



& Religija & Tolerancija

RELIGIJA I TOLERANCIJA

Pokrenut kao zbornik 2002.

Kao časopis izlazi od 2004.

Izdavači:

Centar za empirijska istraživanja religije, Novi Sad, www.ceir.co.rs
Institut društvenih nauka, Beograd, www.idn.org.rs

Glavni i odgovorni urednici:

prof. dr Zorica Kuburić, Univerzitet u Novom Sadu; CEIR
dr Mirko Blagojević, naučni savetnik, Institut društvenih nauka, Beograd

Zamenik urednika:

msr Ljiljana Čumura, doktorand, CEIR

Izdavački savet:

prof. dr Đuro Šušnjić, Univerzitet u Beogradu, Srbija
dr Ana Zotova, Filozofski fakultet u Beogradu, Srbija
prof. dr Aleksandar Santrač, North-West University, Južnoafrička Republika
prof. dr Srđan Simić, Bogoslovski fakultet u Foči, BiH
prof. dr Željko Pavić, Filozofski fakultet u Osijeku, Hrvatska
prof. dr Sergej Lebedev, Belgorodski državni Univerzitet, Rusija

Članovi redakcije:

dr Goran Bašić, Institut društvenih nauka, Beograd
dr Suzana Ignjatović, Institut društvenih nauka, Beograd
prof. dr Dragoljub B. Đorđević, Univerzitet u Nišu
prof. dr Milan Vukomanović, Univerzitet u Beogradu
prof. dr Aleksandar Prnjat, Univerzitet Alfa BK, Beograd
prof. dr Nonka Bogomilova, Bugarska Akademija nauka, Sofija
prof. dr Sergej Flere, Univerzitet u Mariboru
prof. dr Ivan Cvitković, Univerzitet u Sarajevu
prof. dr Zoran Matevski, Univerzitet u Skoplju
prof. dr Ankica Marinović, Univerzitet u Zagrebu
prof. dr George Wilkes, Kings College London, Velika Britanija
prof. dr Miroslav Volf, Univerzitet Jejli

Dizajn i tehnička priprema: lardanio.bg@gmail.com

Fotografija na koricama: Zorica Kuburić, Manastir Naupara, XIV vek

Tiraž: 300

Štampa: Čigoja štampa, Beograd

Objavljivanje ovog časopisa omogućilo je

Ministarstvo nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije

UDC 316

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

RELIGION AND TOLERANCE

Number 41



**INSTITUT
DRUŠTVENIH NAUKA**

Institut od nacionalnog značaja
za Republiku Srbiju

Novi Sad, Beograd, Vol. XXII, N° 41, January – June 2024

RELIGION AND TOLERANCE

Launched as an anthology in the year 2002

Issued as a journal from the year 2004

Publishers:

Center for Empirical Research of Religion, www.ceir.co.rs

Institute of Social Sciences, www.idn.org.rs

Editors in chief:

Zorica Kuburić, PhD, University of Novi Sad; CEIR

Mirko Blagojević, PhD, Principal Reserch Fellow, Institute of Social Sciences,
Belgrade

Editor in chief deputy:

Ljiljana Cumura, PhD student, CEIR

Advisory Board:

Đuro Šušnjić, PhD, University of Belgrade

Ana Zotova, PhD, Faculty of Philosophy, Belgrade

Aleksandar Santrač, PhD, North-West University, South Africa

Srđan Simić, PhD, Faculty of Orthodox Theology, Foča

Željko Pavić, PhD, Faculty of Humanities and Social Sciences, Osijek

Sergej Lebedev, PhD, Belgorod State University, Russia

Editorial Board:

Goran Bašić, PhD, Institute of Social Sciences, Belgrade

Suzana Ignjatović, PhD, Institute of Social Sciences, Belgrade

Dragoljub B. Đorđević, PhD, University of Niš

Milan Vukomanović, PhD, University of Belgrade

Aleksandar Prnjat, PhD, University Alfa BK, Belgrade

Nonka Bogomilova, PhD, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia

Sergej Flere, PhD, University of Maribor

Ivan Čvitković, PhD, University of Sarajevo

Zoran Matevski, PhD, University of Skopje

Ankica Marinović, PhD, University of Zagreb

George Wilkes, PhD, University of Edinburgh

Miroslav Volf, PhD, Yale University

Design: lardanio.bg@gmail.com

Cover Photography: Zorica Kuburić, Monastery Naupara, 14th century

Number of copies printed: 300

Printed by: Čigoja štampa, Belgrade

The publication of this journal was made possible by
The Ministry of Science, Technological Development and Innovation

SADRŽAJ

ISTRAŽIVANJA

- 007** | **Danijela Gavrilović**
RELIGIOZNOST I KULTURNA PRAKSA U SRBIJI
- 021** | **Nonka Bogomilova**
ETIČKI STANDARDI RELIGIJE U SVETLU GLOBALNE KRIZE (konzumerizam, ekologija, konflikti)
- 035** | **Zlatiborka Popov Momčinović**
RELIGIJA(E) I POLITIKE IDENTITETA U BOSNI I HERCEGOVINI
- 055** | **Tibor Tonhaizer**
REFORMISANA EPISKOPALNA NEOPROTESTANSTKA MISIJA U VOJVODINI U 19. VEKU
- 065** | **Сергеј Викторович Трофимов и Мирко Благојевић**
ИЗМЕЂУ СЛОБОДЕ САЈБЕР ПРОСТОРА И ЗАХТЕВА ЦРКВЕ: ПРИМЕРИ ИЗ НЕКИХ ЕВРОПСКИХ ДРУШТАВА
- 075** | **Маријана Максимовић**
УТИЦАЈ РЕЛИГИЈЕ НА ДРУШТВЕНО-ЕКОНОМСКИ РАЗВОЈ: РЕЛИГИОЗНА УВЕРЕЊА И ТРЖИШНА ЕКОНОМИЈА
- 089** | **Nikola Perišić i Petar Čolić**
POZICIJA I ODNOS PREMA RELIGIJI U KAMPANJI ZA PREDSEDNIČKE IZBORE U CRNOJ GORI 2023. GODINE
- 101** | **Божидар Павловић**
АНГАЖОВАНОСТ СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ ТОКОМ ГОДИНЕ КУЛМИНАЦИЈЕ „МИГРАНТСКЕ КРИЗЕ (2015)“ – ПРИЛОГ ПРОУЧАВАЊУ (2015-2016)
- 123** | **Стефан Антић**
МОЖЕ ЛИ РЕЛИГИЈА БИТИ УЗРОК СУКОБА?
- 137** | **Milica Stojanović**
ULOGA ŽENE U DAOIZMU
- 147** | **Vedran Golijanin**
КЊИГА МЕНЦИЈЕВА У ИНТЕРПРЕТАЦИЈИ ЦЕЈМСА ЛЕГА

PRIKAZI I OSVRTI

- 163** | **Duro Šušnjić**
PRIKAZ KNJIGE: ODSUTNI BOG - VARIJACIJE POSTAVKE O POSVJETOVLJENJU (Dražen Pavlica, Odsutni Bog, 2016)
- 167** | **Dražen Pavlica**
AUTOREFLEKSIJE SA VREMENSKOG ODSTOJANJA
- 171** | **Miroslav Aleksić**
O LJUBAVI, SPOZNAJI I DŽAMIJI KOJA GOVORI (Amra Halilović, Na krilima feliksa, 2024)

PREVODI

- 177** | **Márk Losoncz**
NATPIS I UNIVERZALNO KOJE ĆE DOĆI (prevod: Teodora Drozdik-Popović)

CONTENTS

RESEARCHES

- 007** | **Danijela Gavrilović**
RELIGIOSITY AND CULTURAL PRACTICES IN SERBIA
- 021** | **Nonka Bogomilova**
ETHICAL STANDARDS OF RELIGION IN THE LIGHT OF GLOBAL CRISIS (Consumerism,
Ecology, Conflicts)
- 035** | **Zlatiborka Popov Momčinović**
RELIGION(S) AND IDENTITY POLITICS IN BOSNIA AND HERZEGOVINA
- 055** | **Tibor Tonhaizer**
REFORMATION MINISTER'S NEO-PROTESTANT MISSION IN VOJVODINA IN THE 19 TH
CENTURY
- 065** | **Sergej Viktorovič Trofimov i Mirko Blagojević**
BETWEEN THE FREEDOM OF CYBERSPACE AND THE DEMANDS OF THE CHURCH:
EXAMPLES FROM SOME EUROPEAN SOCIETIES
- 075** | **Marijana Maksimović**
INFLUENCE OF RELIGION ON SOCIO-ECONOMIC DEVELOPMENT: RELIGIOUS BELIEFS
AND MARKET ECONOMY
- 089** | **Nikola Perišić i Petar Čolić**
POSITION AND ATTITUDE TOWARD RELIGION IN THE CAMPAIGN FOR PRESIDENTIAL
ELECTIONS IN MONTENEGRO IN 2023
- 101** | **Božidar Pavlović**
ENGAGEMENT OF THE SERBIAN ORTHODOX CHURCH DURING THE YEAR OF
THE CULMINATION OF THE "MIGRANT CRISIS (2015)" - CONTRIBUTION
TO THE STUDY (2015-2016)
- 123** | **Stefan Antić**
CAN RELIGION BE A CAUSE OF CONFLICT?
- 137** | **Milica Stojanović**
THE ROLE OF WOMEN IN DAOISM
- 147** | **Vedran Golijanin**
HE BOOK OF MENCIVS IN JAMES LEGGE'S INTERPRETATION

REVIEWS

- 163** | **Đuro Šušnjić**
THE BOOK REVIEW: THE ABSENT GOD (Dražen Pavlica, Odsutni Bog, 2016)
- 167** | **Dražen Pavlica**
AUTOREFLECTIONS FROM THE TIME LAPSE
- 171** | **Miroslav Aleksić**
ABOUT LOVE, KNOWLEDGE AND THE TALKING MOSQUE (Amra Halilović, Na krilima
feniksa, 2024)

TRANSLATIONS

- 177** | **Márk Losoncz**
THE INSCRIPTION AND THE UNIVERSAL THAT WILL COME (translation: Teodora
Drozdić-Popović)

RELIGIOSITY AND CULTURAL PRACTICES IN SERBIA

Abstract: *The link between religiosity and cultural practices is a relatively rare topic in sociology. Serbia is a divided society in many ways, and by connecting and analyzing these two phenomena some symbolic divisions in our society can also be recognized. The text deals with the relationship between religiosity (levels and types) and cultural practices (activities of cultural participation in everyday life, popular and elite culture). The analysis aims to identify certain types of cultural consumers depending on the level and type of their religiosity. The present study is an exploratory one, with the primary objective of determining the extent to which the level and type of religiosity affect the type of cultural practices that the respondents exhibit. Our findings indicate that specific religiosity profiles correlate with the respondents' cultural habitus.*

Keywords: *religiosity, level of religiosity, cultural practices, symbolic struggles, Serbia*

RELIGIOZNOST I KULTURNA PRAKSA U SRBIJI

Sažetak: *Veza između religioznosti i kulturnih praksi je relativno retka tema u sociologiji. Srbija je višestruko podeljeno društvo, a povezivanjem i analizom ova dva fenomena mogu se prepoznati i neke simbolične podele u našem društvu. Tekst se bavi odnosom religioznosti (nivoi i tipovi) i kulturnih praksi (aktivnosti kulturnog učešća u svakodnevnom životu, popularne i elitne kulture). Analiza ima za cilj da identifikuje određene tipove kulturnih potrošača u zavisnosti od nivoa i vrste njihove religioznosti. Ova studija je istraživačka, sa primarnim ciljem da se utvrdi u kojoj meri nivo i vrsta religioznosti utiču na tip kulturnih praksi koje ispitanici ispoljavaju. Nalazi ukazuju da su specifični profili religioznosti u korelaciji sa kulturnim habitusom ispitanika.*

Cljučne reči: *religioznost, nivo religioznosti, kulturne prakse, simbolički napori, Srbija*

The aim of the text is to analyze religiosity and cultural practices in Serbia. The question we are trying to answer is whether religiosity determines the cultural habitus of the citizens of Serbia. Is religiosity one of the factors that affect our cultural choices, and does it therefore divide people into groups? Considering that Serbia is in many ways already a divided society, the question is whether religiosity is one of the factors that impact it, and if so, how this impact is manifested.

Religiosity has been and continues to be measured in various ways which can give different results. The studies whose data we are analyzing (INVENT

¹ University of Niš, Faculty of Philosophy. E-mail: danijela.gavrilovic@filfak.ni.ac.rs

2021² and EVS 2017³) relied on various indicators of self-declaration, belief, practices, knowledge, all of which were chosen to analyze the subject matter of this paper.

The interpretation of religiosity and the role of religion in the contemporary world is facing change, the same way that social change and changes related to religiosity are gaining momentum. After the two conflicting theses on secularization and revitalization it seems that Berger's unifying thesis on "multiple altars of modernity" is a fertile ground for the interpretation of contemporary religious pluralism, not only regarding religion, but also the forms of religiosity in the contemporary world. "Pluralism in the most comprehensive sense – the co-existence of different ethnic, moral, and religious communities, in one society – poses a vitally important political problem. Both fundamentalism and relativism make the problem intractable. Fundamentalism balkanizes a society, leading either to ongoing conflict or to totalitarian coercion." (Berger, 2014, 15) Religiosity in Serbia must be viewed in the social context, but we must also ask if there are any mechanisms specific to the "religious field" which resist the impact of the social environment and overcome it. In that sense religiosity in Serbia can be viewed in the context of global social trends (globalization, digitalization, migration, the rise in fundamentalism). Theoreticians do agree on one point: Europe is a space where secularization theory achieved its empirical verification to the greatest extent compared to the other parts of the world where religiosity has remained at a continually high level (Turner, 2012). The post-socialist parts of Europe (Merđanova, 2000) follow their own trends, while our space is additionally "complicated" by ethnic conflict and religion as identification markers. Sociological literature has documented the revitalization of religion in Serbia following the fall of socialism (Blagojević 2009, Gavrilović, 2013).⁴ What has certainly had an impact on these processes is the nationalist fervor in these regions, which pushed religion as one of the rare differentiating elements into the foreground (Perica, 2006). Monitoring trends indicates that religiosity in Serbia is still present at a high level, while some trends in religiosity are still gaining strength. However, some theoreticians doubt the research findings and the quality of the indicators: How much can empirical studies of religiosity actually help us in all this? For example, a global study carried out by Gallup International dating back from the

2 The analyses are based on a survey data within the Horizon 2020 project, European Inventory of Societal Values of Culture as a Basis for Inclusive Culture Policies in the Globalizing World. (No. 870691)

3 The European Values Study (EVS) is a large-scale, cross-national, repeated cross-sectional survey research programme on basic human values. It provides insights into the ideas, beliefs, preferences, attitudes, values and opinions of citizens all over Europe. (<https://europeanvaluesstudy.eu/>)

4 For a more detailed review of empirical studies and religiosity during socialism and later, see: Zorica Kuburić, Danijela Gavrilović, 2012. "Verovanje i pripadanje u savremenoj Srbiji", *Religija i tolerancija*, Vol. X, No. 18, 201–214.

end of 2011 (Petrović, 2012, 9) shows that the citizens of Serbia are exceptionally religious compared to citizens of other European countries. Ahead of them on the religiosity index we find only the citizens of Macedonia, Romania, Moldavia, and Poland. As many as 77% of Serbian citizens consider themselves “religious” if asked the question: ‘Irrespective of whether you attend religious service or not, would you call yourself a religious, non-religious person, or a staunch atheist?’ (*ibid*). But what does this question actually mean, how much sense does it even make when it comes to *religiosity*? After all, what kind of indicator of religiosity is this? (Vukomanović, 2012, 52).

There is a well-known syntagm about Orthodox Christians in Serbia as traditional believers, as well as about Orthodox religiosity in Serbia as “superficial and eclectic⁵ traditional religiosity” (Gavrilović, 2013). A contribution to the solution to this dilemma could be made by the role that religion plays in contemporary Serbian society, its impact on the beliefs and behavior of people (Gavrilović, 2013, Jovanović, 2022). Another impact is also participation in symbolic struggles, which can be transferred from the symbolic to real space, as it happens over and over again when it comes to questions related to the life of homosexuals in Serbia, the COVID-19 pandemic, but also abortion and other potential points of contention (Jovanović, 2016, Jovanović, 2022).

As Turner pointed out, the analysis of religion played the main role in the study of modernization, urbanization, and the industrial transformation of society (Turner, 2011, 21), so today the analysis of religiosity can point to the modernization, but also integration trends in contemporary society in general, and thus the Serbian one as well.

After diagnosing the revitalization of religion in Serbia and concluding that to a great extent it is a case of traditional, non-ecclesiastical religiosity⁶, sociologists somehow lost interest in the level and type of religiosity still developing in Serbia. In order to keep up with the trends in religiosity over the past five years in Serbia, we analyzed data from the 2017 EVS and 2021 INVENT studies.

Data analysis

The selected indicators of religiosity which originate from the two aforementioned studies have been analyzed with the aim of providing potential responses to the questions posed in this text (every table will contain specific information on which study the analyzed data originate from). We will first focus on the position

5 Data from the EVS from 2008 indicate that believers are not sufficiently informed about the basis of their religion, and thus combine Orthodox Christian elements with talismans, and a belief in reincarnation (Gavrilović, 2013, 43). In the text this phenomenon of not recognizing the incompatibility of Orthodox teachings and astrology could for example be documented by means of in-depth interviews with an Orthodox christian pilgrim (Čiparizović, 2012, 63-64).

6 Modern-day man, and even a contemporary Serb, is mostly religious and unchurched. (Krstić, 2012)

religion has among the other priorities in life, and then evaluate its position in relation to: family, work, leisure time, friends, and politics. When we compare the importance of religion to that of other aspects of life (family, friends, leisure time, politics, work) we note that the number of those who claim that religion is very important in their lives has increased from 17.5% to 30%. The model of religiosity in Serbia does not seem to be coming any closer to that of secularized Europe (Stolz, 2020) if we were to base our conclusions on this noted trend. Between two waves of the European Value Study, the evaluation of the importance of religion in the life of the citizens of Serbia indicates **a significant increase**. Still, family, work, friends, and even leisure time precede it in terms of importance.

Table 1. A comparison of EVS 2008-2017

2008 Very important %	2017 Very important %
Family 85.3	Family 90.9
Work 58.3	Work 60.1
Friends and acquaintances 41.1	Friends and acquaintances 54.2
Leisure time 31.0	Leisure time 49.8
Religion 17.5	Religion 30.4
Politics 6.0	Politics 9.4

We have already mentioned the link between denomination and religiosity in Serbia. Specifically, many of those who declare themselves members of the Orthodox Christian faith say that they are not religious. In and of itself this claim would be nonsensical were it not linked to questions of identity.⁷ Indicators of religiosity point that this gap is decreasing over time, but that it still exists. Table 2 presents data for the entire sample, that is, all the denominations found in Serbia, while in Table 3 we find data pertaining solely to Orthodox Christianity. We can note that approximately 80% of Orthodox Christians claim to be religious, which represents an improvement compared to previous research, while some claiming to be Orthodox Christian declare themselves as spiritual or as “having no religious or spiritual beliefs”. Many Orthodox Christians (14.5%) declare themselves to be non-religious and non-spiritual, which indicates the role that religion plays as an identity marker. Some 7.3% of Orthodox Christians declare themselves to be spiritual.

⁷ Religious affiliation has been a significant factor in the separation of nations, since belonging to a specific religion was one of the main agents of ethnic belonging via multiple ethnic identifiers. The impact of religion is reflected in the idea of a mythical homeland, a shared origin, and plays an important role in the content of the collective memory of an ethnic group (Gavrilović, 2008).

Table 2. Indicators of religiosity in the INVENT research 2021

Denomination %	Religiosity %
Orthodox Christian 89.4	Religious 75.1
Catholic 3.8	No, but I have spiritual beliefs 7.5
Muslim 1.5	I have no religious or spiritual beliefs 17.4
Does not affiliate with any religion 2.7	

Table 3. Orthodox Christians, religiosity INVENT research 2021

Religious 78.2%
No, but I have spiritual convictions 7.3%
I have not spiritual or religious convictions 14.5%

The further evaluation of the level and type of religiosity in Serbia included indicators of religious practice. The following two tables present data from 2008, 2017 and 2021, which refer to attending religious service and prayer. The data indicate that the practice of these activities **remains mainly at the same level**. Going to church on major holidays has always been the dominant religious practice in Serbia, as it is today, but prayer as an intrinsic religious practice has increased, as indicated in the research carried out in 2021.

Table 4. Indicators of religiosity, EVS 2008, 2017

Religious service	2008	2017	Pray	2008	2017
More than once a week	1.6	1.6	More than once a week	15.9	11.3
Once a week	5.8	6.6	Once a week	11.6	9.8
Once a month	13.8	14.7	Once a month	9.4	10.8
Only on specific holy days	34.0	33.5	Only on specific holy days	10.3	14.9
Once a year	7.5	8.1	Once a year	12.4	14.4
Less often	17.4	15.9	Less often	16.1	17.4
Practically never	18.8	19.5	Practically never	19.6	21.5

Table 5. Indicators of religiosity, INVENT research 2021

Religious services	2021	Pray	2021
(Almost) daily	0.7	(Almost) daily	15.5
At least once week	7.9	At least once week	16.8
At least once a month	17.6	At least once a month	12.5
A couple of times a year	41.6	A couple of times a year	21.5
(Almost) never	7.2	(Almost) never	9.0

There is a statistically significant association between types of self-declared religiosity and forms of religious practice (Pearson's Chi-Square 413.654, Sig. 000).

Of course, those who claim that they are religious mostly practice religion, but it is interesting that those who declare themselves as spiritual, or in the study from 2017 claim that there is “some life force” or “I don’t know what to think”, pray almost as much as religious individuals.

It is difficult to claim that our findings would undermine the thesis on traditional, maybe even eclectic, fashionable and globalized religiosity (a combination of Orthodox Christian religiosity with belief in reincarnation, the use of talismans, the practice of yoga and reiki). It would seem that these two types of religiosity, traditional and eclectic religiosity, dominate the religious space in Serbia. This conclusion is based on an analysis of the indicators of the space (a multi-correspondent analysis, SPAD 7.3) (Gavrilovic, 2013, 43). There is talk of this phenomenon within the SOC itself and it is considered a problem which needs to be solved.

Table 6. EVS 2017, belief in reincarnation

Do you believe in reincarnation	Yes %	No %
a religious person	37.1	62.9
not a religious person	12.9	87.1
a convinced atheist	15.3	84.7

When we look at the data which indicate the importance of God in the lives of believers, the data from 2008 and 2017 are almost the same. We could conclude that stabilized religiosity is still active. At the same time, when we analyze the trends, we can note that the data from EVS 2008 and EVS 2017, in terms of “strong” indicators of religiosity, show an increase in these indicators.

Table 7. EVS 2008 and 2017, do you believe in:

Do you believe in:	2008 %	2017 %
God	84.9	85.4
Hell	24.9	36.9
Life after death	28.7	41.0
Heaven	31.7	41.8
Reincarnation	19.2	31.6

Following up on existing analyses of religiosity, in an attempt to more closely determine the model of religiosity which exists in Serbia, further data (INVENT research, 2021) were analyzed through a multi-correspondent analysis using SPAD 7.3 with the aim of determining the grouping of forms of religious-practice in the “religious space” of Serbia. ⁸Figure 1.

⁸ The cluster analysis included the following items:
Could you please indicate your belonging to a religion or denomination?

INVENT research 2021, clusters of religiosity

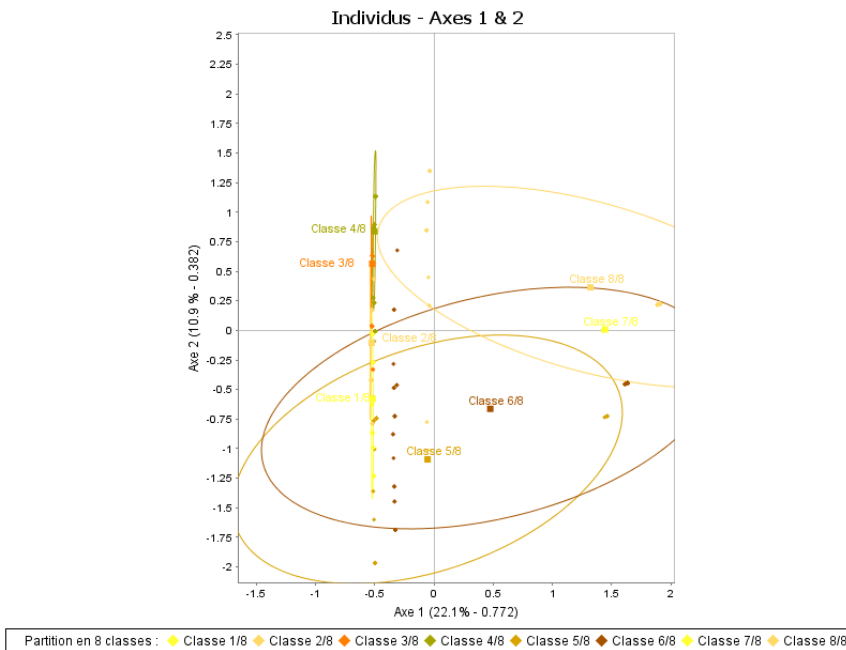


Table 8. Clusters of religiosity, INVENT research 2021⁹

Country	Cluster name	Percentage
Serbia	1. Serbian Orthodox Christian regular practitioners	27.41
	2. Serbian Orthodox Christian occasional practitioners	12.21
	3. Serbia Orthodox nearly without practices (four rites)	19.64
	4. Religiosity without practice	10.67
	5. Serbian Orthodox (prayer+ religious services-) Personal?	1.78
	6. Regular practitioners Roman Catholic	4.12
	7. Spiritual Orthodox and Orthodox who claim they are not religious	19.56
	8. Secularised	4.61

Independently of whether you belong to any religion or denomination, would you say you are religious?

Apart from special occasions such as weddings and funerals, how often do you attend religious services or meetings?

Apart from when you are at religious services, how often do you pray?

9 The SPAD analyses and the clusters of religiosity are the product of work which is currently being done, and which refers to a comparative analysis of religiosity and the cultural profiles in Europe, on which the author of the text is collaborating with Frederik Lebaron and Nemanja Krstić.

The clusters of believers that we can see in contemporary Serbia indicate the existence of regular believers, to which one-third of the respondents belong. These findings indicate the existence of “serious religiosity” in Serbia. In Croatia, for example, a decrease was noted in church religiosity, i.e., a presence of “distanced church religiosity” and an increase in personal religiosity (Nikodem, Zrinščak, 2019). Regular religiosity is based on regular church attendance and prayer. Despite the significant cluster of those who declare themselves spiritual and non-religious Orthodox Christians (19.56%), the remaining clusters bear evidence of a significant level of respondents with a religious habitus. If we were to rely on Bourdieu’s theory of a religious field and religious capital, we would be able to notice that the existence of religious capital impacts the perception, behavior, and strategies of people and thus all the spheres of society. A religious field depends on the needs of the people, but also the offer, and enables the possessors and controllers of religious capital (churches and religious communities) to manage and manipulate laymen.

Religiosity and cultural practices

The relationship between religion and culture can be interpreted in different ways. In this text we treat religiosity as part of the culture of the citizens of Serbia, a deciding factor in their way of life, lifestyle, beliefs, cultural consumption... (Cvetičanin, 2007, 12). Religious practices can also be viewed as part of the cultural consumption in Serbia. In the introduction to the volume *Religion and Modern Society* (2011), Turner asks the question of whether modern consumerism has an impact on the form and content of religion. Some theoreticians ascribe the constant presence of religiosity in America and the lack of any secularized trends to the extent that they are found in Europe precisely to the adaptation of religion in America to consumerist culture. On the other hand, religiosity itself impacts cultural practices and cultural consumption. This section of the text attempts to link insight into religiosity in Serbia today with the various aspects of the cultural practices of religious individuals in Serbia, as well as to note the dynamics of this relationship. In that sense, religious differences can be viewed as a part of broader cultural orientations which often divide the Serbian cultural space, and unavoidably make up a part of the symbolic struggles.

A statistically significant association was noted between levels of education and institutionalized cultural capital and religiosity in the study carried out in 2021 (Pearson’s Chi-Square 40.475, Sig. 004). Specifically, with the increase in the level of education, the number of those who declare themselves to be spiritual or have no spiritual or religious beliefs also rises. More precisely, this difference in percentages can be noted starting with the university level of education. The greatest number of religious individuals can be found among high school

students, which is logical considering most Serbian citizens have a high school education. In sociological literature this pattern was noted long ago and some studies have proven it, especially in the case of the US (pewresearch.org/religion/2017); however, data from 2017 do not confirm the association between the level of education and self-declared religiosity.

The following data outline the different elements of the cultural profiles of religious individuals in Serbia.

Cultural and political values do not depend on the type and level of religiosity of the respondents from Serbia, and the only statistically significant difference (Pearson's Chi-Square 29.410, Sig. 000) can be noted for opinions regarding homosexual marriage, specifically the opinion that "Homosexual marriages should be allowed throughout Europe", which is something that most people declaring "No, I don't have any religious or spiritual beliefs" agree upon (INVENT research). Despite the statistical significance, when analyzing the percentages we see that there is no high level of support for this opinion in all the studied categories.¹⁰ Analyses based on data from EVS 2017 indicate that religiosity statistically significantly determines our approval of homosexuality, that religious individuals to a greater extent do not approve of homosexuality, or the use of soft drugs, of abortion, divorce, euthanasia, casual sex, prostitution. In the same vein, religious individuals more often declare, to a statistically significant extent, that they do not want homosexuals and immigrants as their neighbors, while no statistically significant differences were noted for all the other options – the Roma, Muslims, Jews. When we look at the data which refer to the approval of tax fraud and other socio-pathological occurrences, we can see that there is no difference which correlates with the religiosity of the respondents, which has been indicated in previous studies. It would seem that such data are the consequence of the SOC publicly sharing its beliefs and its formed discourse regarding certain issues (abortion, homosexuality...), and the absolute lack of an opinion (hiding) when it comes to work ethic and attitudes towards the public welfare, corruption, and other important social issues in contemporary Serbian society. The social ethics of the SOC

10 Similar analyses are found in the work of S. Zrinščak, who cites Rodney Stark and his attempts to determine the link between religion and the establishment of moral norms in various social environments. He compares West and East Europe, putting special emphasis on Catholic countries, attempting to determine which impact is stronger – that of religion or the social and cultural context. Animosity towards homosexuality and abortion was found to a greater extent in Catholic countries and was ascribed to the influence of Catholicism. Zrinščak claims that the impact of religion on certain moral norms is clearly visible; however, it is very difficult to empirically verify such a claim and evaluate the strength of the impact. Some occurrences are morally unacceptable, even among those who are not religious, since they emerged under the influence of a religion which was dominant, and then became the cultural standard (Zrinščak, 2004). Similarly, Inglehart states that in Denmark, Sweden, and other protestant countries a protestant morality can be found, despite the low level of religiosity (Inglehart, Norris, 2007) (Gavrilovic, 2013).

are mainly limited to the field of gender and individual morality (Gavrilovic, 2013, 102). When it comes to opinions used to measure openness towards groups of people who are different (ethnically, religiously), no statistically significant difference was noted in relation to the religiosity of the respondents.

Statistically significant differences can also be noted (Pearson's Chi-Square 35.009, Sig. 000) for the opinion "Taking everything into consideration, family life suffers when women work a full-time job". Conservativeness and religiosity go hand in hand, as is shown in most studies and in life itself (Gavrilović et al., 2022).

Trust research occurs quite frequently, but the INVENT study provided a slightly unusual offer of options: the Government of Serbia, the European Union, the media, social networks (for example Facebook), science and scientists, religious leaders. There is a statistically significant difference in trust in: the Government of Serbia, the media, science and scientists, and religious leaders. For the other remaining institutions, social networks and the EU, no statistically significant difference was noted in relation to the religiosity, spirituality, or non-religiosity of the respondents. Religious individuals show statistically significant greater trust in the government and religious leaders.

One segment of this text will be dedicated to cultural consumption and the tastes of the respondents, and the correlation between religiosity and these elements. Statistically significant differences can be noted when we analyzed listening to traditional rural folk music, neofolk music, turbo folk music, traditional urban folk music, classical music, opera, jazz, blues, rock music, pop music, techno, pun, hip-hop, as well as hard rock and heavy metal.

Table 9. Religiosity and musical taste

	Religious		Spiritual		I don't have any	
	I love	It bothers me	I love	It bothers me	I love	It bothers me
Traditional rural folk mus.	34.5	2.6	17.2	6.1	18.9	6.1
Neofolk	21.9	5.0	10.1	17.2	15.0	17.8
Turbo folk	11.0	11.8	8.1	28.3	7.5	21.1
Traditional urban folk mus.	26.3	2.4	10.2	4.1	18.3	2.8
Popular music	22.4	3.5	18.0	4.0	26.4	2.4
Classical music	4.1	12.8	6.1	7.1	3.8	8.5
Opera/opera	1.7	22.5	4.1	20.4	2.4	16.5
Jazz music	2.2	15.4	3.1	7.1	3.3	9.0
Blues	2.3	13.1	5.1	6.1	3.8	6.6
Rock music	11.6	9.3	21.2	12.1	20.8	10.4
Pop music	12.4	5.1	19.2	4.0	25.5	4.2

Techno	1.9	27.6	5.1	28.6	5.6	23.1
Punk	0.6	28.3	2.0	29.6	0	27.5
Hip-hop	1.8	22.5	9.1	19.2	4.7	22.6
Hard rock; heavy metal	1.6	29.9	5.1	29.3	2.8	31.3

The tastes in music of those who define themselves as religious, spiritual or non-religious differ. The following table provides a list of the musical preferences of these groups:

Yes, I do have religious beliefs	Traditional rural folk music, neofolk and turbo folk, traditional urban folk music, pop music
No, but I have spiritual beliefs	Opera, jazz, rock, techno, punk, hip-hop
I neither have religious nor spiritual beliefs	Pop music, classical music, jazz, blues, punk, hip-hop, hard rock and heavy metal

Religious individuals spend a considerably greater amount of time watching RTS (Pearson's Chi-Square 98.500, Sig. 000), commercial television stations (Pearson's Chi-Square 46.482, Sig. 000), read online editions of newspapers somewhat less (Pearson's Chi-Square 22.091, Sig. 005), follow social media less (Pearson's Chi-Square 42.528, Sig. 000), and generally use the internet less (Pearson's Chi-Square, 26.971, Sig. 001). At the same time, they rarely state their political views or sign online petitions (Pearson's Chi-Square 19.209, Sig. 014). Religious individuals watch Netflix and similar streaming services less (Pearson's Chi-Square 19.278, Sig. 013) or play video games (Pearson's Chi-Square 28.393, Sig. 000). Significant differences were noted for listening to music in English (Pearson's Chi-Square 51.005, Sig. 000), watching local television productions (Pearson's Chi-Square 65.473, Sig. 000), as well as tv series and movies from other parts of the world.

Differences in subscribing to "conspiracy theories" are another element which we analyzed to recognize the cultural profile of the respondents from Serbia. It is often the attitude of the SOC towards some of these claims that is problematized in public life.

When we analyze the distribution of agreement with the opinion "The COVID-19 epidemic was created on purpose in order for the WHO and pharmaceutical companies to earn as much money as possible" we can note a statistically significant association between the declarations (I have religious, I have spiritual, or I have neither religious nor spiritual beliefs) and agreement with this opinion (Pearson's Chi-Square 35.659, Sig. 008). Insight into the percentages indicates that this is an opinion mostly accepted by those who declare themselves as spiritual.

The opinion “God created man in his own image and likeness, and the theory that we are descended from monkey-like ancestors is a lie” also showed a statistically significant association with self-declared religiosity (Pearson’s Chi-Square 132.219, Sig. 000). This opinion is one accepted mostly by religious individuals.

The opinion “NASA’s Moon and Mars landings were hoaxes – it was all filmed in a desert somewhere in America” is mostly not accepted by individuals who declare themselves “non-believers”. The differences are statistically significant (Pearson’s Chi-Square 45.520, Sig. 000).

If we were to consider the currently still active opinion of “Not only are vaccines not useful, it is highly likely they are harmful to human health”, no statistically significant association between this opinion and the type of religious self-declaration was noted. This is especially interesting since there is an entire ongoing debate which problematizes both the opinions of religious individuals and the opinions of the SOC regarding vaccination (Jovanović, 2022). No statistically significant differences were noted for the opinion “5G technology is used to monitor and control people”.

Conclusion

The analyses that were carried out confirm the existing trends in religiosity. Religiosity is high in the European context. The question is whether religiosity has any impact on the lives of people and how it is manifested. In this text, we analyzed only one association, i.e., its impact on cultural beliefs and practices. Certain differences were noted. For example, the higher the level of religious practices, the greater the lack of openness toward foreign and digital programming, and the greater the focus on local content. There are also differences in many of the segments of cultural preferences in relation to music, TV, and digital programming. Differences were also noted in beliefs. These cultural differences can provide the basis for actual social manifestations which occur during pride parades, certain cultural events, and various aspects of the COVID-19 pandemic. Symbolic borders, borders established through cultural codes, are distinctions separating social groups that also enhance within-group cohesion. When it comes to such situations, we are witnesses to the fact that religion does have an impact on Serbian society, and that the numbers we interpreted have an actual social impact.

