videh licem svojim i ostadoh živ da ispričam priču.“

Nad planinama sirske svitala je zora, izlazilo sunce, blještalo se istok;
 U Jakovljevoj duši svanuo je dan, osvetlio tamu u njegovom srcu;
 Nestalo je straha, nemira i brige, svakog traga prevari i sumnji.
 Rvao se Jakov sam sa Bogom svojim – konačno svojim!
 Od sada će On biti – imena li slavnog – Bog Izrailjev!

I dok je sunce na istoku sjalo, radoznali posmatrač videti je mog'o
 Čoveka jednog niz padinu gde hodi hramajući bolno, s osmehom na licu.
 Osakaćen, bespomoćan, jači neg' ikada pre,
 Umesto na sebe, i varanja svoja,
 Oslonio je glavu on na Božje grudi, zavapivši glasno:
 „Neću da te pustim, blagoslov mi daj!“
 Hajdučka družina njegovoga brata ustuknula je pred njim,
 I faraon moćni priklonio je glavu blagoslov da primi.

Svako od nas ima noć borbe sa Bogom,
 Kad On spusti ruku na ramena naša,
 Utehu da pruži, pomoć da donese;
 K'o neprijatelja nemoj da ga vidiš;
 Prepusti mu svoj život, i sa njime hodaj, i hramao makar,
 jer Gospod je sila i oslonac čvrsti u slabosti našoj.

Milenko Tanurdžić
 British Columbia Conference
 pastormilenko@gmail.com

UPUTSTVO AUTORIMA

1. Radove namenjene objavljivanju u časopisu aplicirati na ceir.co.rs/ojs
2. Radove treba pripremiti u Wordu za Windows, font Times New Roman. Veličinu fonta podesiti na 11.
3. Uz rad treba dostaviti rezime, ključne reči i naslov rada na srpskom i engleskom jeziku.
4. Navesti godinu rođenja autora, naziv i mesto institucije u kojoj autor radi, kao i e-mail adresu.
5. Prilikom citiranja literature, potrebno je na kraju citata u tekstu otvoriti zagradu i u njoj upisati prezime autora, godinu izdanja i broj strane.
6. Na kraju teksta abecednim redom navesti sve citirane bibliografske jedinice. Knjige se navode sledećim redom: Prezime autora, ime autora, godina izdanja, *naslov knjige kurzivom*, mesto izdanja, naziv izdavača. Članak u knjizi se navodi sledećim redom: prezime autora, ime autora, godina izdanja, naslov članka, u: ... prezime (urednika), skraćena oznaka uredništva (u zagradi), *naslov knjige kurzivom*, mesto izdanja, naziv izdavača. Članak u časopisu se navodi sledećim redom: prezime, ime, godina izdanja, naslov članka, *naslov časopisa kurzivom*, godište, broj i broj prve i poslednje strane na kojima je članak objavljen.

Časopis ima i svoje internet izdanje koje se može naći na adresi:

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

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. 34 (jul/dec)
– Novi Sad : CEIR, – 24 cm

Dva puta godišnje. – Pokrenut kao zbornik 2002.
god. – Tekst na srp. i eng. jeziku
ISSN 1451-8759

COBISS.SR-ID 195247879

SADRŽAJ

Марко Трајковић , ВЕРСКА НАСТАВА И ТОЛЕРАНЦИЈА У САВРЕМЕНОМ ДРУШТВУ	205
Ненад Д. Плавшић , ХРИШЋАНСТВО И МАРКСИЗАМ У ЖИВОТУ И ФИЛОСОФИЈИ НИКОЛАЈА БЕРЋАЈЕВА	219
Далиборка Вукасовић , НИЧЕ: „ОДНОС БОГА И ЧОВЕКА“	245
Božidar Prgonjić , CRITICAL ASSESMENT OF JOHN NICK'S VIEW OF THE PROBLEM OF EVIL	253
Радмилко Кошутић , ПОВРАТАК БОГОВА - НОРДИЈСКИ НЕОПАГАНИЗАМ	263
Сава Миловановић , БИЋЕ НАЦИЈЕ	287
Хаџи Кагарина Перић , РАЧАНИ МЕЂУ СРЕДЊОВЕКОВЉЕМ И БАРОКОМ	311
Виктор Трајановски , ПРИСТУПАЊЕ БЕКТАШКОМ ДЕРВИШКОМ РЕДУ, ПО ПРИМЕРУ ИЗ МАКЕДОНИЈЕ	325
Mira Šorović , MJERILA ISTINE U NAUCI	337

PRIKAZI I OSVRTI

Ljiljana Ćumura , 20. MEĐUNARODNA KONFERENCIJA „MESTO STIDA I PONOSA U RELIGIJI, FILOSOFIJI I UMETNOSTI“	349
Dražen Ogrizović , FILOZOFIJA TEOLOGIJE I UNIVERZALNE VREDNOSTI. ANALIZA SADRŽAJA BIBLIJE I KURANA	361
Milan Vukomanović , PRAVOSLAVLJE I POLITIKA U JUGOISTOČNOJ EVROPI	366

INTERVJU

Suzanne Vella , CHANGES IN THE CATHOLIC CHURCH – THE CONTEXT OF MALTA	371
--	-----

PREVOD

Обрад Карановић , ЕТИКА ОДНОСА БОГА И ЧОВЕКА. БИБЛИЈСКИ ПРИСТУП ИЗ УГЛА СТАРОГ ЗАВЕТА	377
--	-----

PRIČE I POUKE

Fr Jimmy Bonnici , CORONA QUARANTINE – LESSONS FROM NOAH'S ARK	389
---	-----

DRAMICA

Драгутин Бег , ВАСКРШЊА ТОЛЕРАНЦИЈА	391
--	-----

PESMA

Milenko Tanurdžić , JAKOVLJEVE MUKE	395
--	-----