References

- Berger, L. P. (2014). *The Many Altars of Modernity, Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. De Gruyter.
- Berger, P. (ed.) (1999). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Oxford University Press.
- Cvetičanin, P. (2007). Kulturne potrebe, navike i ukus građana Srbije i Makedonije. Niš: Odbor za građansku inicijativu.
- Gavrilović, D., Anić, J., R., Užarević, F., Puzek, I. (2022). The Correlation of Religiosity and Traditionality in the Field of Gender Relations in Croatia and Serbia. *Religija i tolerancija*, 37 (20)5-32.
- Gavrilovic, D. (2013). *Doba upotrebe: religija i moral u savremenoj Srbiji*. Niš: Filozofski fakultet Univerziteta Niš.
- Gavrilović, D. (2008). *Moral i religija u savremenom društvu*. Niš: Filozofski fakultet Univeziteta Niš.
- Merdjanova, I. (2000). In Search of Identity: Nationalism and Religion in Eastern Europe. *Religion, State and Society*, 28(3) 233-262.
- Inglehart, R. i Norris, P. (2007). *Sveto i svjetovno – Religija i politika u svetu*. Zagreb: Politička kultura.
- Jovanović, M. (2016). *Identitet, religioznost, seksualnost: problem identiteta religioznih LGBT osoba u Srbiji*, Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Jovanović, M. (2022). *Simbolički sukobi oko pričešća u Srbiji za vreme pandemije*. Niš: Filozofski fakultet.
- Krstić, Z. (2012). *Pravoslavlje i modernost, teme praktične teologije*. Beograd: Službeni glasnik.
- Kuburić, Z., Gavrilović, D. (2012). Verovanje i pripadanje u savremenoj Srbiji. *Religija i tolerancija*, 18(10) 201-214.
- Nikodem, K, Zrinščak, S. (2019). Između distancirane crkvenosti i intenzivne osobne religioznosti: religijske promjene u hrvatskom društvu od 1999. do 2018. godine. *Društvena istraživanja* 3 (28) 371-390.
- Perica, V. (2006). *Balkanski idoli - religija i nacionalizam u jugoslovenskim državama (1- 2)*, Beograd: Knjižara Krug.
- Stolz J. (2020). Secularization theories in the twenty-first century: Ideas, evidence, and problems. Presidential address. *Social Compass*, 2 (67) 282-308.
- Turner, S. B. (2012). *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and State*. Cambridge University Press.
- Vukomanović, M. (2008). *Homo viator*. Beograd: Čigoja štampa.
- Zrinščak, S. (2004). Why, at all, do we need Religion? Religion and Morality in Post-Communist Europe“, *articles/zrinscak.pdf* <http://www.hartfordinstitute.org/sociology/>. Accessed September 1, 2022.
- <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/12/05/how-do-european-countries-differ-in-religious-commitment/> Accessed April 3, 2022.
- <https://www.pewresearch.org/religion/2017/04/26/in-america-does-more-education-equal-less-religion/> Accessed September 1, 2022.

ETHICAL STANDARDS OF RELIGION IN THE LIGHT OF GLOBAL CRISIS

(Consumerism, Ecology, Conflicts)

Abstract: *The paper argues the ethical code/standards of religion as the core of its anthropological essence. The main aspects of contemporary global crisis, among them consumerism, ecological problems, and conflicts/wars are described in the light of the main religious values: humility, poverty, love of one's neighbor and compassion. A conclusion is drawn that the majority of the societies and peoples of Late Modernity, and especially its political and economic elites, do not accept the ethical messages and the values of religion as respectable forms of regulation of spiritual and practical attitudes. The results of sociological surveys are applied to support the thesis.*

Keywords: *religion, ethical standards, humility, poverty, love of one's neighbor, compassion, consumerism, conflicts, ecological crisis.*

ETIČKI STANDARDI RELIGIJE U SVETLU GLOBALNE KRIZE

(konzumerizam, ekologija, konflikti)

Sažetak: *U radu se argumentuje etički kod, odnosno standardi religije kao srž njene antropološke suštine. Glavni aspekti savremene globalne krize, među kojima su konzumerizam, ekološki problemi i sukobi/ratovi, opisani su u svetlu glavnih verskih vrednosti: poniznosti, siromaštva, ljubavi prema bližnjem i saosećanja. Izvodi se zaključak da većina društava i naroda kasne moderne, a posebno njene političke i ekonomske elite, ne prihvataju etičke poruke i vrednosti religije kao respektabilne oblike regulacije duhovnih i praktičnih stavova. Rezultati socioloških istraživanja idu u prilog tezi.*

Ključne reči: *religija, etički standardi, poniznost, siromaštvo, ljubav prema bližnjem, saosećanje, konzumerizam, sukobi, ekološka kriza.*

The Moral Dominant of Religion

For centuries, religion, and Christianity in particular, has been closely associated with certain moral standards, i.e. an ethos: humility, love of one's neighbor, asceticism in relation to possessions, passions, goods of all kinds, valuing poverty, the transcendent at the expense of the immanent in all its forms - wealth,

¹ Institute for Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia.
E-mail: nonka_bogomilova@mail.bg

power, greed, careerism, etc. Both during the Enlightenment and today, a number of authoritative scholars in the field of humanities have continued to associate religion primarily with morality, even tying its decline to the decline of religion itself.

Along with the processes of industrialization and secularization, which brought with them the spirit and value of the present, of the earthly, of activism and consumerism, the transcendent ethos of religions gradually recedes and becomes marginalized. This is especially clear during crises of a different nature: military conflicts, environmental problems endangering the very life of our planet, etc. It is not that the above-described religious ethos has changed. It continues to exist as a text in the Holy Books, in sermons, in theological theories and doctrines, but it seems to have lost its quality as a norm, a standard, or a regulation that societies comply with. On the contrary, it is a traditional practice that, in the conditions of such crises, religious institutions and their messages usually comply and adapt to the conflicts, passions, interests of individual groups or societies experiencing such crises.

It is not by chance that in recent decades, more and more authors have defined religion as a primarily subjective endeavor - subjective in both form and content. This subjectivizing tendency produces forms and syntheses alternative to the traditional religions: hybrid, syncretic forms, esotericism, neomagic, new religions, alternative religions, or implicit religion. Behind these numerous and vague concepts, the very concept of "religion" often slips away or is replaced, to the extent that football, sex, gourmet restaurants, etc., i.e. various popular phenomena and extreme experiences are included in the sphere of the sacred and religious.

Religion and Consumer Society

Indicative in this regard is the impotence of religion, and more precisely of the religious institution, to apply its ascetic ethos in the broadest sense of the word and settle the consumerist passions of modern developed societies - the unbridled consumerism both in relation to natural resources and the continuous activation of new needs and their satisfaction with new products. It is an endlessly winding spiral, driven by the greed of the rich and reproduced by the consumerist attitude of citizens, enfolding new and new societies and social forms. I had the opportunity to become acquainted with the various interpretations of the role of religion in this process (or rather the lack thereof); its inability to enforce or at least more strongly valorize the ascetic core of its ethos to curb this dangerous consumerist element that may in the future lead to the destruction of life not in individual countries or regions, but rather on planet Earth.

On a broader socio-philosophical plane, a number of authors connect secularization or changes in the religious field with changes in the new type of

modern society, characterized by the consumer ethos, hyper-media and market logic, which replaced the previous political-theological symbolic order (Bankov, 2009). But according to some of them, this should not lead to the penetration of these concepts and categories to explain and understand the religious. the metaphors of the religious market, Weber's and Bourdieu's concepts of the demand and supply of goods for salvation, etc.

This topic was widely discussed during the 30th conference of one of the most authoritative international associations for the study of religion - ISSR (International Association for the Sociology of Religion), titled: *The Challenges of Religious Pluralism* (Santiago de Compostela, Spain, 2009). For more than 6 decades, this organization has held major international conferences biannually, bringing together religious researchers from around the world (in 2009 these originated from 50 countries) - not only sociologists, but also anthropologists, philosophers, political scientists, historians, ethnologists and etc.

For example, the British researcher Andrew Dawson in his report presentation at the 30th conference of the ISSR interprets the new spiritualisms as "mystified consumption", using the late modernity theories of Bauman, Beck, Bourdieu, etc. According to him, late modern societies are constituted by radicalization of the existing processes responsible for the emergence of the modern paradigm. This dynamics influences the religious sphere at the macrostructural level (detraditionalization and deinstitutionalization), at the medium level (hybridization and marketization) and at the microsocial level (so-called bricolage level). They lead to a cosmic enlargement of the Self of Late Modernity; they are also a reflexive rejection of society as consumerist, but they neither completely reject it nor fully affirm it, but adjust its key elements to each other; represent mystified consumption (Dawson, 2009).

Many other authors and interpretations pay attention to the role of the new religions in emphasizing individuality, and its sacralization at the expense of the desacralization of social ties, qualifying society as a "merchant without a soul."

But there are also opposing views: that the religious sphere is regulated by the same principles as economic relations - such as the principle of optimal satisfaction of each participant in the market game, characteristic of modern society. According to the report presentation at the 30th conference of the ISSR of the Canadian researcher Raymond Lemieux, this principle is also characteristic of the goods of salvation, of the religious sphere - where the processes such as deinstitutionalization, bacchanalia of supply, individualism are also characteristic of this sphere (Lemieux, 2009). The processes of individualization of faith, the so-called "I believe in my own way", are also named by some authors using economic categories - such as "individual investment" in the religious market.

According to the report of the Finnish researcher Tuomas Martikainen, since the 1970s in Western societies, neoliberalism has been involving market-type

relationships, strengthening control mechanisms over various spheres of society, focusing on social cohesion, civil society and social capital in order to ensure a predictable workforce; a new type of consumer collective identities is created. In relation to the religious sphere, this is manifested in its subordination to market mechanisms: for example, the Lutheran Church uses the services of professional marketing to create new religious needs (Martikainen, 2009). On the other hand, some of the new religions, such as the Neo-Pentecost churches, give a new meaning to money, to consumption and prosperity in their ideological layer, turning them into a sacred value, postulating the necessity of divine intervention to achieve personal prosperity, and preaching the ethos of stubborn work and prosperity as a fight against “evil forces” (Barrera, 2009).

At the same time, the opposite approach is also applied: concepts and characteristics from the religious sphere refer to the most openly, literally understood sphere of consumption (restaurants, eating): gourmet restaurants as a sacralization of taste; from the profane table to the culinary temple; a gastronomic revelation; the restaurant as a sanctuary, etc. under. As the French researcher Nadège Mézié notes in her presentation, a bridge has been thrown between neoliberal economics, politics and religion; a range of values and ideologies circulate from economics to religion (Mézié, 2009).

In this context, interesting analyzes were offered about the relationship between the “economic miracle” in Ireland and its influence on the religious sphere. According to the report of German researcher Jochen Hirschle, the “economic miracle” in Ireland catapulted the country from the pre-modern to the post-modern era. With the doubling of the gross domestic product intensity, the prevalence of religious practices decreased from 80% to 60%. The results of the analysis of socio-economic data for the period 1988-2005 show that economic growth does not necessarily mean modernization, but it certainly means secularization. Increased purchasing power creates opportunities for expanded consumption in the broadest sense of the word, including alternative concepts of life that erode traditional community ties and their corresponding religions (Hirschle, 2009). Researcher Isabelle Matte has supported this vision by arguing that modern Ireland represents an example of the transformation of a traditionally Catholic society into one in which the market is the main subject. She defined the study of the transition from the traditional social world to the consumptive society (1994-2004) as an exciting anthropological undertaking that discovered a strong mutation in the religious sphere as a result of the cultural shock of the transformation of the market into a transcendent referent (Matte, 2009).

A similar process of subjugation or mixing of religious tradition with new, modern motivations and practices was also debated in relation to pilgrimage. Special attention was paid to the phenomenon of “pilgrims” and traveling pilgrims. Walking is taken as a performance, as an achieved utopia, a mythogeography;

as a public display of one's better self, as an escape and refuge from the pressure and consumerist nature of society. It reveals holistic and therapeutic impulses related to modern medicine, psychology and the role of the sacred according to Alana Harris, Oxford (Harris, 2009).

The rediscovery of pilgrimage since the 1980s raises many questions related to the paradox that this trend is realized in the bowels of the secularization processes in Europe and the world, in the conditions of a declining growth of traditional religiosity in Europe. According to the Spaniard Nieves Herrero, this trend is not the result of a revival of religion, but rather of the application of secular values such as tourism, a syncretic spirituality in relation to the rediscovered tradition. The road to Santiago de Compostela epitomizes postmodern mobility: ritual travel, expressive and communicative mobility, finding community in a society of anomie (Herrero, 2009).

Besides these analyzing and romanticizing approaches to the pilgrimage, there have also been critical approaches that find in it an instrumental attitude towards the sacred, motivated by depressions, health problems, social isolation: waiting for a miracle that God would see the victims and grant beneficence.

In the various interactions between these modern phenomena and religion, the latter seems to be reactive rather than proactive. The "market" type of concepts with which sociology, and in particular the sociology of religion, reflects these processes is also an argument in favor of this thesis.

Religion, Ecology, Pandemic

The relationship of religion to the ecological crisis is discussed in depth by the Bulgarian scholar of religions with a special interest in Eastern philosophy and religion Dr. Antoaneta Nikolova. The author traces various contemporary points of view - of philosophers, theologians, religious figures - about the attitude of religion, and especially Christianity, to the ecological crisis. According to many of them, since the model of industrialization, activism, and domination over nature is set by Western civilization, the philosophical and religious values that are at its foundation are responsible for this crisis (Nikolova 2019). Central to these authors' criticism of Christianity is its attitude to nature, which makes it irrelevant to the emergence and formation of a new ecological consciousness. In more detail, the author dwells on the position of the historian Lynn White, who discusses this issue: "He sees the roots of the ecological crisis in the relation to nature based on the Christian worldview. The main vices of this attitude, according to him, are the established dualism of man and nature and the claim that man is authorized by God to exploit nature for his own purposes as it is indicated in Genesis 1:28. His assessment of Christianity is clear: "the most anthropocentric religion the world has seen" (Nikolova, 2019:182).

Further, the author traces different interpretations of the attitude towards nature in Christianity - both traditional and innovative, which also show the presence of potential in the Holy Books for assistance in solving the ecological crisis. In all cases, the authors speak of the need for new interpretations and theologies to make this possibility a reality. (Nikolova, 2019: 183-185).

In a similar direction are the reflections of a number of famous modern philosophers and sociologists, placed in the context of the pandemic. They seek the roots of these crises in the philosophical anthropocentrism characteristic of Western civilization. The famous sociologist Hartmut Rosa draws attention to the harmful and fruitless efforts of man to dominate nature: "We are trying to make this world completely controllable, predictable, accessible. In a strange way, our enormous inability to achieve it has returned today" (Rosa, 2020: 24). P. Sloterdijk also sees the trouble for nature and man in the latter's sense of infallibility, in his inability to foresee the far-reaching consequences of his actions. In an interview with the Deutsche Welle, he shared: "We are deeply convinced that everything we do can and should be forgiven. In an ecological sense, we are living in a period of lost innocence." (Sloterdijk, 2020).

Confirming the idea of a critical attitude towards the overconfidence of man, the authoritative sociologist Edgar Morin accepts that the values and axioms caused by the pandemic should be revised, reformulated depending on the lessons learned: "Humanism adopted two antinomian faces in Europe. The first is that of the quasi-deification of man, destined to master nature. The other humanism was formulated by Montaigne: "I recognize in every man my countryman." (Morin, 2020: 27). The absolutization of individuality does not work in this situation, a person is a unity of the individual, biological and social, the author continues, a line of reasoning that we see also available in other analysts of the situation in a philosophical plan. Moreover, man himself is ascribed the parasitic status of a virus that destroys the natural conditions for its existence, driven by a drive for economic growth, over-consumption and over-profit: "Is not the human spirit a kind of virus that parasitizes the living species, putting it in the service of its own reproduction, and even threatens to destroy it?" (Žižek, 2020: 23).

But the more important thing in this case is something else: some of the main concepts in the "pandemic" discourse - person, disease, death - have long established their secular meaning. As Jean-Luc Nancy writes "In the past, the pandemic was considered a divine punishment, since the disease was perceived as external to the social body. Today, most diseases are endogenous, caused by our living conditions. What was once divine has now become human, too human, as Nietzsche says." (Nancy, 2020: 21). In the same sense, in his essay "The Return of Death" Ivailo Dichev explains the fear and panic of the pandemic and that death has already lost its religious and political meaning for man; worldview

and socially unsupported, it remained “available” only to the individual, to his personal intellectual and emotional powers (Dichev, 2020).

According to most of the commented opinions, this individual has long since lost his “God-pleasing” features: ruthless activism and selfishness, consumerism, a sense of permissiveness and unlimited power over nature characterize his “ethos”. But the aspiration of most of the opinions discussed here is not in the direction of God-building and God-seeking, but in the direction of the need for rethinking and reasonably determined change in this his/our unethical “ethos”. The hierarchy of responsibilities was also recalled, sometimes blurred in the metaphysical (and theological) discourse about the “culpable” man in general: the ideology and practice of unceasing economic growth and consumerism, producing profits and power for some, poverty and marginalization for others.

But we started this discussion in order to comment on Agamben’s thought that “the plague was already here” (Agamben 2020). In Albert Camus’ famous novel, the plague taken as a social metaphor not only by the preacher Paneloux, but also by another character – the Saint (Jean Tarrou), who tries to become a saint without God. And while the preacher arrogantly accuses people of the evil in them and sees the disease as a punishment meted by God, the Saint feels personally engaged in and responsible for the unjust world full of death and suffering. “Yes, I have continued to feel ashamed, and I learned that we are all in the plague, and I have lost my peace of mind. I am still looking for it today, trying to understand all of them and not to be the mortal enemy of anybody. All I know is that one must do one’s best not to be a plague victim and this is the only thing that can give us hope of peace or, failing that, a good death.” (Camus, 1966).

Between these strategies – accusation or salvation of all humankind, which carries the contagion as human essence eternally in the souls of individuals or in society – Camus’ sympathy seems to be for the stance of the Healer (Doctor Rieux). The latter looks upon the disease not as a metaphor but in terms of pain suffered by people. He does not seek the causes, does not divide people into victims and executioners, does not rely on God, but understands the suffering of people, feels it deep in his heart, especially the intolerable suffering of children. His cause lies in sharing and possibly healing this suffering, and perhaps that is why he is one of the few highlighted characters among the suffering mass of people who is not struck down by the disease.

Attempts have been made in our country to philosophize along this existentialist line. They may seem belated in view of the passing of this current of thought in the West, but today’s situation is giving them a new impetus. Our young colleague Nikolay Turlakov makes an interesting attempt to construct a metaphysics of the universally human based on a literary classic. Thinking on the short stories of the Bulgarian writer Yordan Yovkov, Turlakov draws, so to

speak, a metaphysics of human suffering and loneliness, of rejection within even mass human formations. This situation is interpreted philosophically as a fundamental dimension of human existence, as an existential destiny (or as a “basic law” of humankind, as Dostoyevsky calls it in *The Idiot*). The escape from this “absurd” philosophical and human situation offered by the author is what he calls “hope-without-God”. It is in the hands of people, not of God, to offer other people compassion, support and hope. This specific “anthropology from a Romantic perspective” flows into the philosophical traditions that refer to I-Thou relations such as love, care, compassion; these are ideas we find in authors like Buber and Levinas, and before them, in Ludwig Feuerbach (Bogomilova, 2021).

Even the danger of contagion cannot subdue this yearning for closeness, as Camus testifies: “Does one not observe how each person is afraid of touching others but hungers after human warmth and how this hunger drives people towards each other, so that they may embrace, merge their bodies together?” Because “a world without love is a dead world, and there always comes a time when man is sated with prisons, with work, with courage, and looks only for a beloved face and a heart enchanted by gentleness” (Camus 1966).

But these reflections, as well as the concepts they are centered on – compassion, closeness – can also be placed in the broad framework of the main dimension of religion, that is, morality, defined by the philosopher Immanuel Kant.

Religion in the Conflict Fields of Late Modernity

I place this context of “conflict” in the relationship of religion to crises in the last place, although in analyzes of such topics it is more often put first. I am convinced that, both in the past and today, the main cause of conflicts and wars is the struggle for resources - for land, for access to water, for energy resources (Bogomilova, 2019). Despite the fact that usually this “shameful” motive is covered up with “glorious” and “patriotic” ideologies - liberation, democracy, protection of minorities, fight against dictators, etc. Although religion is usually not a leading factor in these conflict situations, it is often drawn in favor of one or each of the parties in the conflict field, regardless of its ethical standards related to humility, love of neighbor, non-resistance, appreciation of poverty, weakness, etc. As Paul Tillich put it, the religion gives absolute definitions and dimensions. This provides each community with the possibility to sacralize its being as an absolute, exclusive, incompatible (in terms of territory, politics, gender, economics, etc.) with respect to another community.

Indeed, Judit Liwerant summarizes, ethnic identities have been activated by association with religious mythologies and symbols: the revival of Islam in Bosnia, of Islam and Hinduism in the Indian subcontinent, of nationalist Orthodoxy in Russia, of new Islamic movements among Islamic communities in the West –

in a situation of a “foreign environment”. At the same time, not only in the East, or among “foreign surroundings”, but also in the West - in Ireland, America, Mexico, there have been revivals of Protestantism, Catholicism and Judaism as forms of ethnic self-affirmation, although not as strongly as Islam and Hinduism. Based on these analyses, the author makes the strong conclusion that a kind of “new racism” is emerging on a global scale (Liwerant, 2002: 256).

The Italian political scientist Maria Lanzillo writes about the return of fear in the global age as “a constitutive factor in our understanding of social relations, of the world around us and of the future...” (Lanzillo 2009: 102). Its source, according to her, is diversity, otherness, duality in its various forms: “natural diversity, the poor, women, the proletariat, dangerous classes, people of color, vagrants, immigrants, criminal states, etc.” (Lanzillo, 2009: 102).

Researchers pay attention to the development of these processes in different European countries. In the 1960s there was a strong wave of secularization in Germany, as in other European countries, notes Th. Knauth. This trend was accompanied by a growing spirit of solidarity with the Third World, with the appearance of a new generation of politicians, and with the growth of liberal ideology, critique of tradition, and rationalism (Knauth, 2007: 247).

After the end of the Franco dictatorship in 1975, which actively exploited the idea of a national Catholicism, secularization and religious pluralism gradually won ground in Spain: according to G. Dietz, these trends came with the Muslim immigrants, with the expansion of Pentecostal churches, and the multiplication of Protestant churches. But after September 11, and the terrorist attack of March 11, Islamophobia and Arabophobia have grown here (Dietz, 2007: 103). Until recently Spanish society perceived itself as being homogeneously Catholic, and the state and the Catholic Church worked together to maintain this status quo. The completion of the Reconquista was in fact the completion of the formation of a monolithic nation as regards territory, language, religion, ideology. At present, the cultural situation is such that ethnic minorities are faced with the perspective either of integration and Spanicization, or isolation and marginalization: society sets a cultural-ethnic dividing line between the “authentically Spanish” (meaning Catholic-Castilian) and the “inauthentic”, including other ethnic groups. Racial phenotype criteria are being introduced, as Dietz points out. He finds that this is due to a deeply ingrained and historically transmitted stigmatization of the “other” (Dietz 2007: 116).

On the scale of ethnic groups in Spain, the lowest position among “inferior” groups is occupied by the Roma, people of Arabic origin, and Muslims in general. After September 11, this trend has gained in force: Islamophobia is growing stronger in the media, and hostility towards immigrants in general is increasing. The Catholic Church is not taking a clear and strong stand on these discriminatory trends, and in some cases is even supporting them, G. Dietz finds.

Presenting the picture of the Muslim presence in contemporary Europe, Dan-Pol Jozsa comments that this intensifying immigrant presence leads to the strengthening of xenophobic and anti-Muslim sentiments, to the denial of Islam, to the reduction of European identity only to Christianity, etc. (Jozsa, 2007: 67-70). Regardless of objective research analyses, these xenophobic and even racist sentiments, Jozsa found, are growing, and in a number of countries, in the media and public consciousness, Islam is judged as aggressive, dangerous, fanatical: in Germany, France, Russia, Spain and England respectively by 78%, 50%, 72%, 83%, 48% of the population; and as violent respectively by 52%, 41% 59%, 60%, 32% of the population. As reasons for this unfavorable attitude, in addition to increased immigration, historical stratifications, the elitism of the European community consciousness, peculiarities of Christian theology, certain moments in the teachings and practices of Islam, etc. are also highlighted. The terrorist acts in 2004 in Madrid and in 2005 in London have also contributed to the development of this trend (Jozsa, 2007: 68).

On the Trail of a “Hot” Topic

The strong tendencies towards conflict and opposition between adherents of Orthodoxy and Islam in the former Autonomous Republic of Crimea in the period 2000-2007 was also accompanied by the linking of ethnicity and religion and an increase in religiosity in the categories of affiliation, and not so much in personal religiosity. According to researchers of the situation (which we had an opportunity to discuss at a round table in Yalta in November 2007 within the framework of a mission of the UN development program), during this period, one third of the religious communities in Crimea had been on an ethno-confessional basis, while the “Slavic ethnos” and the “Crimean Tatar ethnic group”, had been accepted as the basis of the confessional conflict Orthodoxy – Islam in Crimea in the same period (Khan, 2007).

The process of Islamic revival in Crimea began with the mass return of Crimean Tatars to their native lands in the 1980s, after their deportation in the 1940s by the Stalinist regime. Gradually, the role of Islam as a factor of ethnic mobilization became visible and strengthened. In the first stage after the repatriation of the Crimean Tatars, the attitude towards them was tolerant, since this period generally coincided with the period of already state-sponsored religious tolerance. In the period 1993-1995, according to the analysis presented there (Khan, 2007), a certain accumulation of conflict tendencies was observed, since the number of registered Islamic communities in Crimea during this period exceeded by about 3 times the number of the registered Orthodox communities.

The following period, until the end of the 1990s, was characterized by an intensifying politicization of Islam and its association with the Tatar ethnic group.

A new stage began in 2000, when there was a strengthening of mutual distances with the supporters of Orthodoxy, and this happened mainly in the conflictogenic disposition - pro-Russian Orthodoxy and Crimean Tatar Islam, tied to Ukrainian independence. The celebration of 2000 years of Christianity in the year 2000 became a kind of time division between tolerance and conflict in interreligious relations (Khan, 2007).

The lavish celebrations in connection with the anniversary, the claims of the Orthodox Church and community that Crimea is a primordial Christian territory, the placing of dozens of crosses on the territory of Crimea in this period was perceived by the Crimean Tatars as a challenge, and the response, which triggered a strong conflict period, was the mass tearing down of the crosses, the so-called "krestopoval". At the same time, the ruling political elites used the incidents to strengthen ethno-confessional identity. The equality of individual denominations provided for in the law on religion had no real coverage in practice, i.e. compliance with the democratic principles of legislation remained formal if there was no appropriate social atmosphere of tolerance and dialogicity to embody them in life (Khan, 2007).

Evidence of the activation of religious identification and the growing importance of religion on the public scene is the fact that in 2007 there were already 1,319 registered religious organizations in the Autonomous Republic of Crimea, representatives of 48 religious denominations and movements, that is, 35 times more than in 1989, when there had been 37 of them. If at the beginning of the repatriation process of the Crimean Tatars, the basis of their ethnic identity was socio-cultural, by the first decade of the new century, Islam, although not canonical Islam, became the main factor for ethno-social consolidation of the Crimean Tatar ethnic group. Gradually, radicalized religious groups and movements emerged, the number of which increased manifold since the beginning of the period (Khan, 2007).

Conclusion

In a result of the above analysis we can confirm our hypothesis that the majority of societies and peoples of Late Modernity, and especially its political and economic elites, do not accept the ethical messages and the values of religion as respectable forms of regulation of spiritual and practical attitudes. Religion and Church should more effectively and publicly, and in an innovative way, support their moral standards in order to turn them into widely accepted values and regulative instruments.

References

- Agamben, G. (2020). Reflections on the plague. // *Notabene* 48 <http://notabene-bg.org/read.php?id=965>
- Bankov, K. (2009). *Konsumativnoto obshtestvo*. Sofia: LIK.
- Barrera, P. (2009). Religious pluralism and Secularization: The Pentecostals in the periphery of Sao Bernardo do Campo City – Brazil. Summary <http://issr30con.gceis.net/sites/default/files/users/STS%201%20HC.doc>. accessed 20 October 2010.
- Bogomilova, N. (2021). Once Again, On the Human Essence. *Notabene* 51(21). <https://notabene-bg.org/read.php?id=1075>
- Bogomilova, N. (2019). Postmodern Transformations of Religion: Activity vs Adaptivity. In Bogomilova, Nonka. (Ed.). *Religion and Social Ecology*, 156-174. <http://www.omda.bg/public/biblioteka/e-books/SbornikReligijaEcologija2019.pdf> accessed 15 June 2022
- Bogomilova, N., R. Cacanaska (2012). Religion and National Identity in Mono-Confessional and Multi-Confessional Countries in Europe and in the Balkans. In: *Identity in the Era of Globalization and Europeanization*, Skopje: SS. Cyril and Methodius University – Skopje, ISPJR, Institute of Sociology, 311-322.
- Camus, A. (1966). *The Plague*. Sofia: Narodna Cultura <https://biblioman.chitanka.info/books/13515> accessed 10.01.2022.
- Dawson, D. (2009). Consuming the Self: New Spirituality as “Mystified Consumption”. Summary. <http://issr30con.gceis.net/sites/default/files/users/STS%201%20HC.doc> accessed 20 October 2010.
- Dichev, Iv. (2020). Zavrashtaneto na smartta. <https://www.dw.com/bg/%D0%B7%D0%B0%D0%B2%D1%80%D1%8A%D1%89%D0%B0%D0%BD%D0%B5%D1%82%D0%BE-%D0%BD%D0%B0-%D1%81%D0%BC%D1%8A%D1%80%D1%82%D1%82%D0%B0/a-55836631> Accessed 06.12.2021
- Dietz, G. (2007). Invisibilizing or Ethnicizing Religious Diversity? In: Robert Jackson, Siebren Miedema, Wolfram Weisse, Jean-Paul Willaime (eds.). *Religion and Education in Europe. Developments, Contexts and Debates*. Waxmann Munster/New York/München/Berlin, 103-131.
- Harris, A. (2009). Lourdes and Holistic Spirituality: Contemporary Catholicism and the Therapeutic. Summary. <http://issr30con.gceis.net/sites/default/files/users/STS%201%20HC.doc> accessed 20 October 2010.
- Herrero, N. (2009). The Contemporary Jacobean pilgrimage: a practice of post-modern mobility. Summary. <http://issr30con.gceis.net/sites/default/files/users/STS%201%20HC.doc> accessed 20 October 2010.
- Hirschle, J. (2009). Ireland’s economic miracle and its religious decline: is there a straight association between income increase and the decrease in traditional religiosity? Summary. <http://issr30con.gceis.net/sites/default/files/users/STS%201%20HC.doc> accessed 20 October 2010.
- Jozsa, D. P. (2007). Islam and Education in Europe. With Special Reference to Austria, England, France, Germany and Netherlands. In: Robert Jackson, Siebren Miedema, Wolfram Weisse, Jean-Paul Willaime (eds.). *Religion and Education in Europe. Developments, Contexts and Debates*. New York/München/Berlin: Waxmann Münster, 67-85.
- Khan, E. (2007). *Inter-faith Relations in Crimea*. Occasional paper, Simferopol, unpublished.

- Knauth, Th. (2007). Religious Education in Germany: Contribution to Dialogue or Source of Conflict? Historical and Contextual Analysis of the Development since the 1960s. In: Robert Jackson, Siebren Miedema, Wolfram Weisse, Jean-Paul Willaime (eds.). *Religion and Education in Europe. Developments, Contexts and Debates*. New York/München/Berlin: Waxmann Münster, 243-265.
- Lanzillo, M. (2009). Upravljanje na srha ot epohata na modernostta do globalnata epoha. // *Filosofski Alternativi* 5, 95-105.
- Lemieux, R. (2009). Market regulations of meaning and the pleasure principle. Summary <http://issr30con.gceis.net/sites/default/files/users/STS%201%20HC.doc> accessed 20 October 2010.
- Liwerant, J. (2002). Globalization and Collective Identities. *Social Compass*, 49(2), 253- 271.
- Martikainen, T. (2009). Neoliberalism and the Lutheran Church in Finland. Summary <http://issr30con.gceis.net/sites/default/files/users/STS%201%20HC.doc> accessed 20 October 2010.
- Matte, I. (2009). When the Celtic Tiger devours tradition: Economical boom and Church Dawnfall in Ireland. Summary <http://issr30con.gceis.net/sites/default/files/users/STS%201%20HC.doc> accessed 20 October 2010.
- Mézié, N. (2009). Leadership: from business to Church. Summary <http://issr30con.gceis.net/sites/default/files/users/STS%201%20HC.doc> asseced 20 October 2010.
- Morin, E. (2020) .Humanologiya na crisata. // *Cultura*, №5, June, Sofia.
- Nancy, J.-L. 2020. Edin tvrde choveshki virus (otgovor na Agamben) // *Cultura*, №5, June, Sofia.
- Nikolova, A. (2019). Religious Aspects of Deep Ecology, In Bogomilova, N. (Ed.). *Religion and Social Ecology*, 175 – 198. http://www.omda.bg/public/biblioteka/e_books/SbornikReligijaEcologija2019.pdf accessed 15 June 2022
- Rosa, H. (2020). Radikalno zabavyane. // *Cultura*, №5, June, Sofia.
- Sloterdijk, P. (2020). Humans are not prepared to protect nature. <https://www.dw.com/en/how-do-we-change-peter-sloterdijk-environment-coronavirus-on-the-green-fence-climate-change/a-53533840> 23.07.2022
- Žižek, S. (2020). Nadzor i nakazanie? Da, molya! // *Cultura*, №5, June, Sofia.

RELIGION(S) AND IDENTITY POLITICS IN BOSNIA AND HERZEGOVINA

Abstract: *The article examines the use of religion in identity politics by various political actors in Bosnia and Herzegovina during the 20th century. Religion was crucial in identity politics as the primary marker distinguishing different groups. Still, the specific social contexts and controversies of particular identity politics and (un)intended consequences played a more critical role. To shed light on these processes in various periods, the author relies on secondary sources and predominantly research of authors who adopted a critical perspective towards grand narratives about identity and focused more on external markers of religiosity. By elaborating these insights chronologically, the article counterweights the grand narrative of eternal conflicts based on the alleged homogenous identities, which still circulate in B&H society's public sphere.*

Keywords: *religion, identity, politics, ethnonationalism, Bosnia and Herzegovina*

РЕЛИГИЈА(Е) И ПОЛИТИКЕ ИДЕНТИТЕТА У БОСНИ И ХЕРЦЕГОВИНИ

Сажетак: *У чланку се анализира кориштење религије у политици идентитета од стране различитих политичких актера у Босни и Херцеговини током 20. века. Религија је била кључна у политици идентитета као примарно обележје разликовања група. Ипак, специфични друштвени контексти и контроверзе одређене политике идентитета и (не)намерне последице одиграли су важнију улогу. Да би приказала ове процесе у различитим периодима, ауторка се ослања на секундарне изворе и претежно истраживања аутора који су усвојили критичку перспективу према великим наративима о идентитету и више се фокусирали на спољашње маркере религиозности. Разрађујући ове увиде хронолошки, чланак даје противтежу великом наративу о вечним сукобима заснованим на наводним хомогеним идентитетима, који још увек круже јавном сфером босанскохерцеговачког друштва.*

Кључне речи: *религија, идентитет, политика, етнонационализам, Босна и Херцеговина*

Introduction

Identity politics is a “slippery term” very often used more as “a critique of certain political practice than as a coherent area of study” (Bernstein, 2005: 48).

¹ Faculty of Philosophy, University of East Sarajevo.
E-mail: zlatiborka.popov.momcinovic@ff.ues.rs.ba

It refers to different forms of political mobilisation to achieve political goals, based on “making and remaking ourselves – and ourselves in relation to other” (Brunt, 1989: 151). The scientific literature on identity politics flourished during the ‘90s, mainly focusing on the ethnic identities emerging increasingly through violent ethnic conflicts (Bernstein, 2005: 48). When it comes to former Yugoslavia, the brutality of violent conflicts led to different explanations (and oversimplifications) of its causes (Jovic, 2001: 101). Some of them included even the sociobiological explanation of human aggressive instincts (“Hobbesian lines”) (Eriksen, 2001: 48), while the “ancient hatred” argument was prevalent in media and political rhetoric (Jovic, 2001: 103). The widespread view is that cultural differences among people are the leading cause of conflict (Eriksen, 2001: 48), and the Bosnian war (together with the war in the Gulf and the Nagorno-Karabakh conflict) served as case studies in Huntington’s book about the clash of civilisations (Ashraf, 2012: 524).

The main aim of this article is to show how authors who adopted a critical perspective towards grand narratives about identity explained the controversies of particular identity politics while evaluating the role of religion in a specific social context. I will focus on identity politics across distinct periods and regimes at the turn of the 20th century and throughout the 20th century, each with its own specific set of controversies that have led to violent exaggeration of the differences between the people of Bosnia and Herzegovina that continue until today. The main difference among the people was indeed their religions since the groups shared the common Slavic origin², spoke the same language where linguistic differences are more dialect variants of the same language, and lived and socialised together (Bringa, 1995: 10; Eriksen, 2001: 49). In many other contexts, a strong correlation exists between ethnicity and religion, both subjectively and objectively, mainly “by participation or membership in a religion that is characteristic of one’s ethnic groups” (Oppong, 2013: 13). In Bosnia and Herzegovina, ethnonationalists used and abused religion to suppress the commonalities mentioned above and exploited religion as a holy and powerful tool in their hegemonic projects (Appleby, 2020: 68).

“Our Goal is to Reach Our Past”

According to a philosophy professor at the University of Banja Luka, Miodrag Živanović (2021), one of the protagonists of the war in Bosnia and Herzegovina, said, “Our goal is to reach our past”. Despite appearing to have nothing to do with common sense and quickly demonstrating the insanity of warlords in

2 According to Ugo Vlaisavljević, this common Slavic origin of B&H constituent peoples as a proto-ethnicity “proved to be too abstract and poor, lacking any substantial cultural content” (2009: 84).

Bosnia and Herzegovina, underpinning the thesis that the war broke out because of the irrational ancient hatred³, it pinpoints the origins of the conflict. They lie in the past, or more accurately, perceptions about the past among different groups, and religions have been guardians of various groups' distinctive consciousness for centuries. They provide a sense of continuity for the religious identities developed before the ethnic ones, and with the narrative of chosen people, they can reinforce notions of innate superiority (Fawcett, 2009: 9; Cvitković, 2011:19), which in extreme cases can and does lead to “fundamentalism and zealotry, making people feel exceptional and superior” (Salih, 2017: 92). The different groups in Bosnia and Herzegovina, as well as in the region, were profoundly shaped over centuries by Christian and Muslim empires and civilisations (Appleby, 2000: 68) and were involved in the struggle for group integration and maintenance of their own identity to survive (Beit-Hollahmi, 1991: 92).

The Rome-Byzantine split cut directly through the territory of the future Yugoslavia with the consequence of equating Serbs with Orthodoxy and Croats with Catholicism (Velikonja, 2003: 14). Since its emergence, the medieval Bosnian state was multi-religious with three Churches: the Bosnian Church, the Catholic Church and the Orthodox Church, with the Bosnian Church disintegrating as Islam came on the scene with the Ottoman conquest (Alibašić, 2019: 344). During the Ottoman period, Muslim Turks drew no distinction between religion and politics (Ware, 1997: 89), and the Ottoman *millet* system “made religions the basis of ethnicity and allowed non-Muslim religious hierarchies to manage their own affairs” (Okey, 2007: 8). With the decline of the Ottoman Empire, the position of non-Muslim populations worsened, with the spirit of nationalism emanating from Western Europe reaching the region as well (Mojzes, 2014: 16). However, this happened belatedly among the Muslim population who broadly identified with the Ottoman state, and did not need a separate ethnic tradition (Appleby, 2000: 65).

During the Austro-Hungarian rule in Bosnia and Herzegovina (1878–1918), imperial policy pursued the goal of modernising the backward country to legitimise the occupation (Okey, 2007: 24). Benjamin Kállay, Minister of Finance of Austria-Hungary and the *de facto* governor of Bosnia and Herzegovina during the twenty years (1882–1903) was aware that “the newly annexed region would need to be handled with care” (Giomi, 2021: 29). He pushed forward the creation of a unique Bosnian identity, with the idea that it “in turn would shatter the Croat and Serb designs on Bosnia and consolidate the Austro-Hungarian rule in the area” (Feldman, 2017: 106). Nevertheless, national sentiments had emerged, and different ethnic and religious groups demonstrated suspiciousness toward Austro-Hungarian intentions. Serbia, which had gained its complete independence at the Berlin Congress of 1878, backed up Serbs in B&H, and even the Catholics, who were

3 According to the historian Dejan Jović, the hatred was neither ancient nor ever existent, “but had to be created before the war started” (Jovic, 2001 p. 103).

considered the most loyal group, “were becoming more and more attracted to the sirens of Croatian nationalism” (Giomi, 2021: 30). The primary strategy of the regime was to win over Muslim support (Okey, 2007: 59), but Muslim elite more and more realised that its survival in Christian-led Empire was at risk⁴ (Giomi, 2021: 34). The Bosnian constitution (*Land Statut*) was adopted in 1910, and the 3rd and 4th articles of the *Land Statute*, “regulated the question of ‘Bosnian-Herzegovinian’ belonging” (Štiks, 2011: 248), and founded the Bosnian Council based on the confessional and curia principles (Simović, 2011: 331). Political parties that entered the Council had been established on ethno-confessional principles – the Muslim National Organization (*Muslimanska narodna organizacija*), the Serbian National Organization (*Srpska narodna organizacija*), the Croatian National Community (*Hrvatska narodna zajednica*) and the Croatian Catholic Association (*Hrvatska katolička udruga*) (Simović, 2011: 333, 334), this marking the religious and ethnical divisions in a political sense as well.

After WWI, Bosnia and Herzegovina lost its autonomy in the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes (renamed Yugoslavia in 1929) (Štiks, 2011: 248). However, the “Turkish paragraph” of the Vidovdan Constitution (*Vidovdanski ustav*, adopted in 1921) guaranteed the preservation of its territory divided into six areas: Sarajevska, Bihaćka, Mostarska, Travnička, Tuzlanska, and Vrbaska-Banja-lučka (Bandžović, 2020: 171). Specific religious practices within the legal system and article 109 of the Vidovdan Constitution contained a general proclamation that the family and inheritance affairs of Muslims be “judged by state sharia judges” (Karčić, 2005: 39). The Kingdom is supposed to be the homeland of Serbs, Croats and Slovenes, who “were regarded as ‘tribes’ of the same ‘three-named’ people (*troimeni narod*)”, while other Slavic and non-Slavic groups were not included in this formulation (Tomić, 2014: 274). While Croats and Slovenes initially supported the regime to defend against Italian, Austrian and Hungarian aggressive ambitions (Eriksen, 2001: 48), political centralisation caused their growing dissatisfaction, and especially members of the Croatian political elite criticised being treated as a tribe (Nielson, 2013: 35). Among Serbs, groups that mourned for the lost, the exclusively Serbian Kingdom were powerful, and the Serbian Orthodox Church, “frowned on this form of Slav unity because it included the Catholic Croats and Slovenes and the Muslim Slavs” (Appleby, 2000: 65).

The Kingdom faced constant political tensions, especially among Serbs and Croats, the two largest groups, and “there was a constant drive for domination by each side” (Godina, 1998: 411). This led to the Muslim population in Bosnia and Herzegovina being caught between the interests and goals of the Serbian and Croatian political elites (Bringa, 1995: 13). King Aleksandar strived to create

4 Noted Czech member of the Austro-Hungarian Reichsrat, Tomáš G. Masaryk, criticized the Kállay regime for not paying attention to the condition of Christian serfs on Muslim-owned estates, and for its attitude toward major confessions in B&H (Feldman, 2017: 111).

the Yugoslav nation to counterweight centrifugal tendencies and strengthen his rule, and he “believed passionately that his country could modernise itself only if ‘tribalism’ was abolished” and superseded by a superior and stronger Yugoslav identity (Nielson, 2014: 5). During his dictatorship from January 6th 1929 until September 1931, he mainly relied on state coercion to impose unitary identity (Nielson, 2014: 251, 252). In addition, nine Yugoslav governorates (*banovine*) were formed, named after a river to overcome different administrative traditions (Giomi, 2021: 140). After the king’s assassination in Marseille in 1934, the efforts of creating “integral Yugoslavism” waned, leading to the creation of the Banate of Croatia in 1939, which incorporated a significant portion of the territory of Bosnia and Herzegovina (Velikonja, 2003: 146). Following the fascists’ invasion, the Kingdom ceased to exist, and “armed resistance on ethnic and ideological grounds flared up so that the international war also becomes a civil war” (Mojzes, 2014: 20). Jews were the first targeted for extermination, followed by Roma and Serbs being exposed to mass expulsion, conversion to Catholicism and extermination in the areas under the control of the Croatian Independent State (Mojzes, 2014: 20). According to Šaćir Filandra, WWII found the Muslim population in disarray and without authentic leadership (1998: 158), where some of them joined either *Ustasha* or multiethnic partisan units, and also being victims of *Chetnik* forces (Mojzes, 2014: 21).

From Brotherhood to Disunity – Working Class Has Its Nation

During the National Liberation Struggle (*Narodnooslobodilačka Borba*), the proclaimed goal of the Communist Party of Yugoslavia was not only the liberation from the fascist invaders but also the national liberation, especially of suppressed ethnic groups. According to Flere and Klašnjek, the communists in Yugoslavia did not have a uniform view of how to achieve that goal. They mostly followed Comintern’s guidelines about the necessity of dismantling Yugoslavia (Flere & Klašnjek, 2019: 76), and in the proclamation from 1924, the Communist Party “condemned unitarism and Serbian bourgeois hegemony and asked for, among other things, Bosnian autonomy” (Štiks, 2011: 248). After the establishment of the second (socialist) Yugoslavia, the political elite, by using the constitutional model resembling the Soviet model of federalism, tried to settle ethnic issues. The founding documents of socialist Yugoslavia, defined at the second session of the Anti-Fascist Council for the National Liberation of Yugoslavia (AVNOJ) in 1943, ambiguously and imprecisely used the term people: both in an ethnic sense and as the people of the republics making up the future federal state (Štiks, 2011: 248). At the same time, based on Marxist ideology, the elite perceived the class as a more objective social identity and ethnic and national identities as a form of false consciousness that would gradually dissipate (Eriksen, 2001: 48, 49).

The unification of people in a Yugoslav nation was never an official policy of the Communist Party of Yugoslavia (Flere & Klačnjek, 2019: 76). The failure of King Aleksandar's project also "discredited future attempts to impose a Yugoslav identity from above" (Nielson, 2014: 4). In socialist period, a "Yugoslav" never referred to a person's nationality but only to its citizenship and, in some censuses, either to an ethnic minority or to an "undeclared" category (Bringa, 1995: 25). Vlajsavljević adds that in its very essence, besides being defined as a proletarian society, Yugoslavia was perceived as being composed of a cluster of ethnic groups (2009: 78–79), and the civic religion of Brotherhood and Unity⁵ became a "constitutional value" (Godina, 1998: 413). In addition, the national key policies aimed at ensuring the ethnic representation in key positions, which was proportionate to the ethnic distribution in each Yugoslav republic (Mujkić, 2010: 96). Therefore, there was a continuity of ethnopolitics during socialism, and as Godina put it, what happened in the eighties was not the emergence of nationalism, as an ordinary view suggests, but a change in the status of Yugoslav nationalism (1998: 415), and constitutional changes gradually highlighted these very identities.

The 1953 Constitution of Bosnia and Herzegovina used the abstract, formless concept of the working people, while the basic provisions of the 1963 Constitution used the term people in both the ethnic and political sense (Mujkić, 2010: 97). Ethnic when referring to the three peoples of Bosnia and Herzegovina and political when referring to the people of Bosnia and Herzegovina with people in other Yugoslav republics (Mujkić, 2010: 97). Ethnicization was continued by the 1961 census that allowed Muslim Slavs to declare themselves as Muslims, followed by the 1968 constitutional amendments that mentioned them as a constituent nation, which was finally confirmed in the last Yugoslav constitution of 1974 (Štiks, 2011: 265)⁶. In that way, they became the only constituent people in socialist Yugoslavia "to use a religious designation for ethnic identity" (Spahić-Šiljak & Funk, 2018: 109). The growing federalisation of the country, reaching its peak in the 1974 Constitution, influenced, to a certain degree, everyone's orientation toward their "own" republic, as well (Tomić, 2014: 276). In public political discourse after the 1974 constitutional changes, the country was more

5 According to Vlajsavljević, "since an ethnic community is by definition, at least in its vital sense, a fraternal community, the inter-ethnic brotherhood forged in the resistance to the foreign aggressor suggests that the foundations of the Socialist society were themselves ethnic or at least the ruling ideology strived to suggest so" (2009: 79).

6 According to Bringa, some Yugoslav officials and intellectuals hoped that the "nationally undefined" Bosnian Muslims would form the spearhead of a Yugoslav nationality. Muslims comprised the largest number of "declared Yugoslavs" in the census, but the number of Muslims calling themselves "Yugoslavs" fell dramatically in 1971 when they were given the right to call themselves "Muslim" (Bringa, 2004: 173). Still, Bosnia and Vojvodina had the highest number of declared Yugoslavs, due to ethnic heterogeneity, more extensive social mixing and intermarriage (Sekulic, Massey & Hodson, 1994: 84).

often referred to as a “federation” rather than Yugoslavia, and instead of “Brotherhood and Unity”, communitarianism (*zajedništvo*) took the central place (Flere & Klačnjek, 2019: 81). The constitutional changes mentioned above provided the political elites of each republic with economic and symbolic resources to strengthen their position within the complicated system of power-sharing⁷, especially after Tito’s death and the subsequent crises in the system (Linz & Stepan, 1996: 369). In his book *Yugoslavia as Unfinished State*, Zoran Đinđić argues that federalism in a country where the logic of socialist revolution was still in power could only be rhetorical, functional as a symbol, but practically irrelevant. This left space for federal units to fill the void and seek their socio-political basis by relying on identity politics (Đinđić, 2010: 33, 36-37). Bosnia and Herzegovina was an exception – it did not have a clear majority and was “not defined as the ‘national home’ of one particular *narod*” (Bringa, 1995: 27). Being the only constituent people in socialist Yugoslavia without their republic, and having no mother country elsewhere (contrary to Serbs and Croats living in Bosnia and Herzegovina), Muslims, “were the only people truly interested in maintaining the Bosnian state and its borders” (Abazović et al., 2007: 8).

Contrary to ethnic (and national) identities, the officials of socialist Yugoslavia more or less suppressed religious identities. Sociologist of religion Abazović adds that official ideology treated religion dichotomously during socialism in Yugoslavia. On the one hand, as anachronous and retrograde, and its leaders anti-revolutionary, while on the other hand, as part of the historical and cultural heritage of the South Slavic peoples (Abazović: 2014, 38). According to some theologians, religion became highly politicised because the state apparatus pushed it violently into the private sphere by political means and control (Djogo, 2011: 106). Still, during specific periods and for “courting the West”, Yugoslavia also increased religious tolerance in comparison to other socialist countries (Perica, 2013: 38). For example, the number of locally educated Islamic intellectuals and graduates from several Middle Eastern countries increased, and it came to the establishment of a new female section of the Gazi Husrev Begova madrasah and the Faculty of Islamic Theology (later renamed the Faculty of Islamic Studies) (Karčić, 2010: 523). Tito’s international nonalignment policy also opened space for cooperation with Islamic countries and instrumentalised Yugoslav Islamic community leaders in backing up foreign policy (Perica, 2002: 80).

Despite that, denominational religion offered a ready-made organisational structure for disseminating diverse messages, including ethnic ones, taking on the role of a *volkskerk* – church of people (Fawcett, 2000: 8). Therefore, religions

7 The economic system of workers’ self-management also reinforced particularistic orientations (Sekulic, Massey & Hodson, 1994: 87). As Jović notes, due to the anti-statist ideology of self-management, Yugoslavia was truly the only socialist country in which the state, in accordance with communist ideology, “was in the process of withering away” (2001: 105).

provided values and resources for political elites to use in filling the void resulting from the loss of legitimacy of the system and the declining adherence to socialist values among the population. An open religious revival started in the last two decades of socialist Yugoslavia when the Catholic Church organized events, jubilees and mass gatherings – Great Novena, a series of events that began in 1975 and concluded in 1984, marking 13 centuries of Christianity among the Croats, during which ethno-nationalistic messages were also sent (Perica, 2013: 36). The claimed appearance of Virgin Mary to six young villagers in the Herzegovinian village of Međugorje shortly after Tito's death in 1981, was interpreted as, “a sign that past national sins—such as Croat acts of genocide during World War II—had been forgiven”, and the Virgin Mary became the Queen of Croats, their protector and advocate (Winnika-Lydon, 2013: 21). The Serbian Orthodox Church openly entered the political arena after 1981 Kosovo protests, when ethnic Albanians had demanded more robust autonomy and the status of a republic (Subotić, 2019: 86). Soon after that, “leading priests and theologians expressed their concern about the ‘necessity of protecting the spiritual and biological being of the Serbian people in Kosovo and Metohija’” (Subotić, 2019: 87). The peak of this process occurred in 1989, on the occasion of the 600th anniversary of the Battle of Kosovo, when according to epic poems the Serbian people deliberately had chosen the Kingdom of Heaven over the earthly kingdom and became a “celestial people” (*nebeski narod*). The central figure of the Kosovo epic is Prince Lazar, killed by Turk conquerors in the battle and “transformed into a Christ-like figure, even enjoying a last supper with his knights’ before the battle” (Moe, 2006: 262, 264). The building of one of the world's largest Orthodox Church (*Hram Svetog Save*), announced in the ‘80s, marked religious resurrection as well (Flere, 1990: 99). The ethnic concerns of the Orthodox Church were oriented towards other parts of the country as well, especially in the campaign of exhumation and reburial of Serbian victims of the Independent State of Croatia throughout 1990 and 1991 (Subotić, 2019: 88). In 1989, the Islamic community finally dared to follow the two churches, beginning with the so-called “rebellion of imams” against high ranked pro-regime religious officials of the Islamic community (Perica, 2013: 39). Under the regime, the spiritual life of Muslims was under the control of the Islamic Community of Yugoslavia, transformed into a state apparatus and infiltrated with collaborators of the government (Karčić, 2010: 522). The Muslim movement also initiated a revisionist approach regarding the five centuries of Ottoman rule (Kecmanović, 2007: 7), arguing that Turks brought advanced civilisation to Bosnia (Perica, 2013: 39). Many Serbs and Croats embraced narratives that equated the Muslims with Turks, mocking them as “traitors” of their Christian heritage (Appleby, 2000: 67), ignoring that Muslim Slavs also organised rebellions during the Ottoman rule (Alibašić, 2020: 350). For this reason, some Islamic scholars especially underlined

that Muslims could rely only on themselves and based their quest for identity on their distinctiveness as Bosnian Muslims, a term coined by the controversial intellectual Mustafa Busuladžić, who had been prosecuted and killed after WWII for cooperation with the fascist aggressors (Dizdarević, 2010: 35). Both then and now, Islam was the crucial element for the ethnic survival and self-definition of Muslims, with different identity layers integrated to preserve distinctiveness and survival in unfavourable conditions (Dizdarević, 2010: 32, 33).

The memories of each group's martyrdom in different periods were invoked by each of them (Salih, 2017: 96) and, as Vlaisavljević underlines, the entire capital of symbols and meanings has been invested in religion, which therefore played a significant political role in the period of ethnic resurrection (2003: 102). After Tito's purge of party liberals and ethnic-oriented communists in the '60s and '70s, clergy took the leading role in reaffirming ethnic/national identities (Perica, 2002: 55). The parts of the country where different religions and ethnic groups meet (such as Bosnia and Herzegovina), provided fertile soil for identity politics that single out and overstress differences among people (Cvitković, 2013: 45).

In the period when socialism started to lose its legitimacy, people increasingly turned to religion, or religious nationalism, as the new ideology soon conquered the hearts and minds of people. Religious rhetoric expressed mourning for the endangered essence of ethnic beings, in this way preparing the ground for new martyrdoms (Mujkić, 2010: 135). An increase in religiosity thus ensued, and from the 1970s to the 1980s, the number of people who consider themselves religious doubled, and the number of atheists significantly decreased (Blagojević, 2005: 224-225). However, significant differences could be seen regarding territorial-national variables. Albanians, Slovenes and Croats were the people with the highest level of survey respondents who declared themselves as religious (more than 50%), while Serbs, Muslims, and Montenegrins were much less religious (Blagojević, 2005: 226). Interestingly, the level of religiosity of certain (religious) groups depended on the territory where they lived. Muslims outside B&H were more religious than Muslims living in B&H, Serbs living in central Serbia were less religious than Serbs in Kosovo, and Albanians living outside Kosovo were more religious than Albanians in Kosovo (Blagojević, 2005: 225). This shows that when a group was a minority, its members tended to be more religious. Considering the growing ethnic (and religious) tensions, it is no wonder that minority/majority status was an important determinant of religiosity. Confessional identity also increased among nonreligious people (Flere, 1990: 90, 91). The coincidence of ethnic and confessional expression was the most pronounced in the Serbo-Croatian language area in the relations between Serbs, Croats and Muslims, less so between Croats and Slovenes, Croats and Hungarians, or Serbs and Montenegrins (Flere, 1990: 92).

War in the Nineties - Identitarian Riders of the Apocalypse and (Post) Dayton Identity Pinnacle

The role of religious communities in the wars in former Yugoslavia is still disputed. Indeed, the conflicting parties attacked each other's cultural and sacred heritage in Bosnia and Herzegovina (Perica, 2002: 3), and ethnic cleansing and killing were grounded in religious symbolism (Sells, 1998: 19). Religious symbols were worn by the armies in conflict, certain signs were used (raising two or three fingers in the air), and messages of religious content were shouted (*Allahu Akber*), but all this, "did not presuppose that soldiers and their commanders should know religious truths and dogmas" (Hodžić, 2020: 110). According to Sells⁸, the destruction of the religious Other was also based on extrinsic criteria. Some Muslims, as the most targeted group of the war, defined themselves as Muslim by the Islamic testimony of belief in one deity and Muhammed as their messenger; some observed the required fast during Ramadan or the prohibition of pork and alcohol, some were unobservant, and many were atheists (Sells, 1998: 14).

The overlapping between religious and ethnic identities is nevertheless undisputed. The devastating consequences of that were so evident that it almost requires no explanation (Kristić, 2011: 43). In the period immediately before the outbreak of the war, confessional (collective) identities were encouraged, and religion was a tool for the political legitimisation of the conflict (Abazović, 2014: 39). Despite the complexities of measuring religiosity (Blagojević, 2009; Kuburić, 2015), it is easier to define religious identity than an ethnic and national one. According to Cvitković, someone is Muslim if he/she completes five Islamic obligations, but determining "Bosniakhood" and consequently "Croathood" or "Serbhood" is a matter of dispute (Cvitković, 2013: 16). Since ethnic belonging can be used very flexibly (Fawkes, 2002: 7) and some aspects of ethnicity, such as cultural practices (and boundaries), are never clear-cut (Eriksen, 2010: 42), religious and ethnic identities become linked, and religious symbols are used as cultural and symbolic capital to firm and reaffirm ethnic identity and make differences even more distinctive (Velikonja, 2003: 291).

According to Perica, the Serbian Orthodox Church has long played the role of the quasi-political institution as the embodiment of the ethos of the Serbian people (2002: 6). The cults of ethnic saints, among whom there are many rulers and politicians, are very strong. Sociologist of religion Cvitković claims that it is difficult to meet an Orthodox priest who is more Christian than Serb (2011: 19). Before the outbreak of the war, the SOC disseminated messages in its statements that "Serbhood grew on Orthodoxy" and that, "Serbs who stopped being Orthodox stopped being Serbs" (Subotić, 2019: 88). Ethnicisation of Catholicism

8 Sells (1998) underlines that Muslims in Bosnia and Herzegovina were target of the systematic and the most brutal form of violence and ethnic cleansing, which culminated in the Srebrenica massacre.

among Croats started in the second half of the XIX century in Croatia and Bosnia and Herzegovina, and yet Croatian Catholics had to wait as late as the 1970s, for the first native Croat saint (Perica, 2002: 59). Staring from that period, the Catholic Church in Croatian discourse has often been called the Church of the Croat People (“*Crkva u Hrvata*”), which became more and more highlighted with the breakup of Yugoslavia and the fall of socialism, while the ascendance of President Tuđman was perceived as the coming of the second Messiah (Appleby, 2000: 68). The role of the Islamic community in similar processes was belated, in reaction to the equating of religious and national identities among other communities in new circumstances⁹ (Barišić, 2007: 35). After the outbreak of the war in the 1990s, leaders of the Islamic Community insisted on a discourse of tolerance and multiculturalism, one might say on separation between religion and ethnicity and/or nation. However, moderate leadership was removed from their positions in 1993, which was also the consequence of the fact that lower levels of institutionalised Islam in Bosnia became closer to the groups propagating political Islam and the Party of Democratic Action (SDA) as the leading political party of the B&H Muslims, whose founder and first president was Alija Izetbegović, author of the controversial *Islamic Declaration* (Perica, 2013: 40). The SDA, in its platform called for a multiethnic B&H, but its rhetoric and symbolism “were dominated by Bosniak and Islamic imagery” (Bringa, 2004: 176).

The war in Bosnia and Herzegovina resulted in more than 100,000 deaths, 2,000,000 refugees, or internally displaced persons and half of the people’s homes were devastated (Thomasson, 2006: 11). The peace agreement did stop the war, but also embedded ethnopolitics in the very political system (Mujkić, 2007: 112). Constant political and economic turmoil in the post-war period also contributed to the creation of exclusive ethnic and national identities (Mulalić & Mulanović-Adilović, 2018: 93). National myths are still powerful, especially since they coincide with the “living memories of the most recent events” (Oddie, 2012: 37).

The Dayton Peace Agreement cemented the divisions among different groups, with Annex IV becoming the B&H constitution that introduced a model of multiethnic statehood and collective equality of B&H constituent peoples: Bosniaks, Serbs and Croats, guaranteed, among other things, by ethnically based political participation and, veto mechanisms (Štiks, 2011: 246). The B&H Constitution refers to the vital interests of constituent peoples. Still, it does not define them,

9 According to Filandra, Bosniak articulation throughout modern history, when nationalism appeared as a significant political force, was reactive, not proactive, due to the impossibility of an exclusive connection to Bosnia and Herzegovina as a territory and the nonexistence of their own bourgeoisie or political entity able to articulate a clear national identity (Filandra, 1998: 22). Filandra especially underlines the fact that landowners (*begovi*), a stratum of decaying feudal system occupied the leading position in the political parties representing the interests of Muslims, during the Austro-Hungarian Empire and Yugoslav Kingdom.

providing fertile soil for various abuses of ethnic rhetoric (Mujkić, 2007: 115), placing religious symbols in the focus of the social imagination of each group (Tomić, 2014: 279). Constituent peoples are “defined” by naming the constituent groups, presupposing that they are homogenous segments, whereas the so-called national minorities and ethnically undecided citizens, subsumed in the discriminatory category Others (*Ostali*), are an exceptionally heterogeneous segment (Banović, 2015: 252). The result of the war is the equation of ethnicity and territory, which solidified ethnic and nationalist struggles for power (Mujkić, 2010: 140). Namely, before the war, 80% of municipalities did not have an absolute ethnic majority (Pejanović, 2017: 70). The 2013 census clearly showed that territorial homogenisation was one of the results of the war, resulting in 2/3 of the municipalities having an absolute ethnic majority (Pejanović, 2017: 70). In towns without a clear majority, there have been problems in mutual communication, without which there can be no dialogue and true coexistence (Cvitković, 2012: 115). Some efforts were to improve mutual communication, especially by faith-based civil society organisations and, to some extent, by the Inter-Religious Council, established soon after the war by the four traditional churches and religious communities (Alibašić, 2020: 351, 352). The work of its local branches is successful in towns where they exist, such as Mostar, Zenica, and Sanski Most (Zotova et al., 2021: 265).

The Law on Freedom of Religion and Legal Status of Churches and Religious Communities adopted in January 2004 privileges the position of “traditional” churches and religious communities while simultaneously “recognises the multi-confessional character of the country by granting all religious communities equal rights and obligations, without discrimination” (Alibašić, 2020: 348). Traditional churches and religious communities enjoy many privileges, including those of the social security and retirement systems. In contrast, others face problems in registration and return of the property nationalised during socialism (Cvitković, 2006: 59). The political power of religion is confirmed in the school subject of confessional religious education, based on normative theology and haphazardly implemented for pupils who are in the *de facto* minority position in certain territories (Popov & Ofstadt, 2006: 103). The cult of the sacred past is transmitted by and through religions and incorporated in secular institutions such as *Krsna slava* in Republika Srpska, where every institution celebrates its protector saint, and in the claims raised by the Islamic community about Friday noon prayers, food norms, and dress code in public institution (Alibašić, 2020: 349).

The overlapping between ethnic and religious identity relies upon religious symbolism and growing religiosity among people (Norris & Inglehart, 2004: 121). Trust in traditional churches and religious communities is much higher than in the state, state institutions, media, European Union, and political parties (Kuburić, 2012: 31–34), which has been repeatedly reconfirmed. In addition, religious

collectivisation “attaches greater importance to ethnic identity than to bonds of faith and worship” (Velikonja, 2003: 291). It involves constant self-perceived collective victimhood and heated disputes over identity. Bosniak politicians, intellectuals and religious officials “refer to their name to be in continuum with the medieval terms Bosnians (or *Bošnjani*), using this terminological similarity to claim that Bosnia and Herzegovina is their kin-state and that it should be unitarily established” (Ljubić & Marko, 2011: 161). From such argumentation, Serbs from Bosnia and Herzegovina are considered the Orthodox part of the Bosniaks (Kecmanović, 2007: 60), and subsequently Croats the Catholic part. On the other side, Serbian and Croatian nationalists continuously insist that “Bosnian Muslims do not exist as a nation, and rather that this identity should be understood as a layer of Serbian or Croatian national identities, like Serbians or Croats of Islamic faith” (Ljubić & Marko, 2011: 161).

Despite the efforts of the elites to determine a specific way of thinking (Kordić, 2006: 194), the national name Bosniak is not universally accepted since some identify as Bosniaks, some as Muslims and some as Bosnian and Herzegovinian (Jović, 2013: 138). To foster homogenisation, the Islamic Community was involved in the campaign *Bitno je biti Bošnjak* (It Is Important to be Bosniak) before the 2013 Census and invested resources to mobilise (their own) people to identify as Bosniak, who practised Islam and spoke Bosnian (Cooley, 2019: 1071). The campaign opposed the civic campaign “Be a citizen – For a B&H without discrimination!” (*Budi građanin/građanka – Za BiH bez diskriminacije!*), and along other exclusive campaigns indeed ‘won’: 96.3% of the population identified with the constitutive people (50.1% declared as Bosniaks, 30.8% as Serbs, and 15.4% as Croats) (Colley, 2019: 1079)

Politicians from the Republic of Srpska constantly reaffirm the Serbian Orthodox Church as the cornerstone of Serbian people and strive for an increased presence of the Church in society (Popov-Momčinović, 2008:130). In January 2016, Serbian Patriarch Irinej stated that the Republic of Srpska “was established on Divine truth and justice” (Alibašić, 2020: 357), confronting the messages constantly appearing among Bosniak politicians of the morally and legally disputed status of the Republic of Srpska, including the claims of the discriminatory character of its very name. Leaders of the Catholic Church spread the message of conspiracy against Catholics in Bosnia and Herzegovina, asking for help from the Holy See and the Republic of Croatia (Ljubić & Marko, 2011: 162). Even though religious representatives seem to be less involved directly during the elections, contrary to the periods when they openly suggested to voters how to cast their ballots, this is the result of the fact that almost all political parties, regardless of their position on the ideological spectrum, use the same ethno-nationalistic logic (Ljubić & Marko, 2011: 161, 162).

On the other hand, the research about the processes of reconciliation based on in-depth interviews with 77 critical actors from both secular and religious spheres showed that the opinion “that religious communities should deal only with religion was expressed by a large number of religious and other actors” (Zotova et al., 2021: 216). Most Catholic and Orthodox priests, imams, and theologians stressed that common human values present in monotheistic religions could and should contribute to reconciliation processes (Zotova et al., 2021: 113). However, some emphasised that religion protected the nation while highlighting the importance of universal values. It remains questionable to what extent religious leaders merely preach and to what extent they practically work on reconciliation and transitional justice, which is necessary because it involves not only a legal but also a moral dimension (Knežević & Popov-Momčinović, 2013: 7). In this regard, representatives of religious communities in B&H very often think that their religions are peaceful *per se*, which leads to their disinterest in building capacity and providing training in the field of peacebuilding (Spahić-Šiljak & Funk, 2018: 112).

Nonetheless, the nonviolent nature of monotheistic religion cannot be taken as a given. Cvitković warns that universalistic messages of monotheistic faiths lead to the construction of the self-image of Muslims, Catholics, and Orthodox in this area as bulwarks and guardians of universal, supranational religions. Instead, they must recognise they are here for themselves and become open toward the Other, accepting and respecting it (Cvitković, 2013: 49).

Conclusion

This paper showed that religion played the most crucial role in politics in various periods in Bosnia and Herzegovina, especially throughout the 20th century when the significant political changes started. To strengthen and legitimise political order and administrate differences in multicultural B&H society, officials developed diverse identity politics, and the secondary sources used in this article shed important light on the nuances of each analysed period. The difficulties in fulfilling the goals of specific identity politics (especially more integral ones that reached for the shared identity – Bosnian or Yugoslavian) stem primarily from the equation of religious and ethnic identities, which remained even during the socialist period and one-party system that suppressed religion in one way or another. Each period had deep controversies, and the failed identity projects played their part during the growing political tensions and mutual misinterpretations. Religion, as the only stable marker of group differences, became a powerful tool of ethnonationalist projects, and religious leaders played not only a passive but also a proactive role in these processes. In the most recent period, mainly through the policy of selective memory and various forms of cooperation with political leaders from

their ethnic groups, religions played a vital role in accumulating and producing the symbolic capital that served further divisions solidified in the Dayton Peace Agreement. At the same time, various initiatives focused on the peace potential of monotheistic religions and cooperation with civil society. Such initiatives, however, are not sufficiently visible and only partially institutionalised, in contrast to the divisions firmly established in constitutional settings and constantly invoked by politicians who extensively use identitarian and mythological matrices and abuse religious symbols. However, neither identities nor boundaries between different groups are clear-cut, for they exist not *within* but *between* the groups through communication expressed differently and depending on specific social contexts (Eriksen, 2001: 46). Since religions share the same sky and the same territory in Bosnia and Herzegovina, they will hopefully be used more as a tool to promote cooperation and equality of all citizens, instead of conflicts and divisions.

References

- Abazović, D. et al. (2007). *Ethno-Mobilization and the Organized Production of Violence in Bosnia and Herzegovina – Conscious Preparations*. Bozen–Bolzano: European Academy.
- Abazović, D. (2014). Reconciliation, Ethnopolitics and Religion in Bosnia-Herzegovina. In D. Abazović & M. Velikonja (Eds.). *Post-Yugoslavia. New Cultural and Political Perspectives* (35–56). London and New York: Palgrave Macmillan.
- Alibašić, A. (2020). History of Interreligious Dialogue in Bosnia and Herzegovina. *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, 6, 343–364.
- Appleby, R. S. (2000). *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence and Reconciliation*. Lanham, Boulder, New York & Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Ashraf, M. T. (2012). The Clash of Civilizations? A Critique. *Pakistan Journal of Social Sciences*, 32 (2), 521–527.
- Bandžović, S. (2020). “Turski paragraph” Vidovdanskog ustava (1921): dometi i ograničenja. *Historijski pogledi*, 3 (3), 162–175.
- Banović, D. (2015). Parliamentary System of Bosnia and Herzegovina as an Application of Multicultural Concept of Political Representation of the Collectives. *Yearbook of the Law Faculty in Sarajevo*, 1, 247–282.
- Barišić, S. (2007). Muslims in the Balkans: Problems of (Re)institutionalisation and Transformation of Identity. In D. B. Đorđević, D. Todorović & Lj. Mitrović (Eds.). *Islam at the Balkans in the Past, Today and in the Future* (29–41). Niš: Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion.
- Beit-Hollahmi, B. (1991). Religion and Identity: Concepts, Data, Questions. *Social Science Information*, 30 (1), 81–95.
- Bernstein, M. (2005). Identity politics. *Annual Review of Sociology*, 31 (1), 47–74.
- Blagojević, M. (2005). *Religija i crkva u transformacijama društva*. Belgrade: Filip Višnjić.
- Blagojević, M. (2009). O sociološkim kriterijumima religioznosti. *Koliko ima (pravoslavnih) vernika danas. Filozofija i društvo*, 20 (1), 9–36.
- Bringa, T. (1995). *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village*. Princeton: Princeton University Press

- Bringa, T. (2004). The Peaceful Death of Tito and the Violent End of Yugoslavia. In John Borneman (Ed.), *Death of the Father: An Anthropology of the End in Political Authority* (148–200). New York & Oxford: Berghahn Books.
- Brunt, R. (1989). The Politics of Identity. In S. Hall. & M. Jacques (Eds.). *New Times* (150–159). London: Lawrence & Wishart.
- Cooley, L. (2019). To be a Bosniak or to be a Citizen? Bosnia and Herzegovina's 2013 Census as an Election. *Nations and Nationalism*, 25 (3), 1065–1086.
- Cvitković, I. (2006). The Relation of “Historically Based” Religious Communities towards Protestant Communities in Bosnia and Herzegovina. In T. Branković & Dragoljub B. Đorđević (Eds.), *Protestantism on the Balkans in the Past, Today and the Future* (51–61). Niš: YSSSR & Punta.
- Cvitković, I. (2011). Identitet i religija. *Diskursi*, 1 (1), 11–26.
- Cvitković, I. (2012). *Sociološki pogledi na naciju i religiju II*. Sarajevo: Centar za empirijska istraživanja religije u Bosni i Hercegovini.
- Cvitković, I. (2013). *Encountering Others. Religious and Confessional Identities in Bosnia and Herzegovina*. Niš: JUNIR.
- Giomi, F. (2021). *Making Muslim Women European: Voluntary Associations, Gender and Islam in Post-Ottoman Bosnia and Yugoslavia (1878–1941)*. Budapest & New York: Central European University Press.
- Godina, V. (1998). The Outbreak of Nationalism on Former Yugoslav Territory: A Historical Perspective on the Problem of Supranational Identity. *Nations and Nationalism* 4 (3), 409–422.
- Đinđić, Z. (2010). *Jugoslavija kao nedovršena država*. Beograd: Narodna biblioteka Srbije i Fond Zoran Đinđić.
- Dizdarević, M. (2010). Bosanski Islam u intelektualnim horizontima Mustafe Busuladžića. *Novi Muallim*, 11 (42), 30–36.
- Djogo, D. (2011). Politikanska ili politička teologija 1945–2010 ili o (ne)mogućnosti jedne jugoslovenske političke teologije. In S. Sremac, Z. Grozdanov, & N. Knežević (Eds.), *Opasna sjećanja i pomirenje* (95–127). Rijeka: Ex libris.
- Eriksen, T. H. (2001). Ethnic identity, national identity and intergroup conflict: The significance of personal experiences. In R. Ashmore, L. Jussim, & D. Wilder (Eds.), *Social identity, Intergroup Conflict and Conflict Reduction* (42–68). Oxford: Oxford University Press.
- Eriksen, T. H. (2010). *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London & New York: Pluto Press.
- Fawcett, L. (2000). *Religion, Ethnicity and Social Change*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire & London: Palgrave Macmillan.
- Fawkes, B. (2002). *Ethnicity and Ethnic Conflict in the Post-Communist World*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire & New York: Palgrave Macmillan.
- Feldman, A. (2017). Kállay's Dilemma: On the Challenge of Creating a Manageable Identity in Bosnia and Herzegovina (1882–1903). *Review of Croatian History*, 13 (1), 103–117.
- Filandra, Š. (1998). *Bošnjačka politika u XX. stoljeću*. Sarajevo: Sejtarija.
- Flere, S. (1990). Kofesionalnost i beskonfesionalnost u Jugoslaviji 1931–1987. *Politička misao*, 27 (3), 90–104.
- Flere, S., & Klačnjek, R. (2019). *The Rise and Fall of Socialist Yugoslavia: Elite Nationalism and the Collapse of a Federation*. Lanham, Boulder, New York & London: Lexington Books.

- Hobsbawm, E. (1996). Identity Politics and the Left. *New Left Review*, 217, 38–47.
- Hodžić, F. (2020). The Politicization of Religion and the Sacralized Balkan Nations Regarding Bosnia and Herzegovina. *Occasional Papers on Religion Eastern Europe*, 40 (7), 106–131.
- Iseni, B. (2009). *National Identity, Islam and Politics in the Balkan*. Stuttgart: Akademia der Diozese.
- Jovic, D. (2001). The Disintegration of Yugoslavia. A Critical Review of Explanatory Approaches. *European Journal of Social Theory*, 4 (1), 101–120.
- Jović, D. (2013). Identitet Bošnjaka/Muslimana. *Politička misao*, 50 (4), 132–159.
- Karčić, F. (2005). *Šerijatski sudovi u Jugoslaviji 1919-1941*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka Univerziteta u Sarajevu, El-kalem
- Karčić, H. (2010). Islamic Revival in Post-Socialist Bosnia and Herzegovina: International Actors and Activities. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 30 (4), 519–534.
- Kecmanović, N. (2007). *Nemoguća država*. Banja Luka: Glas Srpske.
- Knežević, N., & Popov-Momčinović, Z. (2013). *Uloga religije u pomirenju i tranzicionoj pravdi*. Novi Sad: Centar za istraživanje religije, politike i društva
- Kristić, A. (2011). Verske institucije u B&H: govor razrokosti? In S. Sremac, Z. Grozdakov, & N. Knežević (Eds.). *Opasna sjećanja i pomirenje* (33–71). Rijeka: Ex libris.
- Kuburić, Z. (2012). Stepen međusobnog poverenja na Balkanu. In M-A. Brkić (Ed.). *Balansiranje između slobode govora i prava na religiju. Zbornik radova s međunarodne znanstvene konferencije* (28–43). Sarajevo: Međureligijski institut.
- Kuburić, Z. (2015). Indikatori religioznosti u empirijskim istraživanjima. In Z. Kuburić & M-A. Brkić (Eds.). *Istraživanje uloge religije u procesima izgradnje povjerenja i pomirenja* (77–98). Sarajevo & Mostar: Centar za empirijska istraživanja religije u Bosni i Hercegovini & Sveučilište Hercegovina.
- Linz, J. J., & Stepan, A. (1996). *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*. Baltimore & London: The John Hopkins University Press.
- Ljubić, T., & Marko, D. (2011). Religion, Nation and State: The “Holy Trinity” of Dismunity of post-Dayton Bosnia and Herzegovina. In E. Sarajlić & D. Marko (Eds.). *State or Nation? The Challenges of Political Transition in Bosnia and Herzegovina* (151–175). Sarajevo: Center for Interdisciplinary Postgraduate Studies, University of Sarajevo.
- Moe, C. (2006). Religion in the Yugoslav Conflicts: Post-War Perspectives. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 19 (1), 256–275.
- Mojzes, P. (2014). From Genocide to Dialogue. Christian-Muslim Relations in the Former Yugoslavia. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 34 (3), 14–34.
- Mujkić, A. (2007). We, the Citizens of Ethnopolis. *Constellations*, 14 (1), 112–128.
- Mujkić, A. (2010). *Pravda i etnonacionalizam*. Sarajevo: Centar za ljudska prava Univerziteta u Sarajevu & Heinrich Böll Stiftung Bosna i Hercegovina.
- Mulalić, M., & Malanović-Adilović, Š. (2018). Wither the National Identity in Bosnia and Herzegovina?. *International Review*, 8 (2), 93–110.
- Nielsen, C. A. (2014). *Making Yugoslavs. Identity in King Aleksandar's Yugoslavia*. Toronto, Buffalo & London: University of Toronto Press.
- Norris, P., & Inglehart, R. (2004). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press.
- Oddie, M. (2012). The Relationship of Religion and the Ethnic Nationalism in Bosnia-Herzegovina. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 32 (1), 34–42.

- Okey, R. (2007). *Taming Balkan Nationalism. The Habsburg "Civilizing Mission" in Bosnia, 1978–1914*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Oppong, S. H. (2013). Religion and Identity. *American International Journal of Contemporary Research*, 3 (6), 10–16.
- Pejanović, M. (2017). Promjene etničke strukture opština u Bosni i Hercegovini prema popisu stanovništva 2013. godine. In I. Cvitković (Ed.). *Demografske i etničke promjene na Balkanu (70–92)*. Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine.
- Perica, V. (2002). *Balkan Idols: Religion and Nationalism in the Yugoslav States*. New York: Oxford University Press.
- Perica, V. (2013). Religion as a Factor in Yugoslav Wars and the Peace Process. In N. Knežević, & Popov-Momčilović, Z. (Eds.). *Uloga religije u pomirenju i tranzicionoj pravdi na prostoru zapadnog Balkana (31–48)*. Novi Sad: Centar za istraživanje religije, politike i društva.
- Popov, Z., & Ofstad, A. (2006). Religious Education in Bosnia and Herzegovina. In Z. Kuburić & C. Moe (Eds.). *Religion and Pluralism in Education. Comparative Approaches in Western Balkans (73–106)*. Novi Sad: CEIR, in cooperation with Kotor Network.
- Popov-Momčilović, Z. (2008). Serbian Orthodox Church's Images of Religious Other. In C. Moe (Ed.). *Images of the Religious Other. Discourse and Distance in the Western Balkans (125–146)*. Novi Sad: CEIR, in cooperation with the Kotor Network.
- Salih, J. (2017). Ethnicity, Religion and Violence in Bosnia-Herzegovina. *Journal of Global Initiatives: Policy, Pedagogy, Perspective*, 11 (2), 89–103.
- Sekulic, D., Massey, G., & Hodson, R. (1994). Who Were the Yugoslavs? Failed Sources of a Common Identity in the Former Yugoslavia. *American Sociological Review*, 59 (1), 83–97.
- Sells, M. (1996). *The Bridge Betrayed. Religion and Genocide in Bosnia*. Berkeley: University of California Press.
- Simović, V. (2011). Političke partije u Bosni i Hercegovini. In D. Banović & S. Gavrić (Eds.). *Država, politika i društvo u Bosni i Hercegovini. Analiza postdejtonskog političkog sistema (330–358)*. Sarajevo: University Press, Magistrat izdanja.
- Spahić-Šiljak, Z., & Funk, J. (2018). Bringing Faith Into the Practice of Peace: Paths to Reconciliation of Bosnian Muslims. In B. Krondorfer (Ed.). *Reconciliation in Global Context. Why It Is Needed and How It Works (105–127)*. Albany: State University of New York.
- Štiks, I. (2011). 'Being a Citizen the Bosnian Way': Transformations of Citizenships and Political Identities in Bosnia and Herzegovina. *Transitions*, 51 (1-2), 245–267.
- Subotić, J. (2019). The Church, the Nation, and the State: The Serbian Orthodox Church After Communism. In S. P. Ramet (Ed.). *Orthodox Churches and Politics in Southeastern Europe (85–110)*. London & New York: Palgrave Macmillan.
- Tomić, Đ. (2014). From 'Yugoslavism' to (post)Yugoslav Nationalisms: Understanding Yugoslav Identities. In R. Vogt, W. Cristaudo, & A. Leutzsch (Eds.). *European National Identities: Elements, Transitions, Conflicts (271–292)*. New York: Routledge.
- Velikonja, M. (2003). *Religious Separation and Political Intolerance in Bosnia and Herzegovina*. College Station: Texas A&M University Press.
- Vlaisavljević, U. (2003). Ethno-politics and the Divine Good. *Transeuropeennes*, 23, 91–106.
- Vlaisavljević, U. (2009). Bosnia and Herzegovina: Continuity of Ethno-Politics in the Age of European Integration". *Twenty Years After: Post-Communist Countries and European Integration (78–90)*. Brussels: Heinrich Böll Stiftung & European Union.

- Ware, T. (1997). *The Orthodox Church*. London: Penguin.
- Wiinnika-Lydon, J. (2013). Ethnic Cleansing as Religious Practice: Religion, Ethnicity, and Political Conflict in Bosnia during the War. *Interreligious Dialogue*, 18–33.
- Živanović, M. (2021). *Prožimanje fenomena i dislokacija smisla*. Buka. <https://www.6yka.com/novosti/miodrag-zivanovic-prozimanje-fenomena-i-dislokacija-smisla> (6 May 2023).
- Zotova, A. et al. (2021). *Izgradnja povjerenja i pomirenja u Bosni i Hercegovini. Različite perspektive*. Sarajevo: Centar za empirijska istraživanja religije u Bosni i Hercegovini.

REFORMATION MINISTER'S NEO-PROTESTANT MISSION IN VOJVODINA IN THE 19TH CENTURY

Abstract: *The Reformation has mostly been present since the second half of the 18th century in Vojvodina. In this area, the history of the predominantly reformed settlements, their own communities, and their congregations has already been more or less researched. In Vojvodina, the Reformation does not live in a block, but in a relatively dispersed manner. In addition, among the reformed church districts in the Carpathian Basin, the Serbian Reformed Christian Church is still one of the smallest church communities with its twelve thousand souls approximately. This was the southern bastion of European Protestantism, where even the reformers had to fight a huge battle against the opponents of the Lutheran and Calvinist doctrines, especially against the Orthodox Church. Despite the difficulties, many reformed churches were established. However, about a hundred years later, in the second half of the 19th century, the reformed ministers of Vojvodina were already intolerant towards the members of the new Protestant religious movements. There were hardly any exceptions in their circles. The article aims to present the conditions of the time and the state of religious freedom in Vojvodina through the thoughts of a progressive 19th century reformed minister. He does this by pointing out the difficult situation of the historic Protestant churches, the role, importance and challenges of the internal mission in parallel with the spread of the rapidly spreading neo-Protestant trends. The question arises as to how a responsible pastor can maintain the basic theological teaching of his own church while being open to adopting the missionary methods of small religious communities classified as sects at the time. Can we discover a kind of early ecumenical approach in this openness, or is the situation different? The author tries to answer these questions with the help of numerous contemporary sources, archival materials, newspaper articles and minutes.*

Keywords: *Internal mission, Free Church communities, Universal priesthood, Protestant pietism, Ecumenism.*

REFORMISANA EPISKOPALNA NEOPROTESTANTSKA MISIJA U VOJVODINI U 19. VEKU

Sažetak: *Reformacija je u Vojvodini uglavnom prisutna od druge polovine 18. veka. U ovoj oblasti, istorija pretežno reformisanih naselja, njihovih zajednica i njihovih kongregacija je već manje-više istražena. U Vojvodini reformacija nije zbijena na jedno mesto, već relativno raspršena. Pored toga, među reformisanim crkvenim oblastima u*

¹ Rector, Head of Department of Church History, Hungarian Adventist Theological College, Pecel, Hungary. E-mail: tibor@adventista.hu

Karpatском басену, Срpska reformisana hrišćanska crkva je i dalje jedna od najmanjih crkvenih opština sa oko dvanaest hiljada vernika. Ovo je bio južni bastion evropskog protestantizma, gde su čak i reformatori morali da vode ogromnu bitku sa protivnicima luteranske i kalvinističke doktrine, posebno protiv pravoslavne crkve. Uprkos poteškoćama, osnovane su mnoge reformisane crkve. Međutim, stotinak godina kasnije, u drugoj polovini 19. veka, reformisani vojvođanski ministri su već bili netolerantni prema pripadnicima novih protestantskih verskih pokreta. U njihovim krugovima jedva da je bilo izuzetaka. Članak ima za cilj da prikaže tadašnje prilike i stanje verskih sloboda u Vojvodini kroz razmišljanja jednog naprednog reformisanog ministra iz 19. veka. On to čini ukazujući na tešku situaciju istorijskih protestantskih crkava, ulogu, značaj i izazove unutrašnje misije uporedo sa širenjem neoprotestantskih trendova koji se brzo šire. Postavlja se pitanje kako odgovoran pastor može održavati osnovno teološko učenje svoje crkve dok je otvoren za usvajanje misionarskih metoda malih verskih zajednica koje su u to vreme klasifikovane kao sekte. Možemo li u ovoj otvorenosti otkriti neku vrstu ranog ekumenskog pristupa ili je situacija drugačija? Autork pokušava da odgovori na ova pitanja uz pomoć brojnih savremenih izvora, arhivske građe, novinskih članaka i zapisnika.

Кljučне речи: unutrašnja misija, slobodne crkvene zajednice, vasseljensko sveštenstvo, protestantski pijetizam, ekumenizam.

Introduction

In the second half of the 19th century, times were hard and troublesome for the Protestant churches and congregations of Central Europe. The churches in large towns had become partially abandoned and more or less regular churchgoers were motivated more by adherence to tradition than by personal, living faith (Bíró et al., 1949: 352). There were exceptions, of course, the overall picture, however, was not all rosy and the prospects of the accepted churches were not promising at all, either in the short term or in the longer run. It is not much of an exaggeration to say that Protestantism was facing a deep crisis in the mid-19th century, which undoubtedly facilitated the inflow of new religious ideas and, as a result, the emergence of new communities (Tonhaizer, 2020: 239). Several factors helped the rapid reception of thinking with a pietistic orientation. After the Austro-Hungarian Compromise² of 1867, the development of the region's economy showed consistent growth, quickly leading to the restructuring of the society. It also resulted in significantly increased social mobility and rapid urbanisation. Poverty-stricken masses moved from the world of villages and farms to towns, modern by comparison to rural areas in which they had dwelt, with factories, schools and healthcare institutions, and promising more secure livelihood. This

2 A two-centred dualist state, the Austro-Hungarian Monarchy was created based on a compromise. In addition to having the common king, Austria and Hungary were also connected by the joint ministries of foreign affairs, finance and war. In the state operating as a constitutional monarchy, both countries had independent, bicameral legislatures and their own competent government. The Austrian and Hungarian governments managed the internal politics of the two equal parts of the empire (public administration, justice, education, etc.) independently of each other.

trend, together with the high-sounding antireligious phrases of the left-wing political movements emerging about that time, quickly reshaped the traditional thinking of the working class that was growing more and more numerous. In parallel with cutting themselves off their roots, maybe not right away, but eventually their religious attitude began to wane, and there seemed very little that churches, lacking the necessary means, could do about it (Bucsay, 1985: 223). Of course, there was a significant number of those whose religious upbringing did not disappear without a trace, but they found their way more easily to small missionary communities – that moved their thoughts and provided moral, not dogmatic, answers to their questions – than to traditional churches. Of course, it is also true that, on political or religious grounds, Social Democratic movements and communities of a pietistic bent espoused, in part, similar views, where the former thus somehow gave a new momentum to the latter. Some of those included the principles of social justice, the pursuit of legal and economic equality, as well as freedom of religion. On the other hand, among the underlying reasons were biblical criticism, becoming more predominant in theological studies, rugged rationalism and, consequently, sermons becoming boring, and - last, but not least - stodgy and ossified ecclesial life (Fekete, 1993: 92–93). According to the contemporary and apt wording, ‘the people have become weary of dry speeches’ (Bíró et al., 1949: 364–365). It is not surprising that in one place Jenő Szigeti writes that the mid-19th century brought about the first wave of secularisation in the history of Hungarian Protestantism (Szigeti, 2004: 175–181). ‘In the 1880s, small Protestant, mainly Reformed peasant ecclesiastical communities were disappearing. Theological liberalism had won. House churches excluded from churches sought for and found support in Baptist congregations’, we read in Szigeti’s other study (Rajki & Szigeti, 2012: 96). By the late 19th century, house churches, as ‘the workshops of Protestant godliness’, had become more and more suspicious and less and less accepted organisations in the eye of official churches (Szigeti, 2009: 60).

In order to remedy the situation, inner (or home) missionary³ endeavours gained strength in several places within the Hungarian Reformed Church, which operated on the grounds of spirituality and could steer a fair number of former followers to the mother church (Czékus, 1858: 553–557). The news about the Reformation awakening traveled far (Révész, 1943). Not to underestimate the effectiveness of those endeavours, it must also be taken into account that, in addition to attempts related to inner mission, several free church communities with tolerated status

3 Internal mission: It was a spiritual renewal movement with a pietistic spirit that developed from the middle of the 19th century within the Reformed Church. Its main purpose was to counterbalance the rational, enlightened thinking found in the theology of the church, and then also in the congregations. The persistent adherence to the message of the Bible created base communities and drove many believers back to the Reformed Church. The movement was also suitable for presenting the spiritual values of traditional Protestantism to the members of the Free Church communities (Baptists, Nazarenes, Adventists).

(Gergely et al., 1997: 166) were developing in the Carpathian Basin, including the afore-mentioned Baptists (Mészáros, 1996), Nazarenes and, sometime later, Adventists. The spirituality and Puritan religious practice of those communities had an important influence on the life of the population, especially of the peasantry on the Hungarian Great Plain⁴ and in Vojvodina, the lower-middle class living in market towns, while it also impacted some Protestant pastors' thinking and pastoral service. József Szalay (Jozsef Szalay) Reformed minister in Zrenjanin was one of them.

The Formation of József Szalay's Vocation in Light of Inner Missionary Endeavours

József Szalay was born in Makó on 30 July 1855. He attended the first to fourth grade in a secondary school in his hometown, then pursued his secondary education in Bratislava in 1870. He began his tertiary theological studies in Budapest in 1874 and at the same time attended courses of the Faculty of Humanities. He was educated at the University of Edinburgh from 1878, from where he returned to his own country two years later. He became an assistant pastor in Pancevo in the summer of 1880 and was inaugurated as an ordinary pastor in Zrenjanin from December. Thanks to his studies in Scotland and his excellent English language skills, he had a good relationship with Alexander Moody Stuart (1809–1898), the head of the Scottish mission in Budapest (Kovács, 2006: 895–914), who gave extensive and exhaustive answers to Szalay's questions, highlighting the need for and urgency of inner mission.

Those were far from empty words, as Szalay took action and began to build a church and a parsonage almost from the beginning of his activity as a pastor in Zrenjanin, as is apparent from the relatively well-documented sources (*Debreczeni Protestáns Lap*, 1881: 283–284). Because of the lack of sufficient funds to cover the construction of the buildings, he began to actively raise funds in a somewhat unusual manner: he embarked on a series of tours to a number of Reformed congregations in the first half of the 1880s to draw his brothers' attention to the significance of the building project in Zrenjanin. Every penny raised was accounted for in the general assembly of the Vojvodina Diocese (*Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltára*, I.29, 61–70).

His first articles were published in *Szabad Egyház* [Free Church] and *Debreczeni Protestáns Lap* [Protestant Journal of Debrecen]. From 1885 to 1886, he was the editor of the latter journal. The journal *Keresztyén* [Christian] (1892–1899) was also published under his editorship, and then he got involved in the inner mission activities and, in fact, became, as the pastor of Zrenjanin, a prominent

4 A plain in the central part of the Carpathian Basin along the course of the Danube and Tisza rivers, divided into sandy areas, loess ridges and watercourses.

figure of the first period of the inner mission (Rajki & Szigeti, 2012: 117), as well as a widely renowned and respected leader of the awakening in the Southern Great Plain Region. He defined the spread of the gospel, i.e. the mission, as one of his most important pastoral activities and top priorities. In his view, as made clear in his articles, that was indisputably necessary, since the people living in the region were 'spiritually dead', and it was also highly questionable whether they would 'resurrect in the awakening springtime' (Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltára, I.29). He believed, and this was also agreed with Menyhért Lónyay elected to be the lay president of the Danubian Church District in 1871, that successful mission and renewal required education, development and appointment of devout pastors who did not see pastoral service as a mere livelihood (Protestáns Egyházi és Iskolai Lap, 1871: 741). He regarded the low number of ministers in the region, and farms left without pastoral presence and care as serious problems. In his opinion, effective inner mission could help alleviate those problems, in which (and in this he was also partly taking into account lessons learned from foreign examples) itinerant ministers or, in more archaic parlance, itinerant preachers would roam the region. Well, this is the point where we might ask ourselves some questions: Did Szalay remain on the ground of Reformed inner missionary endeavours or did he enter the uncharted waters of free churches? But even if he indeed remained in the bosom of the Reformed Church, a legitimate question may be raised: to what extent and in what fields the beliefs held and exercised by the communities of free churches influenced him.

Szalay's Relationship with Communities of Free Churches and Their Doctrines

Considering the articles written by him and other contemporary documents, József Szalay most likely had relationships with the leaders and members of various communities belonging to free churches. Putting it very simply, he showed ecumenical openness not only upwards and horizontally but also downwards at a time when such ideas were still very much advanced. It is safe to say that he was ahead of his time in that regard. Reverend Szalay's weekday Bible study often held in servants' quarters for wage-labourers - among whom land-stewards also appeared occasionally - became widely known. Not only Protestants but also members of other denominations and religious communities attended his Bible readings. There is no indication in the sources whether the religious affiliation of the participants of the Bible study was of concern to the minister, although most of the diocesan reports on those readings have survived (Tiszántúli Református Egyházkerület Levéltára, I.29). However, the minister taking up the case of inner mission got in touch with free church doctrines not so much through personal contacts, but more particularly through literature, by studying various publications of devotional literature.

He took an active part in the translation of some of them. Szalay enjoyed reading the Baptist Spurgeon's (1834–1892) sermons and, according to contemporary sources available, even used them in his own sermons, in the form of references (Szalay, 1902: 156–159). The only one who preceded him in this regard was the two-decade-older excellent expert translator and pastor, Kálmán Könyves Tóth (1837–1924), who was also influenced by the great English preacher's thoughts in productive ways. It would be an exaggeration to call it a strong long-term relationship, but the fact is that, among others, the Adventists of the period also knew of his work, as the Adventist Rottmayer family (Szilvási & Tonhaizer, 2017: 307). living in Cluj-Napoca were subscribers and avid readers of the journal *Keresztyén* [Christian] edited by the minister. The relationship was mutual since the article 'Közel-e a vég? [Is the end near?]' published in the June 1893 issue of the journal was translated into Hungarian by Mária Rottmayer.

Probably thanks to that relationship, Szalay established the First Hungarian Mission Society in 1894, but, before that, Ludwig Richard Conradi (1856–1939), Adventist missionary and pastor coordinating the European mission, had visited him in Zrenjanin and had a cordial discussion with him (Szilvási & Tonhaizer, 2017: 305–306). Szalay described the visit in his journal:

'Conradi, a missionary from Hamburg, as the secretary for the association distributing international religious writings, came to Nagybecskerek (Zrenjanin) and, after discoursing on the publication of Hungarian and Serbian religious documents with the editor of this journal and Bogdán Popovich, held an interpretation of the Scriptures in the Reformed pastor's house on the 19th of last month. After giving his discourse, Lay President Vécsey thanked Mr. Conradi for the courtesy of visiting Nagybecskerek (Zrenjanin) and giving a discourse' (*Keresztyén*, 1893: 16).

Due to that connection, he obtained a copy of the widely published and distributed 'Steps to Christ' written by Ellen Gould White (1827–1915), a well-known Adventist authoress, and was the first person to translate her work into Hungarian under the title 'Jézushoz vezető út' only two years after its original English edition (1894).⁵ Szalay also played an active part in the distribution of the printed work, which he described to its future readers as 'the doctrines of Christian living' (*Keresztyén*, 1894: 96).

However, he said more than that in the dedication, which is little known but all the more remarkable: 'I can say that I have never read a better work that would provide more exhaustive and clearer coverage of spiritual life and Christian living than this book. I highly recommend it. I wish to say to my fellow Christians that if they cannot afford it, they should sell their coats and buy the book because it is

5 Significant issues, including repentance, confession, knowledge of God, faith in Christ and growth in His grace, are discussed from a pietistic approach and from the viewpoint of practical Christianity in the book.

worth it. And I will send the book to those who do not have any coats to sell but wish to possess a copy of it free at the expense of the mission fund' (Keresztyén, 1894: 48).

It is safe to assume and can even be pointed out in certain cases that, in addition to the general ideas and practices of the inner mission of the Reformed Church, Szalay's views and versatile pastor work were also influenced by the above ideas of free churches. He recognised the Advent waiting preachers' education and training for providing basic medical knowledge. He stated his conviction that not only was that in harmony with the nature and message of the ministry of/serving Jesus that heals both body and soul but also was of great importance concerning the mission as the healing of the body makes the spirit more accessible (Szigeti, 64–72). He also recognised the effectiveness of the methods used by the communities for many years to increase the number of their members in his articles that examine the reasons for the remarkably rapid progress of the Baptist and, partly, Nazarene missions (Szalay, 1891: 65–66). Here we can mention, *inter alia*, the intention to extend the principle of priesthood of all believers discussed below. In his view, it was hardly the devil's work that ministers in the Reformed Church kept contacts with the heads of rapidly growing religious communities, and if there was anything worth considering after the example offered by these communities, his Church would better do so (Szigeti, 1976: 71–77). His articles caused quite a stir within the Reformed Church, which opened the door to true and false accusations against him. It should not surprise us, if we try to imagine that, understandably, the incredibly rapid spread of new religious movements stirred dislike and dread within the prominent representatives of the Church. The following words of Szalay's contemporary Sándor Nagy, a Reformed Church minister, echoed his contemporaries' dread that appeared to be legitimate but proved to be groundless from our modern perspective: 'Truly I say to you that the Hungary that was only debilitated, but could not have been broken, by the Tatar herd and Labanc [German loyal to emperor] mercenary troops [...] is going to be devastated by the Baptists and Nazarenes' (Nagy, 1881: 744–745).

Szalay's Loyalty to the Church in the Storm of Opposition

The majority of allegations against the minister of Zrenjanin came to light in the 1890s and the first years following the turn of the century. One of the gravest accusations against Szalay was that, like small religious communities, he as an ordained and thus responsible Reformed pastor allowed those who were not entitled or authorised to do so to serve from the Word of God. József Szalay denied it emphatically at the very beginning of the decade and expressed his indignation in the pages of the journal *Szabad Egyház* [Free Church]: 'We are blamed for spreading Baptism and Nazarenism by means of our activities. Even though there

are no such sects in our congregations and no one of the members of our Church has become one of them [...]’ (Szalay, 1891: 67–68). His strong protest proved to be ineffective, as, just two years later, József Tóth, a religion teacher in Oradea, accused the pastor of Zrenjanin of becoming a Baptist in secret in the journal *Debreczeni Protestáns Lap* [Protestant Journal of Debrecen], which Szalay repeatedly sought to refute in the journal he edited (Keresztyén, 1893: 67).

In the mid-1890s, József Hevesi, a Bible salesman, was one of the few people entrusted (Szigeti, 2005: 98–113), who conducted religious meetings with Reformed believers with Szalay’s alleged permission, where he preached publicly. The Reformed minister of Zrenjanin sought vigorously to deny by insisting that he absolutely had not authorised him to preach and just recommended him as a bookseller to the Bible Society of Scotland, but the situation is not so obvious according to the surviving written sources.⁶ After all, the position and injunction of the Church authority were in his favour. Although he could not clear himself of the accusation, it was proven that Hevesi had not declared anything contradicting the beliefs of the Reformed Church. In any case, it turned out that, like the members of free churches, József Szalay strongly sympathised with the biblical doctrine of the universal priesthood of all believers, also enunciated by Luther and Calvin (Fazakas, 2017: 384–386). József Szalay had to face almost the same situation a decade later, in June 1904, when he allowed Dr. Árpád Eördögh, a judge of the General Court, to preach publicly, who, on top of that, gave a Pentecostal sermon from the pulpit of the church in Zrenjanin (Eördögh, 1904: 86–88). Szalay was then accused, inter alia, of ‘openly propagating baptism’ (Keresztyén Evangélista, 1904: 86–88). Although Dean Lajos Domby warned him to refrain from doing such things in the future, Szalay was not banned or suspended.

Here, it is important to see that the excellent Reformed pastor never, in any way, turned against his own Church, despite the accusations against him. He did not formulate any doctrines that might have caused serious concerns for higher-ranking leaders and directing bodies of the Church. Like other enthusiastic supporters of the inner mission, he strongly advocated visiting families and especially the sick, holding meetings for worship at home, preparing and publication of high-quality literature evoking awakening, as well as ‘the siege of errors’ based on Dr. Aladár Szabó, a Reformed Church minister and a professor of the Reformed Theological Academy of Budapest (Kiss, n.d.: 404–405). He did not conceal - in fact, it was stressed in his writings - that he had to struggle a lot against the followers of various branches of free churches (Szalay, 1899: 464–465). There is no indication in his writings and records relating to him that he ever

6 As indicated in a letter of 11 May 1895 from Szalay to Gáborné Hegedűs, he sent Hevesi to Derecske for ‘prophesying’, giving him all relevant instructions. Szalay highly resented the non-fulfilment of the assignment.

left any room among Reformed believers for the immersion baptism practised by Baptists, Sabbath celebration of Adventists, or the Puritan morals of Nazarenes.

Conclusion

It is safe to say based on relevant research that József Szalay's thinking and service were influenced not only by the positive idea of the inner mission movement within the Reformed Church but also by the spirituality represented by free churches. Such a complex interplay of influencing factors reached the climax in an era when the Reformed Church was showing symptoms of crisis and was losing more and more active members. It is an undeniable fact according to the sources that Szalay adopted and applied several methods that had been adapted successfully and efficiently to the local contexts of Vojvodina by the communities of free churches formed as a result of foreign missionaries' activities. It is important to point out, however, that the pastor of Zrenjanin merely adopted methods, which did not imply, theological doubt about the doctrines of his Church, i.e. wavering. He was nevertheless critical with the noble intention to improve, but never offensive. He believed that the rapid spread of free church communities was due to the crisis of his own Church, and they had to fight for the survival of the Reformed congregations, which was indeed worth fighting for. He also believed that, in that fight, there was no shame in learning from others, in particular in matters of spirituality, determination and working methods. However, he remained faithful to the Reformed Church to the end of his life, despite the hostile and, mostly, unrighteous offenses against him, while he was showing curiosity, tolerance and ecumenical openness unknown at the time to those who tried to live their faith as outcasts. It is by no means an overstatement to say that József Szalay's ardent devotion and humanity that came from his deep faith in Christ - the memory of which is still living among the Reformed inhabitants of Zrenjanin - are a worthy example for the modern-day Christendom.

References

- Bereczky Lajos (ed.) (1996), „Krisztusért járva követségben” *Tanulmányok a magyar baptista misszió 150 éves történetéből* [‘We are Christ’s ambassadors’. *Studies from the 150-year history of the Hungarian Baptist mission*], Baptista Kiadó, Budapest.
- Bíró Sándor, Bucsay Mihály, Tóth Endre and Varga Zoltán (1949), *A magyar református egyház története* [History of the Hungarian Reformed Church], Kossuth, Budapest.
- Broadbent, E. H (n.d.), *Zarándok gyülekezet* [The Pilgrim Church], Evangéliumi Iratmisszió, Budapest.
- Bucsay Mihály (1985), *A protestantizmus története Magyarországon 1521-1945* [The history of Protestantism in Hungary 1521–1945], Gondolat, Budapest.
- Fazakas Sándor (ed.) (2017), *A protestáns etika kézikönyve* [Handbook of Protestant ethics], Luther–Kálvin, Budapest.

- Fekete Péter (1993), *Az egyház és a szekta [The church and the sect]*, Kálvin, Budapest.
- Gergely Jenő, Kardos József and Rottler Ferenc (1997), *Az egyházak Magyarországon [Churches in Hungary]*, Korona, Budapest.
- Kósa Lajos (ed.) (2006), *Reformátusok Budapesten 2. kötet. Tanulmányok a magyar főváros reformátusságáról [Calvinists in Budapest. Vol. 2. Studies on Calvinism in the Hungarian capital]*, Argumentum – ELTE BTK Művelődéstörténeti Tanszék, Budapest.
- Rajki Zoltán and Szigeti Jenő (2012), *Szabadegyházak története Magyarországon 1989-ig [The history of the Hungarian free churches before 1989]*, Gondolat, Budapest.
- Révész Imre (1943), *Egy fejezet a magyar református ébredés történetéből. A.N. Sommerville magyarországi körútja (1887-1888) [A chapter from the history of the Hungarian Reformed awakening. A. N. Sommerville's trip in Hungary (1887–1888)]*, Debrecen.
- S. Laczkovits Emőke and Mészáros Veronika (ed.) (2004), *Népi vallásosság a Kárpát-medencében [Popular piety in the Carpathian Basin] 6.*, Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, Veszprém.
- Szabó Aladár (1941), *Kegyelem által [Through grace]*, Gödöllő.
- Szalay József (1904), *Evangeliumi keresztyén tanítások I-II. k. [Christian gospel teachings, Vol. I–II]*, Nagybecskerek.
- Szalay József (1900) *Konfirmációi Káté – a Helvét Hitvallás alapján [Unitarian Catechism – on the basis of the Helvetic Confession]*, Gyula.
- Szigeti Jenő, *Az egészséges életmódra nevelés [Education for healthful living]*
- Szigeti Jenő (2009), *Egyházak egy világ végén [Churches at the end of a world]*, Advent Irodalmi Műhely, Budapest.
- Szilvási József and Tonhaizer Tibor (2017), *Az adventmozgalom története [The history of the advent movement]*, Adventista Teológiai Főiskola, Pécel.
- Tonhaizer Tibor (2020), *Magyar egyháztörténelem [Church history in Hungary]*, Advent – ATF, Budapest.
- White G. E. (1894), *Jézushoz vezető út [Steps to Jesus]*, Budapest.

Сергеј Викторович Трофимов¹
Мирко Благојевић²

УДК: 316.77:2-722.7
316.472.4:004.738.1
Прегледни научни рад
Примљен: 09.02.2024.
Прихваћен: 25.02.2024.

DOI: <https://doi.org/10.18485/rit.2024.22.41.5>

ИЗМЕЂУ СЛОБОДЕ САЈБЕР ПРОСТОРА И ЗАХТЕВА ЦРКВЕ: ПРИМЕРИ ИЗ НЕКИХ ЕВРОПСКИХ ДРУШТАВА

Сажетак: Пандемија SARS-CoV-2 вируса увела је озбиљна ограничења кретања и директне комуникације не само на међународном нивоу него и унутар појединачаних земаља, региона, градова, заједница и породица. У овом периоду многе религије, укључујући и оне чија руководства раније нису сматрала интернет важним подручјем верске активности, биле су силом прилика принуђене да га на један или други начин активно користе. То се дешавало како од стране религијских ауторитета и црвених власти тако и од стране обичних верника. Овладавање дискусионим могућностима друштвених мрежа, виртуелног присуства на богослужењима у многим градовима и земљама, генерално је утицало на вернике не само хришћанских деноминација већ и других религија. У рекордном року је на овај начин отворена „Пандорина кутија“ сајбер пространства кад је истовремено простор ван мреже био видно ограничен. Први пут за десетине векова постојања хришћанства у Европи, јавне верске активности против болести (као што је била куга нпр.) које су укључивале јавне молитве, литургију, литије и друге религијске обредне форме, световне власти су забрањивале поставивши такве јавне верске манифестације с оне стране делотворних мера против пандемије и експлицитно их именовале као препреке напорима да се спречи и лечи инфекција. Додуше, и сами напори власти често су били административни и политички пошто нису у потпуности били вођени научним, медицинским и сродним истраживањима. Истина, олакшавајуће околности тичу се изненадности појаве новог вируса и болести те недевољне истражености самог патогена.

Кључне речи: социологија религије, верска пракса, сајбер пространство, слобода савести.

BETWEEN THE FREEDOM OF CYBERSPACE AND THE DEMANDS OF THE CHURCH: EXAMPLES FROM SOME EUROPEAN SOCIETIES

Abstract: The SARS-CoV-2 virus pandemic has introduced severe restrictions on movement and direct communication not only internationally, but also within individual countries, regions, cities, communities, and families. In this period, many religions,

1 Московски државни универзитет М. В. Ломоносов, Факултет журналистике, Москва, Руска Федерација. Е-mail: troph@mail.ru

2 Институт друштвених наука, Београд. Е-mail: mblagojevic@idn.org.rs

including those whose leadership did not previously consider the Internet an important area of religious activity, were compelled by circumstances to actively use it, one way or another. This applied to both religious and church authorities, as well as ordinary believers. By utilizing the discussion possibilities of social networks, virtual presence at worship services in many cities and countries generally influenced believers not only of Christian denominations but also of other religions. In record time, the "Pandora's box" of cyberspace was this way opened, while at the same time, the offline space was visibly limited. For the first time in all the centuries of the existence of Christianity in Europe, public religious activities against diseases (such as the plague, for example), which included public prayers, liturgies, litanies, and other religious ritual forms, were prohibited by the secular authorities, who defined such public religious manifestations to be in collision with effective pandemic measures and explicitly named them as obstacles to the efforts to prevent and treat the infection. Admittedly, the efforts of the authorities themselves were often administrative and political since they were not fully guided by scientific, medical, and related research. The suddenness of the appearance of a new virus, as well as the insufficient research of the pathogen itself could be taken as mitigating circumstances.

Keywords: *sociology of religion, religious practice, cyberspace, freedom of conscience.*

Увод

Пандемија и услови изолације људи те органичења уведени због опасности од ширења САРС-КоВ-2 вируса, практично од 2019. до 2022. године, строго су ограничили кретање и директне контакте не само у међународним размерама него и унутар појединачних земаља, региона, градова и чак породица. Након престанка наведених органичења друштво се није могло вратити уобичајеном животу а промене које су се у међувремену десиле почињу се активно проучавати. Пандемија је пореметила уобичајени приступ традиционалним верским обредима и обичајима. Готово све верске заједнице у тим околностима биле су принуђене да поново изграде свој традиционални начин богослужења. Током овог периода многе верске организације, укључујући и оне чија верска хијарархија и верници нису интернет сматрали важном облашћу верских активности, биле су принуђене да на овај или онај начин почну активно да користе интернет у међусобној комуникацији. Дакле, не само да су га црквене власти користиле него по сопственој иницијативи и обични верници, мирјани. Све то заједно је довело до потпуно новог схватања улоге медија и друштвених мрежа у верском животу. Овладавање дискусионим могућностима друштвених мрежа и виртуелног присуства црквеним службама утицало је на паству многих не само хришћанских деноминација него и других религија.

Сајбер пространство и црква

У рекордном року је на овај начин отворена „Пандорина кутија“ сајбер пространства кад је истовремено простор ван мреже био видно ограничен.

Први пут за десетине векова постојања хришћанства у Европи, јавне верске активности против болести (као што је куга нпр. била) које су укључивале јавне молитве, литургију, литије и друге религијске обредне форме, световне власти су забрањивале поставивши такве јавне верске манифестације с оне стране делотворних мера против пандемије и експлицитно их именовале као препреке напорима да се спречи и лечи инфекција. Додуше, и сами напори власти често су били административни и политички пошто нису у потпуности били вођени научним, медицинским и сродним истраживањима. Истина, олакшавајуће околности тичу се изненадности појаве новог вируса и болести те недевољне истражености самог патогена.

По чему се друштвене мреже разликују од других средстава комуникације? Од „старих“ медија, друштвене мреже се разликују по томе што је њихова публика агилнија и интерактивна у процесу комуникације. Корисници мреже су и сами произвођачи садржаја а не само потрошачи као што је то случај са традиционалним медијима. Платформе друштвених мрежа отвориле су могућност да се сопствени живот, знање, радости и туге поделе са другим људима. Са друге стране, са друштвеним мрежама граница између јавног и приватног постаје све мање јасна а многе на овај начин успостављене везе могу заменити праве и непосредне односе између људи. Поврх тога, средства за верификацију тачности информација на мрежама, као нова особеност, значајно се разликују од оних познатих у off-line свету.

Друштвене мреже и нове технологије стварају нове изазове за људску културу док трансформишу личне односе међајући самим тим породичне и укупне друштвене односе. Римокатолички јерарси су нпр. скренули пажњу не само на позитивну страну употребе нових технологија него и на извесне опасности. Тако је папа Бенедикт XVI (Benedikt XVI) приметио да данас поменута савремена средства масовних информација, која су саставни и неодвојиви дао живота, нарочито младих људи, могу бити истовремено од помоћи али и препрека комуникацији унутар и између породица. Средства масовних информација могу постати сметња кад се њима избегава слушање других и сваки физички контакт са другима и кад испуњавају сваки наш минут потребне тишине и одмора (Бенедикт XVI, 2012).

Како истиче Стиг Хјарвард (Stig Hjarvard), медији су до краја XX века постали аутономна институција са посебним начином функционисања, односно медијском логиком којој су друге институције биле принуђене да се прилагоде међајући норме и методе деловања (Hjarvard, 2008:105). Оне постају зависне од медија пошто медији формирају презентације њихових делатности. У тој ситуацији друштвене институције све више наступају као добављачи сирових информација које затим медији користе и међају у складу са својим циљевима (Hjarvard, 2012:21-44). Упоредо са медиатизацијом културе

и политике, Хјарвард разматра и медијатизацију верских институција. Он нагашава да се медијатизација религије управо односи на одређене начине на које се верске заједнице, обредне праксе и религијска веровања мењају услед све већег утицаја медија како унутар тако и изван саме институције религије (Hjarvard, 2012:26).

Важну допуну разумевању разматраног проблема можемо наћи у теорији медијације директора *Центра за истраживање религије, медија и културе*, професора Универзитета Колорадо у Боулдеру, Стјуарта Хувера (Stewart M. Hoover) који наглашава да се у савременом друштву медији могу разматрати као друштвене праксе у сфери медијске продукције и потрошње укључујући и религијску област (Hoover, 2006:21). Пошто су медији интегрисани у друштво, показује се да је суштински немогуће раздвојити медијско и немедијско формирање религијског значења. Различите медијске праксе су, с једне стране, уграђене у свакодневни живот верника, а са друге стране се јављају као наставак постојећих „off-line“ верских пракси (Hoover, Clark, 2002:67). Такође, торија Стјуарта Хувера може бити корисна за анализу медијских ритуала.

Последњих година започето је у руској социологији религије активно истраживање верских медијских комуникација. Можемо навести неколико радова као парагидматичне примере: Бадмациренов (Бадмацыренов, 2021) истражује дигитални свет руског будизма, Островскаја (Островская, 2021; 2020; 2019; 2024) је своје радове посветила употреби дигиталних медија у православљу и јудаизму а Гришева и Бусигин су се бавили особеностима функционисања интернет комуникације у православној парохији (*Гришева, Бусыгин, 2020*).

У условима самоизолације и ограничења наметнутих у разним државама због претњи ширења пандемије КОВИД 19 вируса, верници су нашироко почели да користе сајбер простор не само за парохијска саопштења и кратке катехетске информације, као што то био случај раније. Дневни преноси богослужења почели су да се емитију on-line, међу верницима се развијала бурна дискусија о практичним и теолошким питањима, одржавани су молитвени скупови уз учешће као и без учешћа и контроле свештенства. При томе различите заједнице верника нису биле јединствене у разумевању сушине on-line молитве и литургијске праксе. Хришћанске конфесије као и друге религије различито су тумачиле ефикасност молитве у таквим условима пре свега у вези са сопственим и већ постојећим off-line праксама. Тако је нпр. римокатолички архиепископ – митрополит надбискупије Мајке Божије из центра Москве, Павел Пеџци (Paolo Pezzi) свакодневно комуницирао са својом паством на друштвеним мрежама дајући им упутства и свој благослов. По завршетку пандемије, ова пракса је до данас настављена недељом и празницима.

Истовремено се указала прилика да се постојеће праксе преиспитују у супротности са теолошким учењем. Могућност да се молитве и благослови преносе преко интернета изазвала је код верника извесна размишљања. Више пута су тако у парохијским групама и форумима католика и православних хришћана постављана питања о томе да ли би било могуће да се испред монитора постави хлеб и вино који би током емитоване молитве преко интернета транспустанцијацијом постали Тело и Крв Исусова и тако били погодан облик за причешће верника „на даљину“. Свештенослужитељи су давали категоричне одговоре који су били у складу са учењем цркве. Ово свакако није једино питање које захтева посвећивање велике пажње пастора али и других истраживача, међу њима и социолога.

Имајући у виду да се слична ситуација може видети и у другим земљама, кардинал-префект Конгрегације за богослужења и сакраменте, Роберт Сара (Robert Sarah) објавио је у једном тексту своје размишљање у којем је обратио пажњу на само поимање евхаристије и тренутном стању у Римокатоличкој цркви. Он је позвао на опрез истичући да би вишеструко умножавање преноса светих миса могло да истакне управо логику позоришног (телевизијског) спектакла, излива људских емоција, маскирајући литургијску суштину сакраментa. Папа Фрања (Papa Francesco) је позвао свештенике да не постану „шоумени, мајстори спектакла“ већ је указао на тајну „Бога који је дошао у телу, не ради задовољства импресионирања и спектакла, већ да са нама подели пуноћу свог живота“ (Сара, 2020).

Друштвене мреже и народна традиција

Верничко развијање друштвених механизма сајбер пространства, као што је уосталом било и сложено развијање пасторалне делатности почетком XIX века, показују сличности са већ познатим дешавањима из прошлих векова. Притом, обраћање пажње на народну традицију игра веома важну улогу – „ми смо то увек радили у сличним случајевима“. Ово је омогућавало да се организује животни простор и комуникација, сценарији понашања за разне случајеве и у одређеној мери објашњење узрочно-последичних везе у свету, наравно не нужно у контексту природно-научног објашњења. У руском свакодневном животу то су примери када се огледала у кући окрећу наопако кад неко умре, када се на венчању разбије чаша, када се током грмљавине пали свећа или када су у питању студентске суперстиције током испитног рока. Јасно, схватамо да смо данас, удаљавајући се од сељачко-аграрног начина живота, изгубили значајан део таквих некада сталних и свакодневних радњи без којих се не би ниједан сељак усудио да почне да оре или жање. У савременом свету налазимо само далеке одјеке оних пракси које су

испуњавале свет наших предака и то пре само једног века осмишљавајући га одређеном логиком и разумевањем ствари у њему.

Неке области живота традиционално су биле обухваћене „двоструким обредима“ – институционализованим, службеним и народним: тако је нпр. рођење детета у сељачкој кући, иако обухваћено обавезним крштењем у цркви, било, у даљој борби за добробит и здравље детета, подвгнуто обичајима и „мерама“ провереним животом генерација сеоског одрастања а које су свештеници са институционалне тачке гледишта одбацивали као препоручено обредно понашање у сеоском животу. Социолошким речником, свештеници који су у тој ситуацији били „аутсајдери“, таква народна обредна понашања су сматрали предрасудама. Међутим, када је тек рођено дете требало заштити од урока, болести и других недаћа – мајке и старије жене у породици („инсајдери“ како бисмо данас рекли) прибегавале су знамењима и ритуалима сачуваним из далеке паганске прошлости. Не одједном већ постепено се само крштење почело доживљавати као једна од ових ефикасних мера заштите.

Упркос развоју индивидуализма у савременом западноевропском друштву, људи углавном о питањима вере разговарају међу собом, са рођацима и познаницима, тј. са „инсајдерима“ и прилично ретко се обраћају за помоћ свештеницима који најчешће остају „аутсајдери“ у свакодневном животу чак и у руралним срединама. Свештеников доктринаран одговор на решење проблема верника и људи у средини у којој он делује, подлеже сумњи верника уколико се не уклапа у њихов начин резоновања.

Религијска веровања и секуларизам

У савременом урбанизованом свету, парадоксално, религијска веровања су постала феномен који је веома подложен индивидуализму. Законодавство секуларних држава дозвољава свакоме да бира веру или да не исповеда ниједну. Међутим, испоставило се да је у савременом западноевропском друштву, чак и ова слободно изабрана религија подложна даљем избору само одређених компоненти религије. Секуларност друштва води ситуацији у којој нико нема право да некоме намеће одређене религиозне погледе али са друге стране свакодневна заузетост људи уз мноштво извора који управо препоручују одређене погледе, доводи појединца до усвајања фрагмента религиозних погледа. Француска социолошкиња, Данијеле Ервје Леже (Danièle Hervieu-Léger), назвала је то „бриколажом“ (нешто што је између „рукотворине“ и „ручног рада“) што се у америчкој социологији назива „пачворк“ (patchwork) религијом. Испоставља се у том случају да су религиозне представе наших савременика блиске широком спектру религијских

извора и учења укључујући и она која могу бити у супротности са хришћанством и другим религијама за које појединци верују да их исповедају.

Н. Амерман (N. Ammerman) показује да људи у плуралистичком друштву бирају сопствену религију или мешају елементе различитих религијских традиција али тиме нису ништа мање религиозни од оних који се придржавају једне „догматски верификоване“ верске традиције. Појединци данас самостално конструишу своју друштвену стварност од доступних елемената културе чији се број стално шири што важи и за сферу религије. По мишљењу Амермана, могућност и реализација оваквог индивидуалног избора поменутих елемената не слаби обавезно присуство и утицај религије и духовних фактора на живот појединца и друштва у целини мада истовремено приметно слаби ауторитет традиционалних институционализованих верских организација што може да разочара многе присталице ових традиција (Ammerman, 2007:8). У контексту све мањег броја редовних верника, све је већи број људи који, иако признају да не испуњавају у потпуности захтеве своје вере, себе ипак дефинишу као вернике. Њихова самоидентификација ствара проблеме истраживачима и њиховим критичарима али истовремено добро маркира промене које су се дешавале на религијском пољу у последњих пола века.

У књизи „Ходочасник и преобраћење“ Данијеле Ервје-Леже, након Жан Пол Вилема (J.-P. Willaime) даје типологију начина потврђивања вере. Режим конститутивног потврђивања вере поверава верским властима бригу о ставовима и праксама присталица. У католицизму (као уосталом и у православљу) где преовладава верска моћ ритуалног конститутивног типа, односно институционални духовни утицај, ту функцију обавља епископ у име Цркве. У протестантизму у коме се намеће идеолошки конститутивни модел моћи, прва улога у релуглисању вере лежи на теологу. У начину општег потврђивања вере, група као таква је та која легитимише истинитост веровања и праксе. У овом случају дакле, само кохерентност понашања сваког члана у смислу норми, циљева и комуникације које дефинише група, представља главни критеријум заједничке истине. Истовремено, принципијелна једнакост унутар групе не значи да се у њој не може појавити лидер. У међусобном потврђивању вере једини критеријум истине настаје управо у интерсубјективном поређењу поузданости индивидуалног трагања. Међутим, ниједан спољни ауторитет – ни институција ни заједница – не може наредити појединцу да верује у целу истину. У самопотврђивању нестаје сваки ауторитет осим самог појединца. Само у себи, у субјективној уверености поседовања истине, појединац може наћи потврду своје вере (Hervieu-Léger, 1999).

Табеларно то би изгледало овако:

<i>Модус потврђивања вере</i>	<i>Институција потврђивања</i>	<i>Критеријум потврђивања</i>
Оснивач	Квалификована власт оснивача	усклађеност
Општи	група као таква	заједница
Узајамни	други (alter)	поузданост
Самопотврђивање	појединац	субјективна увереност

Медијска комуникација на интернету погодује развоју управо „узајмног“ типа потврђивања вере. Истовремено, стимулише и бриколаж који укључује широк спектар друштвених појава у произвођењу религиозних осећања и формирању религијских идеја. Езотеричне идеје су помешане са симболима традиционалних религија извучених из њиховог контекста. На веровања и религијске идеје утиче шири скуп фактора него у претходном времену. У њих нису укључене само верске доктрине и стабилна верска локална веровања него и медији, мода, популарна тумачења научних теорија и чак идеје за нове обредне форме.

Избор потрошача није ограничен само на куповину, већ се протеже на образовање, здравствену заштиту, политику и чак на религију. Лајон сматра да су људи данас „слободни да бирају“ а култура као тржиште може да нас претвори пре у потрошаче него у грађане (Lyon 2000:12). Човек постмодерне епохе више се не слаже са тим кад му се каже у шта да верује и како да поступа чак и у случају прихватања верског учења које би требало да се одликује целовитошћу и јединством.

Још један парадокс садашње ситуације јесте чињеница да ограничења у сфери верске комуникације не уводе верски ауторитети (уобичајено у претходним вековима а што је и очигледан стереотип наше свакодневне перцепције) већ правила друштвених мрежа која следе световно законодавство и захтеве. То је приметно и Јирген Хабермас (Jürgen Habermas) у својој анализи догађаја од 11. септембра 2001.

Хабермас примећује да је секуларно друштво својим грађанима поставило захтев за нерелигијским решењима питања у јавној сфери а који је у суштини био асиметричан. Верници су били приморани да „свој идентитет поделе на јавну и приватну сферу“ како би „превели своја верска уверења на секуларни језик“. У Западноевропском друштву то је био дуг процес у коме су се и верници и неверници прилагодили таквој ситуацији. Та флуидна граница између секуларних и верских основа схвата се као задатак кооперације која захтева од обе стране да препознају перспективе сваке од

них. Међутим, контрадикција настаје онда кад у обзир узмемо понашање људи из исламског света јер у овим друштвима граница између секуларног и верског не да није повучена, не постоји демаркација, већ се напротив ни не подразумева. Стога су муслимани, нашавши се у европским секуларним друштвима, одбијали да поделе свој идентитет као што се то вековима дешавало са европским хришћанима и Јеврејима (Хабермас, 2002).

Асиметрија захтева за секуларношћу у понашању верника довела је до тога да су друштвене мреже од својих корисника захтевале да сакрију своје верске титуле на профилима, нису дозвољавале дебате о верским темама под изговором нарушавања правила на мрежи, модерирале су цитате из религијске литературе итд. Због тога није било омогућено да се више пажње посвети објавама људи са великим ауторитетом у познавању верских учења.

Закључак

Сумирајући оно што је до сада написано, можемо закључити да је текући развој сајбер пространства изузетно сложен али занимљив процес. Религија као важна друштвена институција сигурно налази своје место у дигиталном простору. Сликвито речено, налазећи се између слободног сајбер пространства и захтева цркава у (пост)секулараном свету, верници морају да науче да воде дијалог у новом комуникационом простору и да пронађу ефикасне методе за проверу тачности доктринарних истина. При томе, социолози религије треба да прилагоде своје истраживачке алате за проучавање нове стварности.

Литература

- Ammerman, N. (2007). Observing Modern Religious Lives. In N. Ammerman (Ed.) *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives* (P. 3-20). Oxford University Press.
- Бадмацыренов, Т.Б. (2021). Российский цифровой буддизм: между традицией и новой нормальностью. В *Религия и медиа: новая нормальность: Тезисы докладов Всероссийской (национальной) научной конференции с международным участием* (Москва, 9–10 декабря 2021 г.) – С. 18-19.
- Бенедикт XVI. (2012). *Послание ко Всемирному дню связи 2012 г.*
- Giordan, G. (2012). Cifrovaja religioznaja komunikacija i novyj religioznyj jazyk vo vremja social'nogo distancirovanija. V *Religija i media: novaja normal'nost'*: Tezisy dokladov Vserossijskoj (nacional'noj) nauchnoj konferencii s mezhdunarodnym uchastiem (Moscow, 9–10 dekabrja 2021 g. – P. 17.).
- Гришаева, Е. И., Бусыгин, А. Г. (2020). Интернет в православном приходе: особенности взаимодействия православных пользователей с интернет-технологиями. В *Научный результат. Социология и управление*. Т. 6, N 1. С. 3–15.
- Джордан, Дж. (2021). Цифровая религиозная коммуникация и новый религиозный язык во время социального дистанцирования. В *Религия и медиа: новая нормальность: Тезисы докладов Всероссийской (национальной) научной конференции с международным участием* (Москва, 9–10 декабря 2021 г.) – С. 17.

- Lyon, D. (2000). *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Time* (P. 62-66). Cambridge Polity Press.
- Островская, Е.А. (2019). Цифровизация православных ритуалов и практик: методология и направления исследования. В *Религия и Коммуникация: материалы VI Международной научно-практической конференции*, Минск, 18–20 апреля 2019 г. – Минск, Ковчег, 2019. – С – 154-162.
- Островская, Е.А. (2020). Медиапрактики русскоязычных ортодоксальных евреев: женские группы и раввинские блоги в Facebook и Instagram. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 38(2):263–292.
- Островская, Е.А. (2021). Миссия выполнима: православные батюшки-блогеры. *Религия и медиа: новая нормальность: В Тезисы докладов Всероссийской (национальной) научной конференции с международным участием* (Москва, 9–10 декабря 2021 г.) – С. 20-25.
- Островская, Е.А. (2023). Институциональный подход социологического изучения медиатизации: концептуальные составляющие и примеры исследований. *Медиалингвистика*, 10(4): 598–620.
- Сара, Кардинал Робер. (2020). Вирус, вера и страдания: „Будьте осторожны, чтобы не превратить Мессу в спектакль“ [[Электронный ресурс], *Блог Una Voce Russia*: [веб-сайт]. URL: http://blog.unavoce.ru/2020/05/sarah.html?m=1&fbclid=IwAR2nGFftL_ocdPBQPoz2dETumlqL5Ju9xYOwSBHXfcE8qEYCmdYtXwDAHLY] – (оригинальная публикация: Sarah card.le Robert. Il virus, la fede e la sofferenza. “Attenti a non trasformare la messa in uno spettacolo” 07 maggio 2020 [[Электронный ресурс] // Il Fede: [веб-сайт]. URL: <https://www.ilfoglio.it/chiesa/2020/05/07/news/il-virus-la-fede-e-la-sofferenza-attenti-a-non-trasformare-la-messa-in-uno-spettacolo-317043>]
- Хабермас, Юрген. (2002). *Будущее человеческой природы*. Москва, Издательство „Весь Мир“.
- Hervieu-Léger, D. (1999). *Le pèlerin et converti. La religion en mouvement*. Paris: Flammarion.
- Hjarvard, S. (2008). The Mediatization of Society. A Theory of the Media as Agents of Social and Cultural Change. *Nordicom Review* 29(2):105.
- Hjarvard, S. (2012). Three Forms of Mediatized Religion: Changing the Public Face of Religion. In S. Hjarvard and M. Lövheim (Eds.) *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives* (21-44). Göteborg: Nordicom.
- Hoover, S.M. (2006). *Religion in the Media Age*. London; New York: Routledge.
- Hoover, S.M. and Clark, L.S. (2002). Practicing Religion in the Age of the Media: Explorations in Media. *Religion, and Culture*. New York: Columbia University Press.

УТИЦАЈ РЕЛИГИЈЕ НА ДРУШТВЕНО ЕКОНОМСКИ РАЗВОЈ: РЕЛИГИОЗНА УВЕРЕЊА И ТРЖИШНА ЕКОНОМИЈА²

Сажетак: *Постоје државе са државном религијом као и конфесионално плуралистичке државе. Религије упућује на правила и вредности које треба поштовати. Предмет овог рада су религиозна уверења, друштвене вредности, као и њихов утицај на начин привређивања и пословну културу. Један број најразвијенијих земаља, формирајући радну средину која подстиче тачност и прецизност на религиозним постулатима, створио је услове за развој економије и друштва. Религија је део меке моћи једне државе, и свеукупно треба да подстиче мир. У раду је коришћена дедуктивна истраживачка метода, нарочито за истраживања које се односе на Немачку, Јапан и меку моћ. Коришћена је и индуктивна истраживачка метода, захваљујући којој се дошло до најважнијих закључака и резултата. Након упоређивања пословних карактеристика Немачке и Јапана, дошло се до закључка да им је заједничка дисциплина на раду, посвећеност послу, прецизност и тачност, саосећање, интегритет и поштење. Такође заједничка им је брига за целокупни друштвени живот и одговорност према планети земљи. Циљ овог научног рада је да се прикаже утицај религије на економско понашање у тржишној економији. Рад указује на то да религија утиче на обликовање међународних економских односа и да у 21. веку игра велику улогу.*

Кључне речи: *религија, религиозна уверења, друштвене вредности, тржишна економија, начин привређивања*

INFLUENCE OF RELIGION ON SOCIO-ECONOMIC DEVELOPMENT: RELIGIOUS BELIEFS AND MARKET ECONOMY

Abstract: *There are states with a state religion as well as confessionally pluralistic states. Religions refers to the rules and values that should be respected. The subject of this scientific work is religious beliefs, social values, as well as their influence on the way of doing business and business culture. A number of the most developed countries, forming a working environment that encourages accuracy and precision on religious postulates, created the conditions for the development of economy and society. Religion is part of the*

1 Виши научни сарадник, Институт друштвених наука, Центар за економска истраживања, Београд (Србија). Е-mail: mmaksimovic@idn.org.rs

2 Овај рад је написан у оквиру Програма истраживања Института друштвених наука за 2024. годину који подржава Министарство за науку, технолошки развој и иновације Републике Србије.

soft power of a state, and overall it should promote peace. The paper used a deductive research method, for research related to Germany, Japan and soft power. An inductive research method was also used, thanks to which the most important conclusions and results were reached. After comparing the business characteristics of Germany and Japan, it was concluded that they have in common discipline at work, dedication to work, precision and accuracy, compassion, integrity and honesty. They also share a common concern for the entire social life and responsibility towards the planet Earth. Religion is part of the soft power of a state, and as such it should promote peace. The aim of this scientific paper is to show the influence of religion on economic behavior in a market economy. The paper indicates that religion influences the shaping of international economic relations and that it plays a major role in the 21st century.

Keywords: religion, religious beliefs, social values, market economy, way of doing business

1. Увод

Религија има велики значај у једном друштву, при томе она не искључује значај државе, а потом и науке, и других друштвених појава. Посматрано кроз историју, у оквиру државе, религија је играла активну улогу у обликовању друштва. Свака религија уређује природу односа првенствено човека са Богом, истовремено регулише односе између људи који припадају истој религији, али и изван ње. Ти односи, вредности и правила између људи обликовани су у религиозне вредности. Међутим, савремена истраживања су показала да су најстабилније и непроменљиве вредности које су повезане са појмовима као што су живот, истина и добро, а то су Бог (божански), љубав, вера, нада, милосрђе, саосећање, праштање и морал. Тако су, религиозне вредности део и друштвених правила и норми понашања (Bobureva et al., 2019). Међутим, мора се рећи да однос између религије и друштвених вредности није ни мало једноставан, али свакако није добро изједначавати религију са неким скупом вредности, јер ту не постоји интеракција религиозног веровања и дуготрајне припадности. Религија утиче на формирање осећаја припадности, емоционалне сигурности, духовне и материјалне подршке, помаже појединцима да се носе са неизвесностима, мржњом, а може бити и водич кроз друштвене промене, односно еволуцију социјалних образаца, деловања и интеракција³ (Wachukwu, 2021).

Постоје земље у којима су верске вредности уткане у пословну културу и радну етику. То су на пример, Немачка и Јапан. Немачка је своју пословну културу и радну етику заснивала на етици протестантизма. Јапанска пословна култура је под утицајем религиозних вредности зена. У јапанском случају, породична правила су пресликана у контекст предузећа, где влада

3 У том контексту она шири нове информације о образовању, медицини, организацији тржишта и живота уопште.

иста хијерархијска шема, а директор компаније поштован је исто као најстарији члан породице. Тако, прегледом литературе, издвојио се Вебер (Weber, 1989) који истиче како је протестантска етика корисна за утемељење духа капитализма. Затим, Бобирева и други (Bobyreva et all., 2019) говоре о доприносу религијских вредности у савременом друштву и његовој трансформацији. И најпоследње, Вакукву (Wachukvu, 2021) пише о утицају религије на развој друштвених вредности.

Надаље, увиђајући значај религија и религијских уверења, а наслућујући промене у геополитичкој подели света и надолазећем геоекономском положају појединих земаља у 21. веку, као и предвиђајући могућност ратних сукоба, Уједињене нације (УН) су почеле да играју активну улогу по питању религије. Оне су још 1981. године усвојиле Декларацију о елиминисању свих облика нетолеранције и дискриминације на основу вере или уверења⁴. Након ове Декларације, уследила је 2001. године, Универзална декларација УНЕСКО-а о културним различитостима (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization [UNESCO], 2001). Следећа важан акт био је документ „Култура је важна“ (2004), и значио је културно сензитиван приступ и рад са заједницама и организацијама који се заснива на вери. У склопу ње, важни су инклузија, религија, култура, информација и развој знања, учење из добре праксе (United Nations Population Fund [UNFPA], 2004). Увиђајући пораст неповерења између људи различитих религија и култура, али и коришћење културних и верских разлика за подстицање и оправдање сукоба Генерална скупштина Уједињених Нација (УН) је 2007. године, усвојила дијалог под називом Међурелигијско и интеркултурално разумевање за сарадњу и мир познат као Резолуција 61/221⁵ (United Nations [UN], 2007b). Чинило се да је више него икада потребан међурелигијски дијалог као помоћ за очување мира у свету (Knitter, 2010)⁶. Али, културна ограничења у којима се поједине религије одржавају, доприноси да се понекад политички

4 Четири века је прошло од доношења ове декларације о верској слободи, поставља се питање њеног остварења, јер велики део човечанства у свету има ограничења у спровођењу верских правила (примедба ауторке).

5 Циљ доношења ових аката је унапређење међурелигијског и интеркултуралног разумевања, као и чвршћа сарадња на јачању толеранције и разумевања, као и спречавање злоупотребе верских осећања и лојалности. Верска слобода мора да се признаје, чува и негује, како би верници широм света могли да испоље своја религијска уверења (United Nations [UN], 2007b).

6 Овај дијалог на високом нивоу о међурелигијској и међукултурној сарадњи залаже се за унапређење толеранције, и поштовања слободе вероисповести или религиозних уверења и културне различитости. У извештају је константовано, да ако религије нису део решења, оне ће и даље бити део проблема. Изражена је бојазан, да ако не буде мира међу религијама, неће бити мира ни међу народима, и зато је потребан међурелигијски дијалог. Став УН је да одбрана слободе вероисповести и религијских уверења заправо јесу основно људско право на коме се темеље мир и правда.

лидери поиграју верским идентитетом (манипулишу), што може довести до сукоба⁷ (United Nations [UN], 2007a).

У Републици Србији, односе међу верским заједницама регулише Закон о Црквама и верским заједницама (2006). У складу са Уставом Републике Србије, у основним одредбама, гарантује сваком право на слободу савести и вероисповести, затим, истиче забрану верске дискриминације (Чл. 1, 2 и 3). То подразумева слободу веровања и исповедања; слободу да се задржи или промени вероисповест или верско уверење; слободу да се појединачно или у заједници са другима, јавно или приватно, учествује у богослужењу и обављању верских обреда; слободу да се развија и унапређује верска просвета и култура. При томе, нико не може бити узнемираван, дискриминисан или привилегован због својих верских уверења, припадања или неприпадања верској заједници, или некоришћења зајемчених верских слобода и права. Такође, верска слобода не може да се користи тако да угрожава право на живот, право на здравље, права деце, право на лични и породични интегритет и право на имовину. Овај закон прописује да се не сме подстицати верска нетрпељивост. Надаље, у одељку о правном положају цркава и верских заједница, прописује аутономију и верске слободе. Садржи и одредбе о културној и образовној делатности цркве, односно одредбе о цркви као носиоцу и заштитнику сакралног наслеђа и културних добара (Чл. 41,42,43 и 44). Из овога се јасно види да закон настоји да обухвати све аспекте црквеног деловања.

2. Значај верских уверења и друштвених вредности

Религија је једна од најстаријих друштвених институција, и у најширем смислу има додирне тачке са готово сваком сфером културе и друштва, и значајно доприноси развоју и обликовању друштвених вредности. Стога се верске вредности могу дефинисати као „принципи”, „закони”, „ставови”, „заповести”. Дакле, религија обогађује живот људског бића, његов квалитет, и усмерава активности човека током друштвене интеракције, поштујући друштвене вредности кроз етички кодекс, правила, ритуале и унапређује његову самосвест. С културне тачке гледишта, религија може утицати на догму, обрасце бракова и васпитања деце, дакле утицати на културно понашање становништва једне земље. Тиме религија држи друштво „на окупу“ и јача друштвену кохезију. То се постиже кроз верске церемоније, јер се њима људи подсећају да имају заједничку историју, идентитет, традицију, обичаје, а све у сврху добробити за појединца и друштво (Wachukwu, 2021).

⁷ Тако је Самјуел Ханингтон (*Samuel Huntington*, 1993) пишући о сукобу цивилизација (култура), заправо дошао до тога да се говори о сукобу религија.

У контексту тога су:

1. Верска уверења или религијске вредности – која обликују одређени модел људског понашања, а крајњи циљ је прихватљиво и пожељно понашање са друштвеног и личног гледишта, у односу на неки други начин понашања. Не формирају се брзо, и не мењају се брзо. Код формирања верских вредности, прво се формира идеал вредности, шта су то пожељне вредности, онда се јавља мотив вредности, то је она покретачка снага која доводи до развоја вредности. Затим се формира читав систем вредности захваљујући којем је појединац у стању да се уклапа у једну друштвену и религиозну средину, и да процењује себе и друге. С друге стране, такав систем мора да буде прихватљив за појединца. Из тих разлога вредности утичу на: формирање интересовања мотива и циљева, делују као регулатори и критеријуми за понашање људи, вредности дају смисао животу, и имају улогу инструмента прилагођавања појединца у међуљудским и међугрупним односима, посебно верским. Битно је истаћи да су религиозне вредности присутне на три нивоа, и то на индивидуалном нивоу, нивоу заједнице и нивоу формалне религиозне институције. Ови нивои су међусобно испреплетани, и делују у социокултурном и економско-еколошком контексту којем припадају (Wachukwu, 2021). За вернике су веома значајни „љубав према Господу“, или „љубав према другој особи“, односно љубав као део религиозних хришћанског контекста - брига за децу и старије људе, породицу. Томе се додаје и листа вредности која је битна за савремено друштво, а то су правда, слобода, солидарност, саборност, жртвовање, патриотизам, доброта и људско достојанство. Свака религија регулише односе међу људима тако што упућује на дијалог, разумевање и емпатичност, одмереност, доследност сопственим схватањима и опредељењима, хуманост, али неизоставно и одговорност за промене, што је значајно за верски и друштвени дијалог (Umeokafor & Windapo, 2019). Утицај религијских уверења на друштво је велики. Религију одликује одређен систем понашања који се понавља, чинећи тако њену праксу, одликују је верски морални ставови, погледи на свет, текстови у виду молитава и проповеди, света места (светилишта), испољава се кроз симболе (на пример: крст, полумесец), а она има и институционални карактер. Верске праксе укључују, у хришћанству на пример, литургије, погребне и брачне ритуале, музику, али и молитве и свете списе. Утемељење у овим симболима и праксама даје смисао живота верницима. Религиозна веровања се преносе више векова са појединца на појединца, као и пракса кроз црквене институције (Wachukwu, 2021).

2. Друштвене вредности – су важеће вредности у једном друштву које одређују понашање у међуљудским односима. „Друштвене вредности су морална уверења и принципи које прихвата већина како би се осигурао

континуитет друштва.“ (Wachukwu, 2021, str. 466)⁸. На основу друштвених и религиозних вредности појединац формира своје ставове, начин учења и индивидуалног развоја. Свако друштво има своје друштвене и етичке вредности, вредности које треба да се успоставе у облику моралних императива. То су заједничке вредности, у социологији назване колективна свест, у филозофији душа, у религији дух. Многе етичке вредности произлазе из религије и традиције. Надаље, када су друштвене вредности тачно дефинисане оне играју велику улогу у успостављању мира и заштити друштва. Смисао живота је повезан са три социјалне врлине: саосећање, опраштање другима и пружање друштвене подршке другима. Људи који су саосећајнији, који више опраштају другима и више помажу људима, имају јачи смисао живота. Када је у питању присуство више врлина и њихов кумулативни ефекат, саосећање може допринети способности већег разумевања и праштања, чиме особа може стећи дубљи осећај за смисао живота⁹ (Краусе, Хилл, Ironson, 2019). На пример, Виктор Франкл (*Victor Frankl*, 1980), у свом делу *Нечујан вапај за смислом*, наводи да је потрага за смислом примарна мотивација човека. Смисао живота чини осећај реда, сврхе и тежње за вредним циљевима.

Такође, ништа мање значајно није ни прожимање верских ставова и друштвених вредности. Постоје позитивне користи од верске припадности: на породични живот, благостање, школски успех и допринос животу заједнице. Њихово међусобно допуњавање, доприноси међусобном уважавању људи, јер то води до мирног суживота и среће, а супротно долази до повреда и неспоразума између људи (Imtiyaz, Soni, Yukongdi, 2021).

3. Утицај религије на пословну културу и мека моћ

Религијски утицај на друштвено-економски развој и пословну културу у појединим тржишним економијама је веома велики. Неке тржишне економије, пренеле су религиозне принципе и друштвена уверења на начин привређивања, те су тако настали аутентични модели рада. Најпознатији модел тржишне економије и организације рада, а тиме и економски развој друштва, је начин привређивања заснован на принципима протестантске етике у Немачкој. Други пример је Јапан који је кроз вредности зена (јапанског облика будизма) понајвише и шинтоизма утицао на индустријске односе. Ове земље имају најразвијеније економије на свету. Такође, религија представља део „меке моћи“ једне земље, односно изазов да се путем привлачења, утицаја и сличности, настоје остварити циљеви.

8 На друштвене вредности утичу религија, традиција, култура и језик. Оне су делимично одраз доминантних наратива унутар постојеће културе (Ives, & Kidwell, 2019).

9 За смисао живота, црква даје позитиван пример како бити саосећајан и помоћи другима у невољи.

3.1. Друштвени и економски развој заснован на протестантизму: пример Немачке

Историјски посматрано, религиозна веровања су значајна, јер могу утицати на одређивање нивоа богатства земље. О томе је писао Макс Вебер (*Max Weber*, 1989), тј. о улози религије у генерисању капиталистичког духа предузетништва. „Али Бог тражи од хришћана социјално деловање, јер он тражи да социјални облик живота буде према његовим заповестима и тако уређен да оној сврси одговара.“ (Weber, 1989:86). Тако се, утицај религије на развој друштва посматра кроз хришћанство и капитализам. „Али је рад, осим тога, и пре свега, од Бога прописана самосврха живота уопште.“ (Weber, 1989:157). Протестанти су показивали специфичну склоност ка рационализму и организацији. Међутим, тога је било и у феудализму. „Безусловно нова била је свакако најпре једна ствар: поштовање испуњавања дужности у световним позивима као највишег садржаја које морално самопотврђивање делом може уопште да прими. То је било оно што је имало за неизбежну последицу представу о религиозном значењу световног свакодневног рада и што је први пут створило појам позива у овом смислу.“ (Weber, 1989, str. 54-55). Капитализму није потребан недисциплинован радник, нити он може да толерише несавесног трговца. Из тих разлога Вебер наводи: „Поред марљивости и умерености у напретку младог човека у свету, ништа не доприноси толико колико тачност и праведност у свим његовим пословима.“ (Weber, 1989:19). Дакле, религиозна аскеза преокренута је у световну, тј. посвећеност раду, не само Богу. На тај начин је требао да се створи дух капитализма. Стварала се представа о неком од Бога постављеном задатку. „Где оживи (дух капитализма) и могне да се испољи, ствараће он себи новчане залихе као средства својег деловања, а не обратно.“ (Weber, 1989:39). Надаље, Вебер тврди да се аскеза борила против грамзивости и егоизма, као крајњом сврхом човековог богатства. За њега је посед као такав искушење. Потребно је радити у смислу извршавања позитивне дужности, а не за чулно уживање и грех.

Религија је у почетку омогућавала да се послушно прихвате капиталистичке елите. Након неколико векова, капитализам је успоставио легитимитет, кроз предузетнички дух, а улога верских уверења у томе била је да обликују економски развој. Околности траже економично и исплативо понашање, али оно мора бити морално прихватљиво. Вебер је увидео да се рационализам и у економији и код протестантизма испољава кроз марљивост, разборитост, штедљивост, тачност, прецизност, који су у складу са привредом у настајању, и да то помаже економском расту. Тако су Лутер (*Luther*) и Калвин (*Calvin*), сматрали да се људски интереси морају подредити религији (на пример одбацивање лихварства). Религиозни човек је ценио

напоран рад, штедљивост, трезвености и ефикасност, а за узврат је добио самопоуздање да тако може да зарађује за живот. Ипак оно што је важније, а то је да процес развоја мора бити у складу са моралним и верским начелима и вредностима једне земље. Религијске вредности и обичаји утичу на оријентацију прихватању технологије и другим аспектима од економског значаја. Осим тога, веома је значајна и улога религије у спречавању отпора развојним напорима. Примери за то могу бити земље као што су Иран, Чиле, Бразил или пак Индија. У сваком случају постоји сложен однос између религија и развоја друштвених вредности. Вредности су повезане са социјалном праксом и институционалном динамиком (Willber & Kenneth, 1980:475-477).

Тако је настала социјално тржишна привреда која представља својеврстан покушај искорењивања сиромаштва. Она је у Немачкој успостављена након Другог светског рата, као резултат дугог политичког, историјског и интелектуалног контекста. Још је 1948. Лудвиг Ерхард (*Ludwig Erhard*) говорио да се Немачка залаже за већ друштвено одговорну тржишну економију која ставља појединца у први план, и која обезбеђује правичну надокнаду за обављени посао. Према Алфреду Милеру-Армаку (*Alfred Miller-Armack*), социјална тржишна економија је у позицији да оконча сукоб између капитала и рада који је настао са индустријском револуцијом. Она је својој земљи донела стабилност и просперитет, а отпорност овог модела показао се и након финансијске и економске кризе 2007/2008., као и суочавања са европском кризом државног дуга, за време пандемије (Budiman & O’Cass, 2007). Католичка црква је подржала модел социјално тржиште привреде трагајући за јединственим европским економским моделом привреде (Vogt, 2012).

3.2. Друштвени и економски развој заснован на зену: пример Јапана

Економски развој Јапана, почео је крајем 19. века, довео је до социоекономских промена, али од самог почетка потенциране су вредности зена у концепту пословне етике. Зен је јапанска врста будизма, иако је званична религија шинтоизам. Широко су прихваћене вредности и веровања зена у јапанском друштву и на раду, тако да је зен извршио и снажан утицај на друштвени и пословни живот Јапана (Adhikari, 2005). У зену постоји уверење које подразумева велико поштовање ставова владе. У Јапану је уврежено мишљење да дугорочни односи доприносе хармонији у друштву, као и отворена комуникација између менаџера и радника заснована на ревности и марљивости. Истиче се вредност тимског рада, а хијерархијски однос је веома изражен, тако да је јапански радник подређен компанији, а компанија интересима нације. „Ради се о ставу, понашању, поштовању, комуникацији,

интеракцији са другима. Пословна или радна етика обухвата поштење (не лагање и варање) и част (не приказивање туђих резултат као својих). Радна етика говори о томе да се посао добро обавља, да се вреднује оно што неко ради, имајући осећај сврхе и припадања широј визији или плану.“ (Maksimović, 2021:213). Зен пословну праксу карактерише једноставност опхођења људи у међусобној комуникацији, радост живљења и рада, сваки тренутак треба да је хармоничан, да је пун спонтаности, пријатности, креативности и исправног размишљања, учтивости, искрености, уредности, блажности, оданости и поштовања (Eryindah et all. 2015). Приврженост у пословној култури у овој земљи потекла је из зена¹⁰. Такође, зен је преточен у Каизен, пословни концепт у коме је централна тема континуирано побољшање, дакле свакодневни допринос побољшању рада компаније. Циљ је висока продуктивност, висок квалитет, дисциплина, комуникација и мање отуђености. Кајзен је потпомогнут многим менаџмент техникама, методама и алатима, са циљем свакодневног унапређења радног процеса, радног места, радног задатка (Maksimović, 2021; Maksimović, 2014; Kelechi & Agbani, 2015).

Када се упореде пословне карактеристике Немачке и Јапана, долази се до закључка да их повезују: дисциплина, посвећеност раду, прецизност и тачност, као и чињеница да ове земље не дозвољавају да се верска уверења релативизују, или свODE на популистичке фразе, како не би изгубила суштину и значај за људску егзистенцију. У обе земље појављује се: дубока брига за целокупни друштвени живот, одговорност према планети земљи, ненасиље, саосећање и љубав, пријатељство, великодушност и дељење, интегритет, поштење и искреност, умереност у испољавању емоција, срдачност, посвећеност и одговорност, мир, задовољство и ентузијазам¹¹.

3.3. Утицај религије на понашање и мека моћ

У међународним односима, нарочито међународним економским односима, битна је мека моћ. Назив „мека моћ“ у савременом контексту дефинисао је Џозеф Нај (*Joseph S. Nye, Jr*) крајем XX века. Такође он је дефинисао моћ, као способност да се наметне воља некоме, не уважавајући да ли та особа то жели ли не. У друштвеним ситуацијама, моћ је способност утицаја на друге да би се добили исходи које неко циљано жели да постигне (Nye, 2021:2). Мека моћ се остварује путем религије, културе, спорта, традиције, производних робних марки, хране, стрипова, музике, науке, иновација и пропаганде. Из наведеног се види да је мека моћ све оно што је материјално неопипљиво, а привлачно и прихватљиво¹². Пласира се у контексту спољне

10 Као део пословне културе истицани су приврженост, скромност, поштовање старијих, штедљивост и радиност.

11 Заједничка карактеристика је и да се мало говори на послу.

12 На пример, када људи говоре о растућој моћи Кине или Индије, они су склони томе да

политике, уз помоћ технологије. Утицај религијских и друштвених уверења, заправо обухвата читав низ институција, и то оних које су у економији познате као неформалне институције. Такве институције се споро мењају, а утичу на понашање људи (North, 2004). У пословном смислу, утицај меке моћи путем религије на понашање је видљив кроз неколико елемената. То су, *храна* – веома често осим добијања сертификата квалитета и безбедности, траже се и сертификати верских и етичких овлашћених агенција (Imtiyaza et al:2021). *Понашање потрошача* - може бити одређено шта је религијски прихватљиво, а шта не, те тиме утицати на начин и обим куповине. *Однос у религијској заједници* – пружа осећај смисла живота, поред посла, породице, хобија, образовања. Смисао се проналази у религији кроз симболе и ритуале (Krause et al, 2019; Frankl, 1987). *Концепт одрживости* - је концепт „општег добра“, верске заједнице могу да нагласе одређене димензије одрживости – истичући људско здравље и заштиту природе изнад свега (Ives & Kidwell, 2019)¹³. Земље које имају сличну културу и религију (на пример, Јапан и Филипини), лакше могу успоставити комуникацију, него неке европска земља са њима. Из овога се види да је одговорност религије и друштва велика за инклузиван начин живота.

Закључак

Религија заузима значајно место у економски развијеним друштвима. Наиме, интересовање за религију, у том контексту, усредсређено је на допринос расту кроз штедљивост, реинвестирање у средњу класу; напоран рад, послушности и задовољство радничке класе - (Wilber & Jameson, 1980). Религија настоји да усмери људско понашање у морално и друштвено прихватљиво понашање. Она се састоји од система вредности, система одређеног понашања, праксе, моралних начела, погледа на свет, молитава и светих места. Прихватати религиозне вредности, заправо значи поштовати пожељно и прихватљиво понашање. У друштвеном смислу, вредности подразумевају сличност са остатком заједнице, као и принципе путем којих ће се обезбедити континуитет друштва. Заправо, заједничке вредности у социологији се називају социјална свест, у филозофији душа, а у религиозном

указују на велику популацију и повећане економске или војне ресурсе тих земаља. Али, да ли се капацитет који ти ресурси подразумевају заиста могу претворити у жељене исходе зависиће од контекста и вештине земље у томе да претвара ресурсу у стратегије које ће произвести жељене резултате (Nye, 2021:4)

13 Мора се нагласити да је идеја концепта одрживости такође Немачка, јер су ордолиберали упозоравали на безобзирну експлоатацију природе, залажући се за идеју ефикасности и екологије. Залагали су се за очувања природе и људи, задржавања ефикасности, не нарушавања принципа демократичности, субсидијарности, и додатно принципа солидарности (Siegfried, Gregosz, 2013:7-15).

смислу дух. У психолошком смислу, то је уважавање ставова појединца и његових животних постулата. Религије су увек биле одраз друштва у којем се налазе и обрнуто, јер она мора да се уклапа у социолошке, психолошке и биолошке вредности, а носиоци тога су језик, традиција, обичаји, култура и уметност. Неке тржишне економије, пренеле су религиозне принципе и друштвена уверења на начин привређивања, и тиме утицале на одређивање нивоа богатства земље. Историјски посматрано, утицај религије на друштвено економски развој, требао је да допринесе да се оконча сукоб између капитала и рада који је настао са индустријском револуцијом. О генерисању капиталистичког духа предузетништва уз помоћ религије писао је Вебер (Weber, 1989). Он је увидео да се рационализам, и у економији, и у протестантизму испољава кроз марљивост, разборитост, штедљивост, тачност, прецизност. Улога верских уверења била је у томе да они обликују економски развој. Наиме, веома је значајна и улога религије у спречавању отпора развојним напорима, као и утицају на оријентацију прихватања нових технологија и других аспеката од економског значаја. Религиозни човек је ценио предан рад, штедљивост и ефикасност, а за узврат је добио самопоуздање да тако може да зарађује за живот. Надаље, у концепту пословне етике и филозофије рада Јапана, потенциране су вредности зена. Тако су широко прихваћена вредности и веровања зена у јапанском друштву и на раду. Наиме, зен подразумева велико поштовање ставова владе, затим да дугорочни односи доприносе хармонији, као и да отворена комуникација између менаџера и радника заснована на ревности и марљивости може позитивно да утиче на економски раст. Кроз зен се истиче вредност тимског рада и хијерархијског односа, а пословна етика подразумева поштење и част. Пословни концепт Кајзен је заснован на зену, те подразумева континуирано побољшање рада компаније, са циљем постизања високе продуктивности и квалитета. Такође, један од начина утицаја меке моћи је путем религије, упућујући на то шта је религијски дозвољено куповати и конзумирати. Тако се утиче на начин и обим потрошње. На међународном нивоу, пласира се у контексту спољне политике, а уз помоћ технологије. Надаље, покушавајући да се повежу религијске и друштвене вредности са одрживом развојем, дошло се до закључка да су оне обједињене ставом о „универзалним људским вредностима“, и то кроз заштиту окружења повезану са самопобољшањем (друштвена моћ), отвореношћу за промене (слобода), и традицију (самодисциплина). Религија утиче на обликовање међународних односа у 21. веку кроз појам меке моћ. Утицај на другу земљу на нематеријалан начин, кључан је у међународним економским односима за понашање потрошача и економских субјеката.

Литература

- Adhikari, D. R. (2005). *National Factors and Employment Relations in Japan*. Tokyo: Central Department of Management Tribhuvan University and Japan Institute of Labour Policy and Training. <https://www.jil.go.jp/profile/documents/Adhikari.pdf> (accessed 15 March 2020).
- Bobyreva, E., Zheltukhina, M., Korovina, K., Busygina, M. (2019). Religious values in global communication of modern society: trends in the development and transformation. *SHS Web of Conferences*, 69 00021. <https://doi.org/10.1051/shs-conf/20196900021> CILDIAH-2019
- Budiman, A., O’Cass, A. (2007). *Studying the Effects of Materialism, Religiosity and Status Consumption on Subjective Well-Being: An Indonesian Perspective*. The University of Newcastle January. <https://www.researchgate.net/publication/268273057>.
- Enyindah, C. W., Dapper, M. E, Nwiko, L. A., & Ejire, S. (2015). The Role of Human Resource Managers (Hrm) in the Institutionalization of Ethical Working Policies in Organizations: A Qualitative Analysis. *IOSR Journal of Business and Management (IOSR-JBM)*, 17(12) I (Dec): 65-67. doi: 10.9790/487X-171216567
- Frankl, V. E. (1987). *Nečujan vapaj za smislom*. Drugo izdanje. Zagreb: Naprijed. [In Serbia]
- Hanington, S. P. (1993). The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs*. Vol. 72, No. 3, Summer on June 1, pristupljeno 5. 1. 2023. <https://www.foreignaffairs.com/articles/united-states/1993-06-01/clash-civilizations>
- Imtiyaz, H., Soni, P., Yukongdi, V. (2021). Investigating the Role of Psychological, Social, Religious and Ethical Determinants on Consumers’ Purchase Intention and Consumption of Convenience Food. *Foods*, 10, 237. <https://doi.org/10.3390/foods10020237>
- Ives, C., Kidwell, J. (2019). ‘Religion and social values for sustainability’. *Sustainability Science*, vol. 14, no. 5, pp. 1355–1362. <https://doi.org/10.1007/s11625-019-00657-0>
- Kelechi J. E., & Agbani L. A. (2015). Human Resource Management Ethics and Professionals’ Dilemmas: A Review and Research Agenda. *Human Resource Management Research*, 5(3), 47-57 doi:10.5923/j.hrmr.20150503.01
- Knitter, P., F. (2010). Social Work and Religious Diversity: Problems and Possibilities. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought*, 29, 256-270. DOI: 10.1080/15426432.2010.495632
- Krause, N., Hill, C. P., Ironson, G. (2019). Evaluating the relationships among religion, social virtues, and meaning in life. *Psychology of Religion*, Vol. 41(1) 53–70. DOI: 10.1177/0084672419839797
- Maksimović, M. (2021). *Market economy and business culture: Germany and Japan*. Belgrade: Institute of Social Sciences. [In Serbia]
- Maksimović, M. (2014). *Philosophy of work and management in Japan*. Belgrade: Institute of Social Sciences. [In Serbia]
- North, D. (2004). The Rise of the Western World. *Economic Annals*, 161, 215-233. [In Serbia]
- Nye, J. S. (2021). Soft power: the evolution of a concept, *Journal of Political Power*, 1-14. DOI: 10.1080/2158379X.2021.1879572 United Nations [UN]. 2007.
- Siegfried, F. F., Gregosz, D. (2013). *The Social Market Economy What Does It Really Mean?* Konrad Adenauer Stiftung.

- Umeokafor, N., Windapo, A. (2019). The influence of religious consciousness on construction health and safety practices and performance. *Journal of Construction in Developing Countries*, 24 (1). pp. 23-47. ISSN 1823-6499.
- United Nations [UN]. (2007a). Intervention By The Holy See At The 62nd General Assembly Of The Organization Of The United Nations On Interreligious And Intercultural Understanding And Cooperation For Peace Address Of H.E. Msgr. Dominique Mamberti, New Yorkfriday, 5 October 2007.
- United Nations [UN]. (2007b). General Assembly of the United Nations. Preuzeto 5.1.2024. <https://www.un.org/en/ga/62/plenary/peaceculturehld/bkg.shtml>
- United Nations Population Fund [UNFPA]. (2004). Culture Matters. Pristuljeno 5. 1. 2024. <https://www.unfpa.org/es/node/8659>.
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization [UNESCO]. (2001). *Universal Declaration on Cultural Diversity*. Preuzeto 5.1.2024. <https://en.unesco.org/about-us/legal-affairs/unesco-universal-declaration-cultural-diversity>.
- Vogt, M. (2012). Soziale Marktwirtschaft auf dem Prüfstand. Anthropologische Grundlagen, gerechtigkeits-theoretische Soziale Marktwirtschaft auf dem Prüfstand. Anthropologische Grundlagen, gerechtigkeits-theoretische Systematik, europäische Weiterentwicklungen. In: *Soziale Marktwirtschaft in der Europäischen Union. Christliche Sozialethik im Diskurs*, Vol. 3. Paderborn, München [u.a.]: Schöningh. pp. 77-101.
- Wachukwu, C., J. (2021). Impact Of Religion On Societal Value Development. In: *Formation of the Human Person in the 21st Century*, Section III: Religious/Socio-Cultural Perspectives And Human Formation. Eds: Ogbenika, Gregory, Ikhaianosime, Francis. Proceedings of the 2nd International Conference. Nigeria: Floreat Systems.
- Weber, M. (1989). *Protestant ethics and the spirit of capitalism*. Sarajevo: Svjetlost, Veselin Masleša. [In Serbia]
- Wilber K. C., Jameson, K. P. (1980). Religious Values and Social Limits Development. *World Development*, Vol. 8, pp. 467 - 479. Great Britain: Pergamon Press. DOI: 10.1016/0305-750X(80)90032
- Law on Churches and Religious Communities. (2006). "Official Gazette of RS", no. 36 of April 27. http://www.podaci.net/_gsrb/propis/Zakon_o_crkvama/Z-cvzaje03v0636.html, 23.11.2022. [In Serbia]

Nikola Perišić¹
Petar Čolić²

UDK: 322(497.16)
316.334.3:2(497.16)
324(497.16)"2023"
Prethodno saopštenje
Primljen: 05.02.2024.
Prihvaćen: 17.02.2024.

DOI: <https://doi.org/10.18485/rit.2024.22.41.7>

POZICIJA I ODNOS PREMA RELIGIJI U KAMPANJI ZA PREDSEDNIČKE IZBORE U CRNOJ GORI 2023. GODINE

Sažetak: Poslednjih nekoliko godina jedna od ključnih društveno-političkih tema u Crnoj Gori jeste status Srpske pravoslavne crkve i odnos političkih aktera prema njoj. Događaj koji se može smatrati najznačajnijim da ovu temu stavi u žižu društvenog i političkog života jeste odluka Skupštine Crne Gore da u decembru 2019. usvoji Zakon o slobodi veroispovesti kojim je bilo predviđeno da država Crna Gora postaje vlasnik svih verskih objekata koji su izgrađeni pre decembra 1918. Ta odluka je izazvala višemesečne litije. Kao posledica svih tih događaja, upravo taj Zakon i druga verska pitanja i prava postaju ključna tema predizborne kampanje uoči parlamentarnih izbora u avgustu 2020. Istovremeno, mitropolit crnogorsko-primorski Amfilohije Radović javno je podržao listu „Za budućnost Crne Gore“ i uticao da nosilac te liste bude nestranačka ličnost Zdravko Krivokapić. Posle tih izbora formirana je prva vlada u istoriji Crne Gore čiji deo nije činio DPS posle gotovo 30 godina. Jasno je da je Srpska pravoslavna crkva imala značajnu ulogu u tom procesu. Kakav je odnos bio prema religiji i religijskim pitanjima bio predsedničkih kandidata uoči izbora 2023. godine i kakav je bio tonalitet bio kandidata kada su govorili o ovim temama, ispitaće se u ovom radu. Analiza će obuhvatiti dve predsedničke debate prikazane na Radio-televiziji Crne Gore.

Gljučne reči: politikologija religije, predesednički izbori u Crnoj Gori, izborna kampanja, politička komunikacija, predsedničke debate.

POSITION AND ATTITUDE TOWARD RELIGION IN THE CAMPAIGN FOR PRESIDENTIAL ELECTIONS IN MONTENEGRO IN 2023

Abstract: In the last few years, one of the key socio-political topics in Montenegro is the status of the Serbian Orthodox Church and the attitude of political actors towards it. The event that can be considered the most significant to put this topic in the spotlight of social and political life is the decision of the Parliament of Montenegro to adopt the Law on Freedom of Religion in December 2019, which stipulated that the state of Montenegro becomes the owner of all religious buildings that were built before December 1918.

1 Istraživač-pripravnik, Institut za političke studije, Beograd.

E-mail: nikola.perisic.fpn@gmail.com

2 Master politikolog. E-mail: petar.colic.1017@gmail.com

That decision caused several months of litigation. As a consequence of all those events, this Law and other religious issues and rights are becoming a key topic of the election campaign ahead of the parliamentary elections in August 2020. At the same time, the Metropolitan of Montenegro and the Littoral, Amfilohije Radović, publicly supported the list "For the Future of Montenegro" and influenced that the holder of that list Zdravko Krivokapić will be a non-partisan person. After those elections, the first government in the history of Montenegro that was not part of the DPS was formed after almost 30 years. It is clear that the Serbian Orthodox Church had a significant role in that process. What was the attitude of the presidential candidates towards religion and religious issues before the 2023 election and what was the tonality of the candidates when they spoke about these topics, this paper will examine. The analysis will include two presidential debates shown on Radio and Television of Montenegro.

Keywords: *political science of religion, presidential elections in Montenegro, election campaign, political communication, presidential debates.*

Uvod

Mandat predsednika Crne Gore traje pet godina i može biti biran dva puta na tu funkciju, a kandidat mora da prikupi 8 101 potpis birača kako bi mogao da učestvuje na predsedničkim izborima. Prvi predsednički izbori održani su u decembru 1990. godine. Za pobjedu u prvom krugu potrebna je apsolutna većina, tačnije 50% plus jedan glas, ukoliko se to ne ostvari u drugi krug idu dvojica kandidata koji su osvojili najveći broj glasova u prvom krugu (Pavlović i ostali 2006, 34). Dakle, na predsedničkim izborima u Crnoj Gori primenjuje se klasičan dvokružni većinski izborni sistem.

Prvi krug četvrtih predsedničkih izbora od kad je Crna Gora samostalna država održan je 19. marta 2023. godine, a drugi krug dve nedelje kasnije, tačnije 2. aprila. Čitav izborni proces je ostao u senci odbijanja kandidature Milojka Spajića jer ima dvojno državljanstvo Crne Gore i Srbije, kao i prebivalište u obe države. Zbog toga je pokret *Evropa sad* morao da kandiduje Jakova Milatovića koji je na kraju izašao kao pobednik u celokupnom procesu i postao novi predsednik Crne Gore. Uoči oba kruga predsedničkih izbora održana je televizijska debata predsedničkih kandidata na Radio-televiziji Crne Gore (RTCG). U prvoj debati učestvovali su svi predsednički kandidati, osim instagram influensera Jovana Radulovića Jodzira. To što su u prvoj debati učestvovali svi predsednički kandidati može se smatrati „primerom dobre prakse“ koji se primenjuje u Francuskoj. U drugoj debati mišljenja su ukrstila dvojica kandidata koja su se plasirala u drugi krug predsedničkih izbora, a to su Jakov Milatović i Milo Đukanović. Predsednički izbori 2023. godine su prvi izbori posle smene višegodišnje vlasti *Demokratske partije socijalista (DPS)*. Do smene vlasti došlo je posle avgustovskih parlamentarnih izbora 2020. godine, a tome je prethodilo usvajanje Zakona o slobodi veroispovesti iz decembra 2019. godine kojim je bilo predviđeno da

država Crna Gora postaje vlasnik svih verskih objekata koji su izgrađeni pre decembra 1918. Taj Zakon je izazvao višemesečne proteste, odnosno litije, jer je glavni organizator bila Srpska pravoslavna crkva i mitropolit Amfilohije Radović. Neposredno pre održavanja parlamentarnih izbora 2020. aktivno učesće u kampanji je imao Amfilohije Radović i predložio je da nosilac liste *Za budućnost Crne Gore* bude nestranačka ličnost Zdravko Krivokapić koji je po završetku izbora postao premijer Crne Gore u okviru ekspertske Vlade koja je formirana. Centralna tema te kampanje je bila crkva i odnos prema Srpskoj pravoslavnoj crkvi zbog toga je odnos političkih aktera i ličnosti u okviru kampanje za predsedničke izbore 2023. godine predmet ovog rada. Istražiće se koji su kandidati, tokom učešća u predsedničkoj debati na Radio-televiziji Crne Gore (RTCG), govorili o crkvi i Srpskoj pravoslavnoj crkvi i kakav je njihov tonaliteta o toj temi bio.

Teorijski okvir

Politička debata, odnosno, diskusija predstavlja diskretnu formu neinstitucionalizovane političke akcije (Topf 2004, 172). U studiji „The Civic Culture“, Almond i Verba (Almond & Verba 1963, 49) političku debatu navode kao jedan od oblika demokratske participacije. Prisustvo slobodne javne debate i dijaloga istovremeno je znak odsustva autoritarnih i totalitarnih elemenata sistema. Debata predstavlja iskazivanje nekog stava ili ideje koja proizlazi iz određenog komunikacionog čina. Debatom se brani sopstveni stav ili ubeđuje sagovornik da prihvati stavove druge strane. Kao vrsta dijaloškog odnosa između ljudi, zasnovana je na argumentima (Carlin & McKinney 2004, 206). Debate u predizbornom periodu predstavljaju centralnu tačku duge kampanje i jedini trenutak u kom birači mogu da, rame uz rame, uporede kandidate pod potpuno istim uslovima (Avramović 2020). Drugim rečima, zahvaljujući deliberaciji, javnosti se daje mogućnost da postane informisanija, angažovanija i da odlučuje na temelju sadržaja, a ne po principu grupne psihologije (Fishkin 2008, 318). Upravo zato najveće interesovanje za političke debate postoji tokom predizbornog perioda, ali značajno je što se one održavaju i van predizbornog perioda. Dakle, osnovna premisa na kojoj se zasniva televizijska debata jeste ravnopravnost, bilo da je reč o fizičkom prostoru u kom se nalaze ili vremenskom okviru u kojem se debata kreće (Клачар и Станојевић 2017, 27). Ukoliko toga nema, jasno je da se određeni kandidat favorizuje, što se kosi sa svim etičkim pravilima i standardima medija. Primerom dobre prakse može se smatrati emitovanje debate uživo. U izuzetnim slučajevima i uz pristanak svih učesnika, debata, se može emitovati kao snimak ili u odloženom prenosu tokom dana u kojem je snimana (Клачар и Станојевић, 2017, 29). Mnoga istraživanja, od kojih je najsveobuhvatnije sprovedeno za period od 1952. do 2017. na uzorku od 253 hiljade ljudi u 10 država i 62 različita izborna procesa, pokazuju minimalan uticaj predizbornih debata na ishod izbora (Le Pennec &

Pons 2020, 230). Pons je ovakve rezultate istraživanja prokomentarisao rečima da je iznenađen neznatnim uticajem debata na ishode izbora, pogotovu ako se to upoređi sa medijskim prostorom koji dobijaju i koliko su praćene. Ipak, kada su zadovoljeni neki uslovi, glasači debatu smatraju relevantnom i ona može imati uticaj na ishod izbora. O tome se može govoriti u slučajevima: 1) kada je najmanje jedan od kandidata relativno nepoznat javnosti; 2) kada je mnogo birača neodlučno; 3) kada se izborna trka čini neizvesnom; 4) kada su partijske veze slabe (Warner & McKinney 2013, 88). Upravo su predsednički izbori u Crnoj Gori 2023. godine ispunili, bar, jedan od ovih uslova, a to je neizvesnost, jer je popularnost dugogodišnjeg političkog lidera Mila Đukanovića počela da slabi i *Demokratska partija socijalista* se 2020. godine suočila sa prelaskom u opoziciju posle višedecenijskog učestvovanja u izvršnoj vlasti.

U središtu teorije deliberacije nalazi se sučeljavanje suprotstavljenih diskursa baziranih na postojanju različitih političkih koncepcija i argumentacija o uređenju društva i kreiranju javnih politika. Da bi se to ostvarilo neophodan preduslov je postojanje racionalne komunikacije kako u užoj, političkoj, tako i u široj, javnoj sferi (Dryzek 2002, 73). Svaka debata bazirana je na besedništvu, a prvu klasifikaciju besedništva dao je Aristotel, koji ih je podelio na: 1) forenzičko, odnosno sudsko, kojima se neko brani ili optužuje; 2) deliberativno, tj. političko, kojim se auditorijum podstiče na delovanje i 3) epideiktčko, tj. pohvale ili kudeenje nekog (Аристотел 2017, 217). Danas se najčešće susreće klasifikacija debata na: 1) Linkoln-Daglasovu (duel); 2) sudsku; 3) akademsku; 4) parlamentarnu i 5) neformalnu (Stanojević 2015, 25). Jasno je da ukoliko bismo se držali ove Aristotelove klasifikacije, predmet rada jeste delibeativna, odnosno politička vrsta debata, a ukoliko bismo se držali ove novije podele rad će biti usmeren na Linkoln-Daglasovu debatu. Nušić zapaža da političko besedništvo treba da odlikuje „pun i snažan izraz, bez kićenja suvišnim rečenicama“ (Нушић 2017, 163). Jednu od definicija i funkcija političkih debata dao je američki medijski ekspert Džim Lerer (Jim Lehrer) koji je rekao „debate imaju samo jednu svrhu, a to je da olakšaju razmenu ideja između dva kandidata“. Verovatno još preciznije određenje debata daje bivši američki senator i predsednički kandidat Bob Dol (Bob Dole): „Debate nas prisiljavaju da razmišljamo o pitanjima na koja možda nismo bili usmereni, one nas čine da razmišljamo unapred“. Iz svega navedenog zaključujemo da političke debate predstavljaju najuravnoteženije poruke upućene građanima tokom cele predizborne kampanje (Warner & McKinney 2013, 83).

Smatra se da politički govor treba da odlikuje „samouverenost, stručnost, simpatičnost i poštenje“ (Osborn 2014, 148). Slično tome i Šelton (Shelton 1998, 6) zapaža da debata ne treba da bude zasnovana na vređanju i/ili omalovažavanju političkih oponentata i neistomišljenika. Odnosno, treba da je karkateriše „ravnopravnost, spremnost da se druga strana sasluša, učtivost, iskrenost i uvažavanje

i prihvatanje boljeg argumenata“ (Breton 2000, 35). Političar treba da bude dobar govornik jer je to njegov način da stekne poverenje i podršku ljudi, i upravo iz tog razloga se može smatrati da je osnovna uloga političkog jezika ubeđivačka (Vojinović Kostić 2020, 95). Centralnom tačkom političkog govora i diskursa smatraju se govori političara koji se odvijaju u okviru institucija i koji su u vezi sa svakodnevnim aktivnostima političara kao što su skupštinske debate, politički marketing i propaganda ili nastup političara u medijima (Slijepčević 2016, 90). Takođe, u okviru političkog diskursa treba razlikovati nekoli žanrova: 1) saopštenje političke stranke; 2) politički govor; 3) medijski nastup političara (Van Dijk 1997, 21). Kvalitet političkih diskusija može da naruši i prizemna retorika političara. To za posledicu ima da u političkim govorima „neretko čujemo uvrede, klevete i neistine što narušava ugled institucije“ (Orlović 2007, 158). Slično zapažanje ima i Stanojević (2009, 25) koji govori da mnoge političke govore simbolizuje laskanje i zahvaljivanje.

Savremeni politički akteri teže da objedine elemente jedinstva i totaliteta političkog tela, kao i pojedinačne interese društvenih grupa (Huruz Memović 2020, 152). Upravo religija u mnogim društvima služi kao zajednički imenitelj i mobilizatorski faktor za biračko telo. Crna Gora je klasičan primer korišćenja religije kako bi se postigli politički ciljevi. Litije koje su održavane krajem 2019. i tokom 2020. godine bile su politički skupovi koji su za cilj imali postizanje političkog uticaja i cilja, odnosno promene zakonodavstva i očuvanja svojine SPC nad hramovima u državi. Pored toga, religija ima ulogu sticanja kredibiliteta i religijski argumenti daju moralnu potporu političarima koji se njima koriste. Pitanje političkog morala veoma je važno kada je u pitanju odluka da li će birači glasati za određenog kandidata, a religija može dati određenu dimenziju debati i ubediti biračko telo da se odluči baš za određenu političku opciju. Kako Peri (Perry 1995, 1426) napominje, religijskim argumentima treba dati prostora u političkoj debati, a ne držati ih po strani. S druge strane, Kasanova (Casanova 1994, 98) iznosi tezu o deprivatizaciji religije i njenom sve većem uticaju na moderni svet i javnu sferu. Kako će se u ovom radu na kraju i videti, neki od stavova bili su upućeni na održavanje „sekularnih vrednosti“, te valja uzeti u obzir i činjenicu da već nekoliko decenija religija ima svoj glas na političkoj sceni, a čini se da će se njen glas u svetu samo jače čuti u budućnosti. Odnosno, religijska pitanja se mogu svrstati u „teške“ predizborne teme jer su ne tako česte teme u izbornim kampanjama što otvara neizvesno pitanje u kojoj meri su birači spremni da se angažuju oko tih tema, kao i na koji način i koliko će ih sami birači razumeti (Todosijević i Pavlović 2020, 147).

Metodološki okvir i uzorak istraživanja

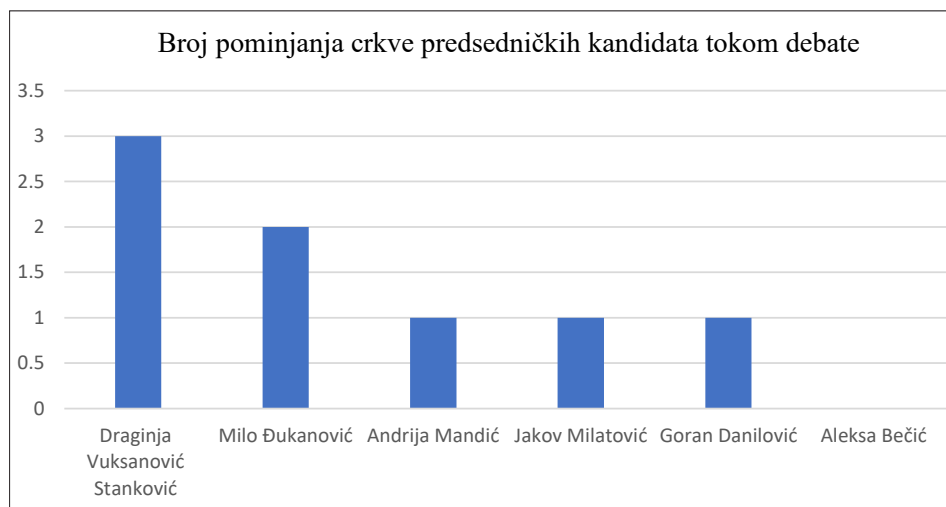
Izbor metoda uslovljen je teorijskom osnovom, predmetom i ciljem istraživanja, strukturom problema koji se istražuje, kao i objektivnim mogućnostima da se prikupi odgovarajuća teorijska i empirijska građa. Osnovni pristup u radu će biti kvalitativni i preovladavaće metod analize diskursa. Diskurs je interdisciplinarna metoda i u sebi sadrži nekoliko elemenata: 1) komunikativne namere autora; 2) odnosi između autora i recipijenta; 3) okolnosti (kontekst); 4) stilsko-retoričke odlike poruke; 5) prethodno iskustvo koje je očitano u poruci (Kenzhekanova 2015, 192). Kao najvažniji elementi diskursa ističu se: materijalni nosioci diskursa (pisani tekst ili audio govor), socijalna značenja koja se uspostavljaju zahvaljujući upotrebi jezika, kao i socijalni nosioci u koje se svrstava određena društvena grupa koja upotrebljava jezik u određenom kontekstu (Gee 1999, 58). Odnosno, „osnovna uloga diskursa je da označi stvarnost, da je imenuje i definiše, da ukaže i diriguje akterima kako tu stvarnost da percipiraju“ (Bešić 2019, 248). Uz analizu diskursa kao pomoćni metod korišćiće se retorička analiza i komparativni metod kako bi se utvrdilo postoje li razlike između nastupa predsedničkih kandidata, ali i razlika između dvojice kandidata koji su učestvovali u obe debate.

Uzorak rada su obe predsedničke debate na Javnom medijskom servisu Crne Gore, a to je Radio-televizija Crne Gore (RTCG). „Javni servis treba da obezbedi publici informisanje u skladu sa zakonima države u kojoj deluje i po ceni koju građani mogu da plate“ (Kean 1991, 121). Dakle, javni medijski servis u svakoj državi, u kojima postoji, zauzima najznačajniju i najodgovorniju poziciju u okviru medijskog delovanja. U tom smislu se ovaj aspekt najviše odnosi na informativni program u kojem je neophodno da se u potpunosti poštuju novinarska načela objektivnosti i mogućnosti iskazivanja različitih mišljenja pojedincima koji su relevantni da govore o određenim temama koje se obrađuju (Baroel i Leen Haenens 2008, 341). Takvim načinom informisanja građana (publike) i podsticanjem javnog dijaloga između različitih političkih aktera, javni servisi mogu doprineti smanjivanju moći u odnosima između političkih subjekata i građana (Meier 2008, 339). Zbog svega navedenog se funkcionisanje javnih medijskih servisa može smatrati jednim od stubova demokratskog društva (Knežević 2012, 124). Bez obzira što postoji trend opadanja gledanosti javnih medijskih servisa u Evropi, medijski teoretičari beleže da se u državama Zapadnog Balkana očuvala kultura gledanja javnih medijskih servisa, pogotovu u tzv. *prime time* oko centralnih večernjih vesti (Milovanović i Šibalić 2020, 69).

Debata uoči prvog kruga predsedničkih izbora

Prva predsednička debata održana je 9. marta 2023. godine (10 dana pre prvog kruga predsedničkih izbora) na Radio-televiziji Crne Gore (RTCG) i trajala je 123

minuta što se može smatrati maksimalnim trajanjem debata jer je prosečno trajanje debate oko 90 minuta (Клечар и Станојевић, 2017, 36). Kandidati su govorili ukupno blizu 10 minuta o položaju crkve i Srpske pravoslavne crkve. Voditeljka debate Ivana Popović je na početku predstavila pravila po kojima će funkcionisati debata, a učesnici debate su bili svi predsednički kandidati, osim instagram influensera Jovana Radulovića Jodzira. Predsednički kandidati su debatovali o četiri različite teme: 1) Politički prioriteti kandidata; 2) Odnos prema Evropskoj uniji; 3) Odnos prema državama u regionu; 4) Pokretanje dijaloga. Svaki kandidat je imao uvodnih dva minuta da predstavi svoje političke ideje i stavove na zadatu temu, jedan minut da replicira jednom od kandidata, kao i jedan minut da odgovori na repliku, da bi na kraju svaki kandidat imao jedan minut za finalno obraćenje biračima.



Grafikon 1 – Obrada autora

Goran Danilović, predsednički kandidat *Ujedinjene Crne Gore*, je u replici kandidatu *DPS*-a Milu Đukanoviću uputio pitanje: „Da li ćete i dalje progoniti crkvu i smatrati je remetilačkim faktorom u Crnoj Gori“. Đukanović je na to odgovorio: „Crkva se bavi politikom i zastupa interese Rusije na Balkanu što pokazuje izveštaj Evropskog parlamenta“. Na osnovu ovog dijaloga između Danilovića i Đukanovića, možemo primetiti da se stavovi političkih stranaka koje predstavljaju nisu puno promenili u odnosu na stavove koji su izneti tokom kampanje 2020. godine. Đukanović se poziva na izveštaj Evropskog parlamenta kako bi njegova izjava imala dodatni kredibilitet. U nastavku replike Đukanović insistira da je potrebno stvoriti autokefalnost Crnogorske pravoslavne crkve što je izazvalo Andriju Mandića da istakne kako je on pripadnik Srpske pravoslavne crkve.

U razgovoru o drugoj temi, Draginja Vuksanović Stanković koja je bila predsednička kandidatkinja ispred *Socijaldemokratske partije*, govorila je o tome kako je potrebno da Crna Gora promovise „sekularne vrednosti“. Takođe, uputila je pitanje Milatoviću o dešavanjima na Cetinju kada je ustoličen novi mitropolit Joanikije. Milatović je na to odgovorio da je sve urađeno po zakonu i da on „poštuje sve verske zajednice u Crnoj Gori i da svi imaju ista verska prava“. Kod Milatovića preovladava umereniji pristup koji je u potpunosti usklađen sa demokratskim načelima koja su zasnovana na svim vrstama sloboda, između ostalog i verskim slobodama. S druge strane, kod Draginje Stanković Vuksanović preovladava antiklerikalni stav koji se kosi i sa određenim elementima sloboda i bezbednosti jer ona kritikuje što je policija obezbeđivala skup na Cetinju kada je ustoličen mitropolit Joanikije, a postojale su informacije da može da dođe do ugrožavanje njegove bezbednosti prilikom tog događaja. Kandidatkinja *SDP*-a i tokom razgovora o sledećoj temi insistira na dešavanjima na Cetinju, i poput Mila Đukanovića, smatra da je potrebno da se Crnogorskoj pravoslavnoj crkvi omogući autekefalnost.

Tokom poslednjeg dela, ponovo, su o temi crkve najviše komunicirali Milo Đukanović i Draginja Vuksanović Stanković. Kandidat *Demokratske partije socijalista* govorio je o tome da bez očuvanja „multiverske države nastaje teokratska država“ i kako „SPC ima ulogu u stvaranju velikosrpskog interesa u Crnoj Gori i drugim državama na Balkanu“. Sličnih stavova je i Draginja Vuksanović Stanković koja je rekla da su „Crnoj Gori potrebne sekularne vrednosti“ i da je to jedini način da Crna Gora nastavi sa evrointegracijama.

Kao što može da vidimo na osnovu analize prve predsedničke debate, tema religije nije bila toliko dominantna, a to nam pokazuje i činjenica da nije bilo zasebne teme u debati koja se odnosila na crkvu i položaj Srpske pravoslavne crkve, kao i da je nepunih 10 minuta ukupno posvećeno temi crkve i odnosu kandidata prema toj temi u debati koja je trajala više od 120 minuta. Takođe, ono što nam pokazuje Grafikon 1 jeste da je Aleksa Bečić jedini predsednički kandidat koji tokom debate nije komunicirao o položaju crkve u crnogorskom društvu. Grafikon 1 nam pokazuje da su o crkvi najviše komunicirali Draginja Vuksanović Stanković i Milo Đukanović koji su pretežno negativno govorili o crkvi i Srpskoj pravoslavnoj crkvi ili neutralno kada su insistirali da je potrebno da se zadrži sekularnost države. Uz to, oni su u nekoliko navrata potencirali važnost autokefalnost Crnogorske pravoslavne crkve. Kandidat pokreta *Evropa sad*, Jakov Milatović, crkvu je spominjao samo kada je odgovarao na replike koje su uputili drugi kandidati njemu (prevashodno Draginja Vuksanović Stanković o dešavanjima na Cetinju prilikom ustoličenja vladike Joanikija). Izlaganja Jakova Milatovića su bila neutralna. Andrija Mandić je samo jednom govorio o položaju crkve kada je tokom krugova replike, istakao da je pripadnik Srpske pravoslavne crkve. Iznenađuje činjenica da nije više potencirao tu temu jer je bio u okviru

koalicije 2020. godine koju je podržao Amfilohije Radović i koji su učestvovali u organizaciji litija protiv Zakona o slobodi veroispovesti.

*Tabela 1 – Tonalitet predsedničkih kandidata u Crnoj Gori o crkvi
Obrada autora*

Ime i prezime predsedničkog kandidata	Tonalitet prema crkvenim pitanjima
Draginja Vuksanović Stanković	Negativno i neutralno
Milo Đukanović	Negativno i neutralno
Andrija Mandić	Pozitivno
Jakov Milatović	Neutralno
Goran Danilović	Pozitivno i neutralno
Aleksa Bečić	Nije komunicirao

Debata uoči drugog kruga predsedničkih izbora

Predsednička debata uoči drugog kruga izbora održana je 29. marta 2023. godine na Radio-televiziji Crne Gore (RTCG), moderator debata bio je Zoran Leković. Moderator je na početku predstavio pravila po kojima će funkcionisati debata. Pravila su bila slična kao i kada je organizovana prva debata. Debateri su odgovarali na osam pitanja u okviru četiri tematske celine. Svaki od kandidata je imao po tri minuta da predstavi svoje ideje na svaku od osam zadatih tema, a potom i dva minuta da uputi repliku protivkandidatu, kao i odgovor na tu repliku, isto, u trajanju od dva minuta. Po završetku, predsednički kandidati su imali vremena da upute završnu poruku svojim biračima u trajanju od tri minuta. Tematske celine o kojima su kandidati diskutovali su bile: 1) Unutrašnja politika; 2) Spoljna politika; 3) Ekonomska politika; 4) Borba protiv kriminala i korupcije. Debata je trajala ukupno 130 minuta. U odnosu na prvu debatu, u ovoj je o položaju crkve još manje razgovarano.

Obojica kandidata su ponovili svoju retoriku kao u prvoj debati. Kandidat DPS-a Milo Đukanović govorio je o tome kako Srpska pravoslavna crkva služi „velikosrpskim interesima“ i kako je kočničar „evrospskog razvoja Crne Gore“. Takođe, dodao je da Srpska pravoslavna crkva od Crne Gore želi da napravi „teokratsku državu“ i da predstavlja „kleronacionalističku koaliciju“. S druge strane, kandidat pokreta *Evropa sad*, Jakov Milatović objasnio je da će u Crnoj Gori svako moći da iskaže svoje verske slobode i da niko po tom pitanju ne sme da bude diskriminisan. Direktno je okrivio Milo Đukanovića da je vodio državu u kojoj su „verska prava“ jedne grupe stanovništva bila „ugrožena“.

Takav retorički nastup dvojice kandidata navodi nas na zaključak da je Milo Đukanović pretežno negativno govorio o Srpskoj pravoslavnoj crkvi, dok je Jakov

Milatović imao neutralan tonaliteta o toj temi. To jasno pokazuje da su obojica kandidata zadržala slična stanovišta i pristup u odnosu na prvu debatu, kao i da je to u potpunosti u skladu sa njihovim političkim uverenjima i stavovima koje promoviraju njihove političke organizacije. *Demokratska partija socijalista* (DPS) ima negativan stav prema Srpskoj pravoslavnoj crkvi što je dodatno intenzivirano od kraja 2019. godine kada je donet Zakon o slobodi veroispovesti, a od 2020. godine kritikuju predlog vlada na čijem čelu su se nalazili Zdravko Krivokapić, a zatim i Dritan Abazović, o potpisivanju Temelnog ugovora sa Srpskom pravoslavnom crkvom, dok s druge strane imamo liberalno-građansku opciju oličenu u pokretu *Evropa sad* koja želi da zaštiti prava svih građana i građanki Crne Gore bez obzira koje veroispovesti bile i otuda njihov neutralan stav po pitanju crkve i Srpske pravoslavne crkve.

Završna razmatranja

Medijski stručnjaci u Crnoj Gori beleže da je medijski sistem Crne Gore poslednjih godina veoma polarizovan (Radunović 2015, 88). Ipak, promena vlasti koja je usledila i otvaranje političkog dijaloga na Javnom medijskom servisu Crne Gore je važno da se ublaži polarizacija koja je postojala i da se svim relevantnim političkim akterima omogući da budu prisutni u medijskoj i javnoj sferi. Takođe, važno je da se u medijima otvaraju značajna društvena i politička pitanja kao što jeste status crkve. Čini se da je u ove dve analizirane predsedničke debate nedostajala zasebna tema u kojoj bi izborni učesnici jasno javnosti izneli svoje stavove po tom pitanju. S druge strane, primetna je tendencija, gotovo kod svih predsedničkih kandidata, da prokomentarišu položaj crkve i Srpske pravoslavne crkve i to su najčešće činili kroz replike u drugim društvenim i političkim temama koje su obrađivane, a najviše su poziciju crkve komentarisali kandidati prilikom razgovora o temi koja se odnosila na politiku prema susedima. Tu potrebu predsedničkih kandidata treba povezati sa činjenicom da je crkva povratila značaj u okviru javne sfere Crne Gore i da ima određeni uticaj na političke procese i kretanja u toj državi (Bakrač 2022, 52). Istovremeno, ne treba da čudi što se na takav način komuniciralo o položaju Srpske pravoslavne crkve jer se ona u Crnoj Gori percipira i posmatra kroz prizmu Srbije i namere Srbije da utiče na integritet i suverenitet Crne Gore. Važno je da moderatori debata nisu ni na koji način uticali da predsednički kandidati iskažu svoje mišljenje o položaju crkve u Crnoj Gori. To je važno, sa aspekta, osnovne funkcije medija da nepristrasno izveštava publiku i omogući da se čuju različita mišljenja. Odnosno, na medijima je da otvore različita relevantna društveno-politička pitanja i ponude publici što širi spektar mogućih odgovora na njih (Jakovljević i Šćekić 2019, 66).

Istraživanje je pokazala da tema crkve nije bila previše zastupljena u debatama. Razloge za to treba tražiti u različitim unutrašnjim i spoljnopolitičkim

elementima koji su se promenili u odnosu na 2020. godinu. Najpre, Vlada Dritana Abazovića potpisala je Temeljni ugovor sa Srpskom pravoslavnom crkvom čime su najspornije tačke Zakona o slobodi veroispovesti povučene i status Srpske pravoslavne crkve se popravio u Crnoj Gori, a sami verski objekti nisu bili ugroženi. Drugi razlog treba tražiti u činjenici da se na mestu mitropolita Crnogorsko-primorskog više ne nalazi harizmatiski i verski vođa Amfilohije Radović koji je imao mobilizatorsku moć kod vernika. Kao treći razlog, od 2022. godine se razvio sukob u Ukrajini koji ima dalekosežne ekonomske i migracione posledice po čitav prostor Evrope. Upravo tema ekonomije i spoljne politike se smatraju najrelevantnijim za birače tokom izborne kampanje (Todosijević i Pavlović 2020, 147). I kao četvrti razlog, treba istaći da je pitanje religije i Srpske pravoslavne crkve predstavlja identitetsko pitanje za Srbe u Crnoj Gori, a u trenutku izborne kampanje za predsedničke izbore, najavljen je popis stanovništva za 2023. godinu koji je nekoliko puta odlagan i to je omogućilo građanima srpske nacionalnosti da u potpunosti istaknu svoje identitetsko pitanje koje se prevashodno odnosi na pitanje nacionalnosti i veroispovesti. Kada se spoje svi ti elementi jasno je da političke elite imaju važnije teme o kojima treba da brinu, a što je važnije, upravo te teme muče i građane što znači da komuniciranje o njima u izbornoj kampanji donosi određene „političke poene“ koji su političarima najvažniji. Dakle, predsednički kandidati neće u izbornom periodu otvarati i govoriti o temama koje im ne doprinose da zadrže, odnosno uvećaju svoje biračko telo.

Literatura

- Almond, Gabriel & Verba, Sidney 1963. *The Civic Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Аристотел. 2017. *Реторика*. Београд: Плато.
- Аврамовић, Горан. 2020. Улога дебата у изборима. Преузето 18. децембра 2023. са <https://www.radiokim.net/blog/uloga-debata-u-izborima.html>
- Bakrač, Vladimir. 2022. Church and State in Montenegro: From the Serbian Orthodox Church to the Church of Serbia Church to the Church of Serbia. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 42, 38-52.
- Bardoel, Johannes. and Leen d’Haenens. 2008. Reinventing public service broadcasting in Europe: prospects, promises and problems. *Media, culture & society* 30, 337-355.
- Bešić, Miloš. 2019. *Metodologija društvenih nauka*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Breton, Filip. 2000. *Izmanipulisana reč*. Beograd: Clio.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dryzek, John. 2002. *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*. Oxford: Oxford University Press.
- Gee, Paul. 2014. *An introduction to discourse analysis: Theory and method*. New York and London: Routledge
- Fishkin, James. 2008. Ostvariti deliberativnu demokraciju: virtualne i mogućnosti licem u lice, *Politička misao*, 15, str: 316-340.

- Huruz Memović, Elma. 2019. Grupni identiteti u političkom predstavljanju. *Znakovi vremena – Časopis za filozofiju, religiju, znanost i društvenu praksu*, 85, 23, 145-157.
- Jakovljević, Mirko i Šćekić, Radenko. 2019. Mediji i konflikti u epohi globalizacije. *Vojno delo*, 71, 64-72.
- Kean, James. 1991. *The Media and Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Kenzhekanova, Kuralay Kenzhekankyzy. 2015. Linguistic features of political discourse. *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 6, 192-206.
- Клечар, Бојан и Станојевић, Зоран. 2017. *Приручник за организацију изборних ТВ дебата*. Београд: Центар за слободне изборе и демократију.
- Кнежевић, Софија. 2012. Uloga programa obuke BBC-ja u transformaciji RTS-a u javni servis. *CM Komunikacija i mediji*, 7, 123-142.
- Meier, Henk Erik. 2003. Beyond Convergence. Understanding Programming Strategies of Public Broadcasters in Competitive Environments, *European Journal of Communication* 18, 337-365.
- Milovanović, Aleksandar i Šibalić, Vanja. 2020. Jutro će promeniti sve: Patformizacija javnih medijskih servisa Zapadnog Balkana. *Zbornik radova Fakulteta dramskih umetnosti*, 38, 67-82.
- Osborn, Tracy. 2014. Women state legislators and representation: The role of political parties and institutions. *State and Local Government Review*, 46, 146-155.
- Orlović, Slaviša. 2007. Nadležnosti parlamenta. U: Čupić (ured.) *Dileme i izazovi populizma*. Beograd: Fakultet političkih nauka, 141-168.
- Pavlović, Veselin, Darmanović, Srđan, Komar, Olivera, i Vujović, Zlatko. 2006. *Izborno zakonodavstvo u Crnoj Gori 1990-2006*. Podgorica: Centar za monitoring.
- Perry, Mitchel. 1995. Religious arguments in public political debate. *Loyola of Los Angeles Law Review*, 29, 1421-1458.
- Pons, Vincent & Guillaume, Liegey. 2019. Increasing the Electoral Participation of Immigrants: Experimental Evidence from France. *The Economic Journal*, 7, 229-252.
- Shelton, Michael. 1998. Debate Speaker Evaluation: The Case for Further Investigation. *Forensic*, 83, 4-22.
- Слијепчевић, Светлана. 2016. О појму политичког дискурса и жанровима у њему. *Наш језик*, 47, 85-97.
- Stanojević, Dobrivoje. 2009. Retorički topisi i govor u skupštini. *Godišnjak FPN* 3, 389-395.
- Stanojević, Dobrivoje. 2015. Skupštinski govori i nove demokratske vrednosti. U: Knežević-Predić (ured.) *Politički identitet Srbije u globalnom i regionalnom kontekstu*. Beograd: Fakultet političkih nauka. 25-35.
- Нушић, Бранислав. 2017. *Реторика*. Ниш: Талија.
- Todosijević, Bojan i Pavlović, Zoran. 2020. *Pred glasačkom kutijom: Politička psihologija izbornog ponašanja u Srbiji*. Beograd: Institut društvenih nauka.
- Topf, Richard. 2004. Beyond Electoral Participation. U: Fuchs (ured.) *Citizens and the State*. Oxford: Oxford University Press, 171-189.
- Van Dijk, Teun. 1997. What is political discourse analysis. *Belgian journal of linguistics*, 11, 11-52.
- Vojinović Kostić, Jelena. 2020. *Diskurs javnih političkih debata*. Leposavić: Institut za srpsku kulturu.
- Warner, Benjamin & Mitchel, McKinney. 2013. To Unite and Divide: The Polarizing Effect of Presidential Debates. *Communication Studies* 5, 81-103.

Божидар Павловић¹

УДК: 271.222(497.11)
314.151.3-054.7(4)"2015/2016"

Прегледни научни рад

Примљен: 29.11.2023.

Прихваћен: 17.01.2024.

DOI: <https://doi.org/10.18485/rit.2024.22.41.8>

АНГАЖОВАНОСТ СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ ТОКОМ ГОДИНЕ КУЛМИНАЦИЈЕ „МИГРАНТСКЕ КРИЗЕ (2015)“ - ПРИЛОГ ПРОУЧАВАЊУ (2015-2016)²

Сажетак: Осма је година (2023) од кулминације „Мигрантске кризе (2015)“, највеће и најозбиљније још од Другог светског рата, а у српској богословској научној средини још увек се није појавио научни рад са оваквом темом, прегледом и истраживањем (?). У петоделном раду се хронолошки приказују ангажованост, односно који су били ставови, активности и доприноси Српске православне цркве у њеном превазилажењу током године кулминације (2015-2016) „Мигрантске кризе (2015)“. Такође су дате дефиниције појмова: мигрант, избеглица, азилант, странац, интерно расељено лице и апатрид.

Кључне речи: „Мигрантска криза (2015)“, мигранти, избеглице, азиланти, странци, Српска православна црква, ангажованост, социјална делатност.

ENGAGEMENT OF THE SERBIAN ORTHODOX CHURCH DURING THE YEAR OF THE CULMINATION OF THE “MIGRANT CRISIS (2015)” - CONTRIBUTION TO THE STUDY (2015-2016)³

Abstract: It is more than the eighth years (2023) since the culmination of the “Migrant Crisis (2015)”, the biggest and most serious since WW2, and in the Serbian theological scientific community, a scientific work with such a topic, overview and research (?) has not yet appeared. In this five-part paper, the engagement, i.e. what were the attitudes, activities, and contributions of the Serbian Orthodox Church in overcoming it during the culmination year (2015-2016) of the “Migrant Crisis (2015)” is presented. The author also provided definitions of the terms: migrant, refugee, asylum seeker, foreigner, internally displaced person, and stateless person.

Keywords: “The Migrant crisis (2015)”, migrants, refugees, asylum seekers, strangers, Serbian Orthodox Church, engagement, social activities.

1 Фармацеутско-физиотерапеутска школа, Београд. Мејл: bozidar.pavlovic2020@gmail.com

2 Овај рад је једним делом скраћена верзија мастер-рада „Европске Православне Цркве у изазовима ‘мигрантске кризе (2015)’ – приказ улога, ставова, активности и доприноса“ одбрањеног јула 2021. године на Православном богословском факултету Универзитета у Београду, под руководством ментора протојереја-ставрофора проф. др Зорана Крстића.

3 This work is partly an abridged version of the master’s thesis “European Orthodox Church in the Challenges of the ‘Migrant Crisis (2015)’ - Presentation of Roles, Attitudes, Activities and Contributions” defended in July 2021 at the Orthodox Theological Faculty of the University of Belgrade, under the guidance of the mentor archpriest stavropore Prof. Dr Zoran Krstić.

Увод

*„А када чујете за ратове и немире, немојте се уплашити;
јер све то најпрвије треба да буде, али није одмах крај.“*

Лк. 21, 9

Личну карту данашњег света-села, хришћанске Европе⁴ и тзв. постмодерног друштва са свим његовим етичким и антропоцентричним значењима и тумачењима осим што исписују пост-истина, глобализација,⁵ светлосна и ваздушна загађења, гомила (дез)информација, популизам, рекламократија, јалови масовни медији и даљи убрзани развој комуникације, дигитализације, науке и технологије, те продужен животни век, са једне стране, њен садржај су истовремено и плуралистичка друштва, слободе, побуне, нови видови идеологија и религиозности, конформизам и хедонизам, а стога последично, трагично и (не)очекивано, више ратова и безброј криза,⁶ са друге стране.

Поред тога што је хомо сапиенс (лат. Homo Sapiens) - разумно биће, хомо политикус (лат. Homo Politicus; грч. ζῷον πολιτικόν) - друштвено биће, хомо религиозус (лат. Homo Religiosus) - религиозно биће, човек је и хомо виатор (лат. Homo Viator) - биће које се креће и путује простором, у времену. Овоме у прилог, да је човек биће путник, иде и то да он не само што се егзистенцијално пита ко је, већ вековима покушава да на задовољавајући начин изнађе и адекватне одговоре на питања одакле је, куда и зашто заправо иде.

4 И дан данас, па и у контексту „Мигрантске кризе (2015)“, могу да се чују расправе или читају студије на тему европског идентитета или тренутног Устава Европе (његове Преамбуле), у ком нема помена Хришћанског Бога, а у односу на сву јудео-хришћанску баштину која је уграђена у темеље Европе (уп. Дап. 16, 6-10), као њена *differentia specifica*. Ипак, поред жаљења на пример папе Јована Павла II (1978-2005) због овог, за свако даље промишљање ове теме треба сагледати и појединачне Уставе европских држава попут Мађарске, Немачке, Швајцарске, Ирске, Пољске и Русије. Радован Биговић исправно закључује: „Европа неће Бога у свом уставном акту, али то не значи да је против Бога и да је због тога мање религиозна. Модерна Европа није антирелигиозна, али је антиклерикална“ (Биговић, 2010б: 83). Упореди са мислима оца Георгија Флоровског или оца Владана Перишића.

5 „Европске интеграције и глобализација света нису идеје које су туђе (или не треба да буду туђе) Цркви. Ма колико звучало чудно, али је оправдано тврдити: глобализација је иманентна самој природи Православне Цркве. Хришћански Бог, Света Тројица није племенско и национално божанство већ Бог „глобалне“ љубави и бриге за цео свет, за све што је створено. Сва Христова дела у историји имају универзално и глобално значење, свечовечански и свекосмички значај. Све што Црква има, што она јесте и што треба да чини има глобалне хоризонте. Црква је „шира од небеса“ (древна богослужбена химна). Она обухвата све што постоји, али ничим не може бити обухваћена. Под кров Цркве могу стати сва племена, нације и народи света, али Она не може да се поистовети ни са једним“ (Биговић, 2010а: 184-185).

6 Осим политичких, корона-кризе, кризе AIDS-а у Африци, кризе културе, устава, валута, привредних, еколошких, „жутих прслука“, вредносних, идентитета, породичних, материнства, па чак и унутарцрквених, саборности и духовних, у обзир узимамо и још увек актуелну „Мигрантску кризу“ из периода 2015. године, којој је рад и посвећен.

Да је свет испуњен на феномену миграција те да је и сама историја људске цивилизације обележена кретањима људи и народа опште је место и *signorum temporis*. Довољно је прочитати већ прве странице Светог Писма Старог Завета о првом расељеном лицу на свету: „И Господ Бог изагна га (човека) из врта Едемскога да ради земљу, од које би узет“ (Пост. 3, 23) и пратити даљу историју Цркве и света.⁷ Ово, међутим, не значи и да кретања људи могу одредити границе света, нити обрнуто.⁸

Са научне стране, као феномен, миграције и избеглиштво људи интересују и предмет су изучавања бројних наука. Ту на уму најпре имамо науке попут антропологије, археологије, демографије, географије, социологије, права, политике, али посредно и економије, медицинске, књижевности, седме уметности и спорта.⁹ Њихове укупне научне студије и радови показују да су последње миграције и избеглиштво људи са простора првенствено Азије а потом и Африке ка Европи и Америци битно обележили другу деценију трећег миленијума, не престајући притом, својим последицама и даљим развојем,

7 „Kao što je poznato, stari su Heleni u razdoblju od 8. do 4. stoljeća prije Krista osnovali oko 800 kolonija od Crnoga mora do Gibraltara, od obala Azije i Afrike do Atlantika. [...] Slično su činili prethodno Krećani, zatim Feničani i Kartazani, nastavili su Rimljani. I tako je Sredozemlje, na kojemu se susreću i morem povezuju tri kontinenta, oduvijek bilo prostor velikih migracija stanovništva, susreta i miješanja različitih kultura“ (Barišić, 2020: 4-5). Бројна су кретања људи и народа која су климатски и ратовима узрокована из IV века после Христа као и сва она везана за откриће нових континената од периода XV века и на даље, а која су аутоматски условила и њихову колонизацију. Из модерније историје бројимо велике (енг. Great) из XX века у Америци, узроковане индустријализацијом и урбанизацијом, оне узроковане великим послератним дешавањима у земљама попут Немачке, Турске, Јерменије, Палестине, Русије, Индије и Либанону, из периода истог века, и последње актуелне, ка Европи и Америци, из периода средине друге деценије XXI века. „Јер, нисмо аутентични хришћани ако се не осећамо као избјеглице – чак иако живимо у мјесту гдје смо рођени, у његовој удобности и сигурности. Искуство избјеглиштва није необавезно и случајно искуство у хришћанском животу – оно је формативно за хришћански идентитет. Погледамо ли Библију видјећемо да је већина њених наратива на којима је формирана наша вјера и култура настала у контексту миграција. Миграције су конститутивни дио Библије и наше вјере“ (Топаловић, 2018).

8 Упореди са: „Симболично говорећи, граница између старе и Нове Европе данас, јесте граница која се црта квалитетом хране. Последњи скандал у ЕУ открио је да произвођачи из Западне Европе праве различиту храну по квалитету, за Источно и Западно тржиште. Замисљена граница хране открива колонијални менталитет унутар саме ЕУ. Метафорично, не делећи исту храну, не делимо ни исти живот“ (Јовић, 2017: 18).

9 Из књижевности сети се „Књиге Изласка“, Хомерове „Одисеје“, Платоновог дијалога „Странац“, Дантеовог „Пакла“, Пушкинових „Цигана“, „Сеоба“ Црњанског, Пекићевих „Писама из туђине“ или Уелбековог „Покоравања“, из седме уметности „Дестинације Србистан“ (2015) Желимира Жилника, „Устрелити псе“ (енг. „Shooting Dogs“) (2005) Мајкла Катона Џонса, „CLOSE(D)“ Бригите Кухар (2019) али и тзв. „Фестивала мигрантског филма“ који се одржавају данас широм Европе, а из спорта на пример Олимпијских играра у Токију (2020) и у Рију де Жанеиру (2016), где су се под олимпијском заставом такмичили спортисти - избеглице из држава попут Авганистана, Еритреје, Ирака, Ирана, Сирије, Венецуеле и др.

да обележавају и трећу.¹⁰ А могу ли и имају ли шта и Црква и теологија да кажу на још увек актуелну кризу? Става смо да ми – православни теолози, као „пророци Господњи“, у светлу Јеванђеља, не треба олако да богословске анализе и увиде на поменуте, али и бројне друге феномене „само“ препуштамо осталим наукама и дисциплинама јер, историјски посматрано, то нису чинили ни Свети Оци и учитељи Цркве.¹¹

Одређење термина „Мигрантске кризе (2015)“

„Него се молите Богу да не буде бјежање ваше у зиму.“

Мк. 13, 18

Три термина која се најчешће користе а и највише злоупотребљавају¹² када се говори о „Мигрантској кризи (2015)“ јесу: „мигрант“, „избеглица“ и(ли) „азилант“. Латинску реч „migratio“ (од лат. глагола *migrāre*) преводимо као: „кретање, сеоба, путовање, али и као иселавање, раселавање, што би указивало на двоструки вид сеоба: један, вољни и слободни, од човека или народа изабран, и други, наметнут, присиљан, неслободан“ (Јеротић, 2000: 73). Мигрирати, тако, у ширем смислу, значи физички се кретати, селити са једног простора на други, а који се животно не испуњава или не користи свуда и увек на исти начин, док, у ужем смислу, значи промену сталног пребивалишта

10 „Наиме, евидентно је да тренутна мигрантска криза није пролазни проблем и изоловани инцидент, који се десио једном и који се Европи више неће поновити. Тренутни мигрантски талас, који је прекинут због корона вируса, је само почетак константних миграција које ће се одвијати с подручја Азије, Африке, и Јужне Америке а које неће престати нити у наредних 50 година“ (Мачковић, 2020). Још увек актуелним миграцијама и избеглиштвом људи са простора Блиског истока, Африке и Кубе придодате су и оне вишемилеонске и ратом узроковане са простора Републике Украјине и Руске Федерације од краја фебруара 2022. године (или још од 2014?).

11 Свети Јован Златоусти (354-407) је писао: „А шта мислиш, колико тек трошка и бриге и мудрости захтевају од предстојника примање странаца и неговање болесника? Свакако је за то потребан трошак, не мањи од оног, што смо споменули, често је потребно и више; и предстојник мора га намицати нежно и мудро, како би навео оне, који што имају, да радо и вољно дају, бринући се за помоћ невољнима, да не увреди душе дароватеља?“ (Свети Јован Златоусти, 2007:93) Познато је да је Свети Василије Велики (330-379), савременик Светог Јована Златоустог, у предрађу Кесарије, основао чувену болницу „Василијаду“. Конкретно, заговарамо интердисциплинаран приступ, који је очит и у овом истраживању. Преосвећени владика западноамерички Максим (Васиљевић) напомиње: „теолошка димензија „ближњег“ итекако може да помогне у контексту савремене хумани-тарне кризе и карактера глобализације. Прихватање оних најслабијих, изложених социјалним и економским притисцима, јесте императив. За ово су, несумњиво, потребни теолошки критеријуми: без теолошког сензибилитета одговор на кризу може бити погрешан. У овом историјском часу, у светлу начина на који се развија избегличка криза, људи од утицаја треба да делају у духу Јеванђеља“ (Васиљевић, 2019).

12 За сва три термина: „мигрант“, „избеглица“ и „азилант“, осим што се међусобно користе као синоними, јер „ником на челу не пише шта је“ а што ствар може у многе и

(Z. Curić i B. Curić, 1999: 35-36). Именица „Мигрант“ потиче из периода XVIII века и дефинише се, према Агенцији за миграције Уједињених нација (скр. енг. ИОМ), као: „било која особа која се сели или се преселила преко међународне границе или унутар државе даље од свог уобичајеног места пребивалишта, без обзира на (1) правни статус особе; (2) да ли је кретање добровољно или нехотично; (3) који су узроци кретања; или (4) колика је дужина боравка.“¹³ Именица „избеглица“ је француског порекла и током своје историје употребе имала је шири него данас, готово политички, спектар значења.¹⁴ Избеглица је свако лице које се: „zbog svoje rase, svoje vere, svoje nacionalnosti, svoje pripadnosti nekoj socijalnoj grupi ili svojih političkih mišljenja, nađe izvan zemlje čije državljanstvo ono ima i koje ne želi ili, zbog toga straha, neće da traži zaštitu te zemlje; ili koje, ako nema državljanstva a nalazi se izvan zemlje u kojoj je imalo svoje stalno mesto boravka usled takvih događaja, ne može ili, zbog straha, ne želi da se u nju vrati.“¹⁵ Појам „азил“, за разлику од „мигранта“ и „избеглице“ нема универзалну и општеприхваћену дефиницију. Етимолошки долази од старогрчке речи ἄσυλον и данас значи сигурно или неповредиво уточиште, склониште, прибежиште, издржавање сиротиње и прогоњених (Ковачевић и Ковач, 2017: 28). „Азилант“ је свако лице које тражи из безбедносних разлога дозволу (захтев) за боравак у оној земљи у којој се то лице нашло, односно не представља његову. За разлику од мигранта, азилант је свако лице које је у потрази за међународном заштитом или да би било још јасније истичемо: избеглице и азиланти, у највећем броју случајева, сходно различитим теоријама и одређењима појмова, јесу мигранти - јер се крећу, али нема и сваки мигрант статус избеглице, односно нема статус тражиоца азила.

отежати јер на пример не могу добити адекватну помоћ или заштиту, наводе се, сходно њиховом преводима са језика на језик, често она стереотипна попут терориста, улез, хакер или она ближа националним/етничким одређењима попут Палестинац, Сиријац, Авганистанац, Иранац, Албанац и други.

13 „Who is a migrant?“ прегледано 5.12.2020. године на: <https://www.un.org/en/sections/issues-depth/migration/index.html>.

14 Испрва, термин „избеглица“ се директно односио на Протестанте који су након опозивања Едиката из Нанта 1685. године побегли из Француске, док философиња Хана Арендт, пак, објашњава: „Izbeglice su ljudi koji traže utočište u nekoj drugoj zemlji zbog svojih političkih stavova ili nečega što su učinili. I mi smo potražili utočište – ali pre toga ništa nismo uradili, a većina nas ni u snu ne bi zastupala radikalne političke stavove. Mi smo promenili značenje pojma izbeglica. Sada su izbeglice oni koji su u novu zemlju došli bez ičega i žive od pomoći Komiteta za izbeglice“ (Arendt, 2015). „Када се држава суочи с избеглицом, како наводи Хана Арендт, има на располагању три могућности – натурализацију, депротацију и затварање у логор. Када се Црква суочи с избеглицом има на располагању само једну могућност – збрињавање.“ (Пантелић, 2019: 37).

15 „KONVENCIJA O STATUSU IZBEGLICA (1951)“, члан 1, А, 2. Верзија „Конвенције“ на српском језику у ПДФ формату доступна је на званичном сајту UNHCR-а у Србији.

Иако смо у процесу истраживања и настанка овог рада наилазили на више одређења¹⁶ и формулација којима се хтело означити појава, стање или конкретно - криза из периода средине друге деценије XXI века, ми смо се одлучили да се у овом раду користимо колоквијалним одређењем - синтагмом: „Мигрантска криза (2015)“: „стање у које је запао одређени део света услед великог покрета популације из мање развијених земаља ка најразвијенијем делу света“ (Милосављевић, 2020: 2).¹⁷

Још три термина са којима смо се сусретали током истраживања су: „странац“, „интерно расељено лице“ и „апатрид“. Према дефиницији Генералне скупштине Организације уједињених нација из 1985. године странац је: „појединас који није држављанин земље у којој борави“ (Ktistakis, 2016: 9). Интерно расељено лице је свако лице које напушта свој дом због прогона, сукоба или насиља али остаје у оквирима границе своје државе, док је апатрид свако лице које нема држављанство ниједне државе.¹⁸

У Светом Писму иако не проналазимо све претходнопоменуте термине то не значи да синонимних термина нема или да су му они непознати. На јеврејском језику у Светом Писму, око седамдесет пута, проналазимо следеће којима се могу означити странац, сународник, не-Јеврејин, туђин. То су: „нокрим“ (јев. נֹכְרִי) - странац, попут трговца, који се тренутно налази у земљи, нема заштиту ни посебних права и на одређеној је емоционалној, културној и религиозној дистанци, потом, „зарим“ (јев. זָרִים) и „герим“ (јев. גֵּרִים) - особа страног порекла која се доселила и живи у Израилу услед рата

16 Индикативни су само неки од покушаја ближег одређења: „Европска мигрантска криза“, „Имигрантска криза“, „Мигрантско-избегличка криза“, „Мигрантска и избегличка криза“, „Велика мигрантска криза“, „Избегличка криза“, „(Велика) хуманитарна криза“, „Хуманитарна катастрофа“, „Социјална криза“, „Глобална криза“, „Нова снага револуције“ и бројна друга која не сматрају да се ради ни о једној наведеној. Реч је, свакако, о „избегличкој кризи“ када је у питању конкретно 2015. година, пошто је у тој години највећи број избеглица пристигао из оних држава Блиског истока погођених ратним дејствима.

17 „Синтагму „мигрантска криза“ чине два појма „мигрант“ и „криза“ са различитим значењем, при чему мигрант има денотативну, а криза конотативну улогу у означавању“ (Ковачевић, Ковач, 2017: 27). Дефиницију „Мигрантске кризе (2015)“ упореди са: „Заправо, мигрантска криза је један назив за више појавних облика криза у којима су се нашле поједине земље Европске уније (ЕУ), као и транзитне земље (хуманитарни, здравствени, политички, економски, безбедносни облик кризе)“ (Ковачевић, Ковач, 2017: 29). Овде морамо поменути „Арапско пролеће“ - протесте и тзв. „обојене“ револуције започете у Тунису (2010) које су се брзо прошириле на Алжир, Ирак, Сирију, а који су довели до пада и преврата тамошњих режима и битно утицали на нова и масовнија кретања становништва тих земаља ка Европи. За велики број тамошњих Хришћана, ово „пролеће“ постало је „студена зима“.

18 Интересантно је напоменути да је Република Србија, према подацима Комесаријата за избеглице Републике Србије, једна од пет држава на свету са највећим бројем интерно расељених лица, док апатрида данас у свету има више од четири милиона. За промишљање о појму „странац“ препоручујемо есеј „О странцу“ утицајног немачког класичног социолога Георга Зимела (1858-1918) из 1908. године.

или глади, економски је слаба и сиромашна, али прима плату, Израилјци имају дужност да их љубе и, за разлику од нокрима, обрезаће се, асимилираће се и биће део израилског друштва. На грчком језику проналазимо следеће: ξένος - странац, άστευός - потукач, φεύγων - бегунац, прогнаник, προσήλυτος - дошљак, обраћеник, παρελίδημος - онај који пребива у туђој земљи, онај који странствује, дошљак, ходочасник, странац, πάροκος странац, сусед, досељеник, дошљак, који живи у граду, пролазник, άλλότριος - странац, туђин, дошљак.¹⁹

Запитајмо се сада озбиљно: да ли је Христос био бескућник, (политички) избеглица, апатрид, мигрант? – јер, сетимо се, Христос се из Очевог наручја, које никада није напустио, ушаторио међу нама (Јн. 1, 14) као Богочовек у Витлејему, бежао са светом породицом у Египат (Мт. 2, 13-14), одрастао у Назарету (Мт. 2, 23), где је и зачет од Духа Светога и Марије Дјеве, увек и никада сам био у покрету, Себе поистоветио са Путом (Јн. 14, 6), страдао и Васкрсао изван зидина Јерусалима и Вазнео се на небо, одакле ће поново доћи, да би нам припремио „станове многе у Очевој кући“ (Јн. 14, 2-4).²⁰

Као закључак овог поглавља, ради даљих промишљања, наводимо да: „статус странца у Израилу нема директног преклапања са данашњим искуством миграната у Европи, а свакако још мање у области детаљног планирања политике, премда (како смо могли да видимо Свето Писмо, прим. аут.) даје добар увид у то како је Бог очекивао од свог народа да се односи“ (Мориц, 2013: 231).

Социјално учење православне цркве

„Царство моје није од овога свијета.“

Јн. 18, 36

„Какву специфичност имамо као ЦРКВА да бисмо се бавили миграцијом на другачији начин у односу на активности државе, НВО и осталих?“²¹ (Мориц, 2013: 234)

Дефинисати или у потпуности мишљу обухватити реалност и догђај Цркве није могуће.²² Па ипак, Она трајно (п)остаје и бива историјски, друштвени,

19 О појму „пут“ у Септуагинти, путовању патријарха Аврама („Странац сам и дошљак код вас“; Пост. 23, 4) и Богу Старог Завета и његовом путу види: Матић, 2021: 70-79.

20 Упореди са: Матић, 2021: 81-96.

21 Упореди са: [...] зар није држава одговорна за решење ових проблема? Овакво питање би одликовало наслеђе једног претходног, комунистичког периода када је држава била та која је све одређивала и све подређивала себи. Тај је период дефинитивно за нама и све ће се јасније формирати друштвена сфера или цивилни сектор у коме појединци или различите друштвене групе самостално предузимају иницијативе и међусобно сарађују ради сучељавања са одређеним друштвеним проблемом који погађа или њих или некога са ким се они солидаришу“ (Крстић, 2012а: 185).

22 Етимолошки, као ни на пример реч теологија, грчка именица ἐκκλησία, која је у античком свету означава јавни збор неког народа у неком граду, није хришћанског

културолошки и политички феномен (Биговић, 2000). Сва лица данашњег света, на која смо указали у уводном делу, битно утичу на Њен живот, јер сетити се треба: „Црква је рођена у непријатељском свету и претрпела је тешке прогоне не само у првом веку, већ чак и у наша времена“ (Zizioulas, 1999), што се манифестује захтевом за одређеним ставовима и одговорима. Црква не тежи да се меша у политику (Биговић, 2000: 248) или да променљива друштва и државе које их успостављају обликује (уп. Јн. 18, 36; Мт. 22, 21), мада свакако треба да тежи њиховом оплемењивању и вредновању.

У Новом Завету проналазимо битно развијену социјалну свест која се, још од периода Старог Завета, пројављивала кроз хуман и праведан однос у заједници у којој је сваки човек слика и прилика Бога (Пост. 1, 26), потом, кроз помоћ удовицама, сирочадима, странцима, потребитима (уп. Дап. 4, 34-35) или болеснима (уп. Дап. 5, 12-15). Оваква свест наставила се и у периоду ране хришћанске заједнице све до данас, а мера је увек: „преко могућности“ (уп. 2Кор. 8, 3). Тако, отац Георгије Флоровски (1893-1979) закључује: „У Православној Цркви постоји још увек, као што је постојао вековима, јак социјални нагон, упркос свим историјским догађајима и слабостима. И ово је вероватно главни допринос Православне Цркве савременом дијалогу о друштвеним питањима“ (Флоровски, 2005: 36).

Данас, у највећем делу света, тамо где Црква није прогоњена или где се Њен положај креће од принципа одвојености од државе, преко привилегованог, до принципа сарадње, Црква има своје верске, образовне (универзитете, факултете, академије и богословије) и медицинске институције, колеџе, научне институте, вртиће, сиротишта, кампове, културне центре, библиотеке, одборе, покрете, мас-медије (телевизије, радија, новине, часописе, узима учешће у управним одборима средстава масовне комуникације),²³ развијену

порекла. Сложеница је садржана из две грчке речи: предлога ἐκ – из, од и глагола κλέω - зовем. Како то запажа отац Георгије Флоровски: „непостојање формалнога одређења (Цркве, прим. аут.), ипак, не значи да је постојала збрка у мишљењу нити, пак, било каква замагљеност поимања“ (Флоровски, 2005: 415). О употреби појма „Црква“ у Новом Завету види: Мандзаридис, 2004: 44-46. Уколико се осврнемо на садржај званичних докумената Римокатоличке Цркве по питању идентитета Цркве а у контексту миграција, онда треба истаћи да је Црква: „hodočasnički narod“ и да: „Crkva na ovoj zemlji putuje daleko od Gospodina, smatra sebe kao prognanicu (лат. exsulem) te traži i misli na stvari koje su gore, gdje Krist sjedi s desne Boga, gdje je život Crkve sakriven s Kristom u Bogu, dok se sa svojim zaručnikom ne pojavi u slavi (Kol 3, 1-4)“ (Osnove socijalnog učenja Katoličke crkve, 2012: 1 и „Constitutio dogmatica de Ecclesia. Dogmatska konstitucija “Lumen Gentium” o Crkvi”, 1986: 99). Данас папа: „Франческо тврди да су хришћански верници ходочасници, а не луталице, јер док лутајући народ лута (погршно, прим. прев.), ходочасник има јасан циљ, а то је Обећана земља старозаветним језиком и Божија владавина новозаветним језиком“ (Campese, 2016: 28). Једно овакво сагледавање идентитета Цркве код савремених православних теолога проналазимо код протођакона проф. др Златка Матића у: Матић, 2022: 61-126.

23 Службе се, ако не на недељном нивоу онда најчешће о Божићу, Васкрсу или устоличењу

издавачку и уметничку делатност. Има лечилишта и центре за одвикавање од болести зависности, народне кухиње и прихватилишта, учествује у решавању ратних конфликта или су Њени верници и епископи чиновници при војсци. Иако у појединим деловима света постоји евидентна угроженост црква и манастира, они се барем у Србији, Русији, Румунији, Грчкој и у дијаспори граде или обнављају, а неретко је у овим пословима и држава иницијатор или спонзор. Државе враћају Цркви имовину или реликвије и мошти одузете у периоду идеологије комунизма, што је случај у Србији или у Албанији. Државе попут Руминије или Грчке деценијама уназад православним свештеницима исплаћују највећи део плата, а у Србији вероучитељима. Данас се глас великодостојника Цркве и теолога може чути на телевизији, трибинама, научним скуповима и округлим столовима, али неретко и у скупштинама, Европском парламенту, у Бриселу, америчком Конгресу или у Уједињеним нацијама. Као стожер „традиционалног“, Она се активно бави питањима морала, (био)етике и породице. Црква оснива, по узору на цивилни сектор, организације и фондације које подстичу вернике на активizam и волонтирање²⁴ или се на пример баве све више актуелним еколошким питањима, попут Васељенске Патријаршије. Државе са већинским уделом православних верника попут Румуније, Бугарске, Грчке и Кипра су чланице Европске уније. У појединим државама, као што је то случај са Србијом, најстарија институција јесте Црква (СПЦ). Још: „У свакој земљи Црква је најшира и најбоље организована установа српског народа, која окупља све слојеве српске емиграције без обзира на образовне, старосне, материјалне, социјалне, регионалне, политичке и друге разлике међу емигрантима“ (Радуловић, 2014: 66). Па ипак, међу највећим доприносима Цркве друштву и цивилизацији, ако занемаримо укидање ропства²⁵ (греху), како то истичу бројни теолози, јесте светоотачко учење о непоновљивој људској личности и хришћански поглед на свет, човека и спасење.

новог поглавара Цркве, преносе на националним телевизијама, при чему се конкретно у Србији свакодневно, уз репризу, емитује на пример и „Верски календар“ и „Верски мозаик“. Јутјуб канал Румунске Патријаршије „Trinitas TV“ је у марту 2021. године добио „The Silver Play Button“ од Јутјуба, јер канал има више од 317.000 претплатника и више од 49.000 видео записа која су од 2015. године до данас прегледана више од 138.000.000 пута.

24 За више о волонтирању са православне перспективе види: Крстић, 2012б: 207-214.

25 „Однос према обичним робовима допуњаван је одредбама о односу према странцима и дошљацима. Прописи о робовима дужницима били су праћени установљењем низа институција које је требало да ограниче или искорене ову појаву. То да је библијски закон стварао *ново вредновање робова* није постигнуто нимало лако, нити одједанпут, нити тако једноставно као што се раније замишљало. Није библијски закон дословно издиктиран од стране Бога, нити је донесен као други закони. Свест о односу према ближњем се градила мукотрпно и уз Божију помоћ и требало јој је пуно времена да се препозна као вредност и да реално заживи како у закону, тако и понашању“ (Божовић, 2011: 17-18).

Дајемо одговоре са почетка овог поглавља. Од недавно, до душе у окриљу римокатоличке системске теологије - еклисиологије, почела је да се развија „теологија миграција“²⁶ (van Erp, 2018: 268). Аутори који се нарочито интересују за ову тему истичу како можемо у контексту миграција разликовати три нивоа: 1. пастирски - заговарање закона, материјална и друга помоћ, 2. духовни – разумевање оних који су у покрету, 3. теолошки ниво - сагледавање миграције као универзалне метафоре човековог кретања од Бога и ка Њему (Groody, 2016: 228).²⁷ Црква „неућутним устима“ на Литургији Светог Василија Великог Црква моли речима: „Господе, [...] расејане сабери, [...] плови са онима што плове; путуј са онима што путују. [...] Помени, Боже [...] све оне што су у било каквој невољи, и тескоби, и опасности. [...] Избави, Господе, град овај, и сваки град и крај од [...] најезде туђинаца, и међусобног рата“ (Служебник, 2017: 212-214).²⁸ Са аспекта међурелигијског дијалога разговара се редовно о верском фанатизму, фундаментализму и повећаном насиљу док, са становишта еклисиологије, Црква има развијену мисионарску и харитативну делатност, на шта смо претходно у раду указивали. Цркве се актуелна криза тиче и када се уништавају Њени верски или културни објекти или имовина. Највише, свакако, када мигрант или избеглица слободно изрази жељу да се крсти и постане део Тела Христовог - евхаристијске заједнице. Престати бити емигрант – постати личност Тела Христовог!²⁹ „Допринос Цркве и уопште религије значајан је и приликом

26 Упореди са: „У савременој теолошкој мисли појавио се појачан интерес за избјеглиштво и миграције. То, у првом реду, важи за библијску теологију. Прије посљедње мигрантске кризе готово да није било ни једног озбиљнијег покушаја стварања једне библијске егзегзе у контексту избјеглиштва и миграција. Ипак, у последњих неколико година ова тема почиње да доминира. Миграције све више постају „херменеутички кључ“ Библије. Као да се рађа једна нова контекстуална егзегеза чији ће допринос бити огроман. И заиста, избјеглиштво само у Светом Писму налази свој „логос“. Као што Свето Писмо има потенцијал да освијетли феномен избјеглиштва, тако и избјеглиштво има шансу да нам на нов, креативан начин освијетли и протумачи Свето Писмо“ (Топаловић, 2018) и са: „Теологија миграције која покушава и чија је сврха да миграцију види као знак наде може превише лако резултирати циничном причом, игноришући насиље и страдање у историјама миграција. У исто време, хришћанска теологија не може да избегне тражење смисла историје. Хришћани верују у Бога који се открива у конкретним историјским приликама, искупљујући човечанство већ сада. Извештај о историји спасења, дакле, мора укључивати миграцију“ (Polak, 2018: 254).

27 Упореди са: „Човек се одриче најдубље интиме и слободе, ради институционалне заштите од нових страшила, пристаје да га кључају лековима, прате, шпијунирају, ограђују бодљикавом жицом, јер је изгубио поверење у другог, јер се боји другог, јер не жели другог. Тиме се антропоцентрични идентитет раслојава до не-бића“ (Матић, 2020: 144).

28 Православна Црква 19. децембра прославља Светог Николу, заштитника путника, док Римокатоличка Црква 22. децембра прославља и Свету Франциску Карбини (1850-1917), „заштитницу и мајку исељеника“.

29 Погледај поново фусноту број 5.

укључивања емиграната у ново окружење и прилагођавање појединаца или друштвених групација том окружењу. Због тога се често догађа да у областима где постоје емигранти верске заједнице доживљавају посебан про- цват“ (Мандзаридис, 2004: 239).

Српска православна црква током године кулминације „Мигрантске кризе (2015)“ – преглед ставова, активности и доприноса превазилажењу (2015-2016)³⁰

*„Заиста вам кажем: кад учинисте једноме од
ове моје најмање браће, мени учинисте.“
Мт. 25, 40*

„Тешка судбина Европе није мимоишла ни нас, те нам је преко тога до- дата и друга мука“ (Мачковић, 2020),³¹ а из своје дуге и богате историје српској држави и Српској Православној Цркви феномен избеглиштва и ми- грација није непознат а веома често, због њихових испреплетених односа, и проживљаван је заједно.³² „Стога не чуди да су православне парохије у дијаспори биле истински азил и ехаристијска прихватилишта за новодо- шле. У целокупној историји Српске Цркве у дијаспори, од првих српских имиграната до најновијих таласа имиграције, парохија (paroikia) је била то средиште живота, па је организовање парохије било највећи корак у верском и друштвеном животу имиграната“ (Васиљевић, 2019).

30 „Највећи број православних сматра да црква даје одговоре на духовне потребе (77.7%). Да црква даје одговоре на моралне проблеме сматра 58.1% православних, да даје одговоре на породичне проблеме сматра 46.9% православаца, а најмање верују да црква даје одговоре на социјалне проблеме (30.6%) (Maksimović, 2017: 149). Црква која не даје одговоре на социјалне проблеме ужива релативно велико поверење православаца. Цркви верује 67,9% самодекларисаних православаца. „Велико поверење“ у цркву има скоро (42.3%), 28.1% показује“ не баш велико“ поверење, „веома велико“ поверење у цркву показује њих 25.6%, а најмање је оних који имају „никакво“ поверење у цркву (4.1%) (Maksimović, 2017: 150). Како уочавамо, највећи број православних верује да црква даје одговоре на духовне потребе и има велико поверење у цркву“ (Шљивић и Максимовић, 2018: 73).

31 Сети се катастрофалних мајских поплава које су задесиле Србију 2014. године али имај на уму и да је Србија на путу „европских интеграција“, што је сада ставља на „испит зрелости“ и (пр)оцену. Такође, и: „Једина Православна црква у некој постсоцијалистичкој држави, која има веће проблеме са ЕУ и европским интеграцијама, јесте Српска православна црква“ (Макридис, 2014: 173). И дан данас остаје, нажалост, нерешен статус за велики број српских избеглица и интерно расељених лица али значајну материјалну и духовну помоћ им је, поред осталих, пружала и Српска православна црква. О улози верских заједница у прихватању југословенских избеглица српске националности из последњих ратова види: Абрамовић, 2015: 377-414.

32 За ову тему препоручујемо нановију студију професора Вукчевића: Вукчевић, 2023: 117-161.

Већ смо рекли да је Српска православна црква најстарија институција у Србији и додајемо да иако је и једна од материјално најбогатијих,³³ Она не убира порез од својих верника попут Цркава на Западу, што може бити важна претпоставка Њеној социјалној делатности. Данас она, за разлику од Московске Патријаршије,³⁴ нема ниједан званичан документ по питању социјалне доктрине, али је дубоко укорењена у традицији у којој је она историјски добротворну делатност засновала на византијским предлошцима и основама, што можемо видети конкретно још код Светог Саве. Чак и у тешком периоду идеологије комунизма, није престајала са хуманитарним радом, а примери су нам рад сестара Раванице са лицима ометеним у развоју или сиротишта која је оснивао епископ шумадијски Сава (Вуковић) или манастир Ковиљ који води заједнице „Земља живих“ за лечење зависника од наркоманије (Вукашиновић, 2009: 66-79). Ту су и Епархија рашко-призренска која има хуманитарну организацију, народну кухињу, „Мајка девет Југовића“ која храни житеље са Косова и Метохије без обзира на њихову националну или верску припадност, „Светосавска омладинска заједница“, Добротворна фондација „Човекољубље“, чланица АСТ Alliance са преко 2.000 волонтера и канцеларијама у Србији, Хрватској, Црној Гори и Босни и Херцеговини, хуманитарна, добротворна организација „Верско Добротворно Старатељство“ (ВДС), Добротворна установа Епархије бачке „Владика Платон Атанацковић“, делатност Епархије нишке у помоћи вишедетним породицама или делатност Епархије жичке и Епархије врањске. При црквеним епархијама и фондацијама постоји прихватилиште за старије и одрасле (нпр. „Свети Јоаким и Ана“ у Крагујевцу), пружање медицинске помоћи, бесплатна правна помоћ, додељивање ученичких и студентских стипендија, учење страних језика, путовања и излети за социјално угрожене.

Међутим, који су били ставови, активности и доприноси Српске православне цркве у превазилажењу изазова „Мигрантске кризе (2015)“?

Пионирски текст, тако га можемо окарактерисати, представља рад „Странац бијаж, и не примисте ме (Поводом драме азиланата у Србији)“ презвитера мр Александра Ђаковца у „Православљу“ - новинама Српске Патријаршије из децембра 2013. године поводом: „агоније избеглих из Сирије и других ратом захваћених подручја“, при чему: „Дух саможивости, дух себичности и ускогрудости завладао је нама“ (Ђаковац, 2013: 20-21).

33 За наш рад и тему уопште и не сматрамо да је материјално благостање Цркве кључни генератор Њене ангажованости у односу на Цркве или верске заједнице на Западу.

34 Овде читаоца упућујемо на „Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве“ са почетка трећег миленијума и, конкретно за наш рад важан документ, „Принципи и направления работы с мигрантами в Русской Православной Церкви“ (срп. „Принципи и правци рада са мигрантима у Руској православној цркви“) из 2014. године.

Како СПЦ има канонске територије и ван граница Србије, наводи-мо и заједнички апел верских заједница (Римокатоличке, Православне, Протестантске, Исламске и Јеврејске) у Републици Хрватској са краја августа 2015. године упућен грађанима и верницима: „поводом неописиво болне хуманитарне кризе“ и: „кушње“, у ком се они позивају на сло-жност, отвореност, храброст, заштиту и служење избеглица и прогнаника све: „dok ne osjete i dožive da im је priznato pravo na rad i život dostojan čovjeka.“³⁵

На празник Воздвижења Часног Крста, у Загребу, 30. септембра 2015. године, митрополит загребачко-љубљански Порфирије (садашњи патријарх српски) изјављује: „Учествујмо у муци и невољи са онима, који су да ли мигранти, или избеглице или азиланти. Иако то не можемо знати, то нас се и не тиче, јер знамо да су страдалници, да су иконе Божије и људи. На то нас позива Часни Крст Господњи и данашњи дан.“³⁶

Крајем августа исте године и представници четири верске заједнице у Републици Србији (СПЦ, РКЦ, Исламска и Јеврејска заједница) су са Вла-дем Дивцем, испред фондације „Дивац“, посетили избеглице у парку код Београдске аутобуске станице.³⁷

Из октобра исте године на званичном сајту СПЦ-а читамо како СПЦ помаже мигрантима на граничном прелазу Беркасово ка Хрватској у виду хране, хигијенских средстава и пакета за бебе, јер: „Са благословом Њего-вог Преосвештенства г. Василија, Епархија сремска се укључила у помоћ мигрантима у невољи преко канцеларије Добротворне фондације Српске Православне Цркве *Човекољубље* у Руми...“ и: „На граничном прелазу Бер-касово затичемо оца Бојана, надлежног пароха, који се потрудио да органи-зује своје парохијане како би се људима у невољи обезбедила помоћ.“³⁸

Са краја децембра исте године на званичном сајту Владе Републике Ср-бије налазимо податак: „да ће 85 милиона динара, кроз поделу 16.800 плат-них картица, бити уплаћено за најрањивије категорије миграната и избеглица (породицама са децом млађом од три године, особама са инвалидитетом и старијима од 60 година, прим. аут.) који уђу у Србију“ и: „Министар (Алек-сандар Вулин, прим. аут.) је подсетио на то да је добротворна фондација Српске православне цркве *Човекољубље* са чијим је представницима и обишао поменути центар, од почетка мигрантске кризе помагала државним органима у свему и да је њихов рад и ангажовање добар показатељ свим

35 „Саопштење за јавност: Помозимо мигрантима у нашој земљи“, прегледано 13.6.2021. године на: http://www.spc.rs/sr/saopshenje_za_javnost_19.

36 „Прослава Воздвижења Часног Крста у Загребу“, прегледано 13.6.2021. године на: http://www.spc.rs/sr/proslava_vozdvizhenja_chasnog_krsta_u_zagrebu.

37 „Дивац и верски представници обишли избеглице“, прегледано 21.7.2021. године на: <http://www.slovjubve.com/cir/ArhivaVestiview.asp?ID=9892>.

38 „Српска Црква помаже мигранте на прелазу Беркасово“, прегледано 13.6.2021. године на: http://www.spc.rs/sr/srpska_crkva_pomazhe_migrante_na_prelazu_berkasovo.

другим донаторима. Вулин је похвалио и иницијативу ове организације да се убудуће део новца на исти начин определи и социјално угроженим становницима Србије.³⁹

Крајем 2015. године Свети Архијерејски Синод СПЦ издао је саопштење за јавност „Помозимо мигрантима у нашој земљи“, поводом првог извештаја фондације „Човекољубље“: „о његовом помагању мигрантима у нашој земљи од првих дана њихове појаве до дана данашњег“, у ком читамо:

„Наиме, у сарадњи са Комесаријатом за избегла и расељена лица, као и са својим иностраним партнерима, Човекољубље дели помоћ у храни, хигијенским средствима, пакетима за бебе, средствима за дезинфекцију, контејнерима са туш кабинама, са тоалетима итд. Као што је чинило Човекољубље и Црква уопште прошлих деценија са десетинама и стотинама хиљада домаћих избеглица и расељених лица, са истом љубављу и жртвом то чини Црква и са свим страдалницима из Сирије и Ирака, као и неких других држава са Блиског истока, Азије и Подсахарске Африке. Поневши недавни крст страдања, патње и прогона сопственог народа мање више од истих узрочника, Црква саосећа и са овим новим бескућницима са Истока. При томе позива државне власти да им указују свестрану помоћ, а народ да им отвори своје срце и душу.

Уз то молимо се Богу да уразуми саможиве моћнике са Запада као и узрочнике братомржње и грађанских ратова на Блиском истоку да већ једном престану са нечовечним насиљем а тиме и са прогонима несрећних народа са њихових вековних огњишта. Посебно се молимо за Божју помоћ тамошњој нашој браћи хришћанима, први пут у двохиљадугодишњој историји на такав начин уништаваној и лишаваној својих вековних светиња...“⁴⁰

Почетком фебруара 2016. године у организацији Епархије захумско-херцеговачке одржан је Трећи годишњи симпозион „Теологија у јавној сфери“.

39 „Мигрантима платне картице са укупно 85 милиона динара“, прегледано 13.6.2021. године на: <https://www.srbija.gov.rs/vest/255385/migrantima-platne-kartice-sa-ukupno-85-miliona-dinara.php>.

40 „Саопштење за јавност 19“, прегледано 21.7.2021. године на: http://www.spc.rs/sr/saopshtenje_za_javnost_19. На званичном сајту ове фондације читамо: „У лето 2015. године, услед ратних дешавања на Блиском истоку, велики број људи са територије Блиског истока, из Сирије, Авганистана, Ирака, Ирана као и земаља Северне и Подсахарске Африке улази у Србију на путу ка Западној Европи. На позив Његове Светости Патријарха Српског господина Иринеја, Човекољубље уз помоћ својих међународних партнера, успева да у најкраћем могућем року обезбеди велике количине хране, воде, хигијенских пакета, гардеробе, обуће и директне новчане помоћи. У блиској сарадњи са представницима државних и локалних власти и Комесаријатом за избеглице и миграције, Човекољубље наставља да пружа помоћ овој популацији која је тренутно смештена у државним прихватним центрима и центрима за азил, као и посебним центрима у којима су смештене особе жртве трговине људима и малолетници без пратње.“ „Хуманитарна помоћ и реаговање у кризним ситуацијама“, прегледано 16.6.2021. године на: <https://www.covekoljublje.org/humanitarna-pomoc.html>.

Четврта панел дискусија, током другог дана скупа, била је посвећена односу теологије и политике и носила је назив „Избегличка криза: теолошке и политичке конотације.“ „Модерирана од стране доцента др Растка Јовића, проблематика је са теолошког аспекта сагледана од стране једног православног хришћанина, римокатолика и муслимана, а у политичком смислу, са позиција једног Бошњака, Хрвата и Србина. Учесници у овој панел-дискусији били су, дакле, муфтија мостарски Салем ефендија Дедовић, доцент др Зоран Деврња и професор др Миле Ласић.“⁴¹

Почетком марта 2016. године, у просторијама Српске православне црквене општине Хамбург, уз гостопримство домаћина Епископа франкфуртског и све Немачке г. Сергија, одржано је пролећно редовно заседање Православног Епископског Савета у Немачкој. Заседање је, поред осталих тема, на дневном реду имало и питање православних избеглица са Блиског истока и њихов тежак положај у избегличким камповима.⁴²

Крајем марта исте године на званичном сајту Министарства за рад, запошљавање, борачка и социјална питања проналазимо: „У Краљевоу је данас потписан споразум који ће омогућити реализацију пројекта вредног 52,5 милиона динара намењених мигрантима и грађанима Србије из категорије социјално угрожених. Споразум о сарадњи потписали су министар за рад, запошљавање, борачка и социјална питања Александар Вулин, директор фондације Српске православне цркве Човекољубље Драган Макојевић и директорка Центра за социјални рад Краљево Светлана Дражевић. Њиме ће се омогућити реализација пројекта преко кога ће Човекољубље, у сарадњи са организацијом Catholic Relief Service (CRS), обезбедити средства за мигранте и социјално угрожене грађане Србије.“⁴³

Средином априла 2016. године у Пироту је одржана тродневна XXII конференција Међународног фонда јединства православних народа (IFUOCN – International Foundation for the Unity of Orthodox Christian Nations) на тему „Хришћанско схватање проблема избеглица у светлу актуелне стварности“, на којој су учешће, поред бројних стручњака из Србије, региона и света, узели и представници бројних помесних православних цркава.⁴⁴

У другој половини јуна 2016. године са радом је отпочео Свети и Велики Сабор на Криту, припреман деценијама уназад, на којем је присуствовала и

41 „Четврта панел-дискусија Трећег годишњег скупа „Теологија у јавној сфери““, прегледано 13.6.2021. године на: <https://eparhija-zahumskohercegovaacka.com/?p=20550>. <https://eparhija-zahumskohercegovaacka.com/?p=20550>.

42 „Епископски савет Православних Цркава у Хамбургу“, прегледано 13.6.2021. године на: http://www.spc.rs/sr/episkopski_savet_pravoslavnih_crkava_u_hamburgu.

43 „Краљево: 52,5 милиона за мигранте и социјално угрожене“, прегледано 13.6.2021. године на: <https://www.minrzs.gov.rs/sr/aktuelnosti/vesti/kraljevo-525-miliona-za-migrante-i-socijalno-ugrozene>.

44 „КОНФЕРЕНЦИЈА ФОНДА В СЕРБИИ“, прегледано 13.6.2021. године на: <https://ifuocn.com/novosti/konferencija-fonda-v-serbii.html>.

делегација Српске православне цркве. Уочи, на, али и након Светог и Великог Сабора говорило⁴⁵ се о две кризе: „кризи саборности“⁴⁶ и „избегличком хаосу“, односно: „савременој и све интензивнијој избегличкој и мигрантској кризи“, по оцени Енциклике овог Сабора:

„19. Савремени, све тежи *избеглички и мигрантски проблем*, проузрокован политичким, економским и климатским разлозима, налази се у средишту светског интересовања. Православна црква према прогоњенима, угроженима и потребитима увек односила – и трајно се односи – полазећи од речи Господњих: „... Огладнех и дадoste ми да једем, ожеднех и напојисте ме, странац бејах и примисте ме, наг бејах и оденусте ме, болестан бејах и посетисте ме, у тамници бејах и дођосте ми“ (Мат. 25, 35 – 36), као и додатних речи Његових: „Заиста вам кажем: кад учинисте једном од ове моје најмање браће, Мени учинисте“ (Мат. 25, 40). На читавим свом историјском путу Црква је била уз оне који су „уморни и натоварени“ (уп. Мат. 11, 28). Црквена филантропија никад није била ограничена само на појединачна добротинства сиромашу или страдалнику него је имала за циљ и уклањање узрокâ који стварају социјалне проблеме. „Делу служења“ Цркве (Еф. 4, 12) сви одају признање. Најпре, дакле, позивамо оне који могу да уклоне узроке избегличке кризе да донесу потребне позитивне одлуке. Позивамо, такође, све политичке власти, православне вернике и остале грађане земаља у којима су избеглице потражиле – а и даље траже – уточиште да им пруже сваку могућу помоћ, па и помоћ из сопствених средстава лак и када су она оскудна.“⁴⁷

Уз саборску Енциклику, због природе и теме рада, вредног је помена и саборски документ: „Мисија Православне Цркве у савременом свету: Допринос Православне Цркве овладавању мира, правде, слободе, братства и љубави међу народима и укидању расних и других дискриминација“, и то глава: „П О слободи и одговорности“ која говори о: „гладу милиона неухрањених људи, насилним расељавањима становништва и насилном трговању људима, избегличком хаосу...“:

„1. Слобода је један од најузвишенијих дарова Божјих човеку. „Створивши од почетка човека, Бог га је оставио слободним и самовласним,

45 Тридесет и осам година пре овог Сабора, баш на Криту 1978. године (Хања, Православна академија, 20-25. новембра) у оквиру Светског савета цркава, на консултацијама на тему „Црква и служење“ (енг. „Church and Service“), Васељенска Патријаршија је исказала, у виду предлога, приступ и виђење служењу (грч. *διακονία*) као „Литургија после Литургије“ које се, између осталих маргиналних група, тиче и избеглица и жртава рата.

46 „Криза саборности“ се конкретно тиче не долажења делегација Бугарске Православне Цркве (отказала долазак 1. јуна), Московске Патријаршије (отказала долазак 13. јуна), Антиохијске Патријаршије (отказала долазак 6. јуна) и Грузијске Православне Цркве на Сабор на Криту (отказала долазак 10. јуна). За детаљније о „кризи саборности“ препоручујемо рад: Ђаковац, 2017: 103-118.

47 Види тачку 19. Енциклике Светог и Великог Сабора на Криту: Гајић, 2016: 71 и 73.

потчињавајући га само закону заповести“ (Григорије Богослов, Беседа 14, О љубави према сиромаштву, 25. PG 35, 892A). Слобода, с једне стране, чини човека способним да напредује ка духовном савршенству, али, истовремено, скрива опасност непослушности, одвајања од Бога и тиме и пада, одакле потичу и трагичне последице зла у свету. 2. Последица тога зла су несавршенства и недостаци који данас преовладавају у животу, као што су: секуларизација, насиље, морално опустошење, приметни неприродни феномени болести узимања наркотикâ и других зависности, особито код дела савремене омладине, затим расизам, наоружавање, ратови и друштвена зла као њихове нуспојаве, угњетавања неких друштвених група, верских заједница и целих народа, друштвена и социјална неједнакост, ограничавање људских права на плану слободе савести и, посебно, верске слободе, дезинформација и усмеравање јавног мњења, економска беда, неједнака расподела или потпуно лишавање добара апсолутно неопходних за живот, глад милиона неухрањених људи, насилна расељавања становништва и насилно трговање људима, избеглички хаос, уништавање природне средине, неконтролисана употреба генетског биоинжењеринга и биомедицине у погледу почетка, трајања и краја људскога живота. Све ово испреда мрежу бескрајног стреса савременог човечанства у агонији.⁴⁸

Почетком октобра у Бечу је организован симпозион на тему „Миграције и климатске промене као изазов Цркве“, на ком је учешће узео и Преосвећени епископ аустријско-швајцарски Андреј (Ћилерџић).⁴⁹

Средином октобра 2016. године студенти Православног богословског факултета у Београду спровели су акцију прикупљања зимске гардеробе за децу из прихватног центра у Шиду.

Актуелној кризи пажња је била неретко поклањана и путем црквених медија. Само једну у низу емисију радија Архиепископије београдско-карловачке „Слово љубве“ коју нарочито издвајамо је она из периода средине децембра 2016. године: „Под знаком питања - О избеглицама и мигрантима“, у којој је гост био Иван Мишковић из Комесаријата за избеглице Републике Србије.⁵⁰

48 „Мисија Православне Цркве у савременом свету: Допринос Православне Цркве овладавању мира, правде, слободе, братства и љубави међу народима и укидању расних и других дискриминација“ Гајић 2016: 135.

49 „Миграције и климатске промене као изазов Цркве“, прегледано 13.6.2021. године на: http://www.spc.rs/sr/migracije_klimatske_promene_kao_izazov_crkve.

50 Аудио запис целе емисије „Под знаком питања - О избеглицама и мигрантима“ доступан је на званичном сајту Радија Архиепископије београдско-карловачке - „Слово љубве“.

Закључак

У петоделном раду који је пред Вама (1. Увод, 2. Одређење термина „Мигрантске кризе (2015)“, 3. Социјално учење Цркве, 4. Српска православна црква током године кулминације „Мигрантске кризе (2015)“ – преглед ставова, активности и доприноса превазилажењу (2015-2016) и закључак који управо читате) имали смо за циљ како је рад и насловљен: да сагледамо и хронолошки представимо ангажованост Српске православне цркве током године кулминације „Мигрантске кризе (2015)“ – у њеном превазилажењу у периоду септембар 2015. године – децембар 2016. године. Још увек актуелна „Мигрантска криза (2015)“ окарактерисана је као: „хуманитарна криза“, „прогон несрећних народа“, „искушење“, „невоља“, „проблем“, „избеглички хаос“, „избеглички и мигрантски проблем“, „избегличка криза“, а њени субјекти су: „избеглице“, „прогнаници“, „мигранти“, „азиланти“, „страдалници“, „иконе Божије“, „људи“, „бескућници“,... Како модерна (контекстуална) „теологија миграција“ разматра могуће активности на три нивоа: пастирски, духовни и теолошки, њих је доследно спроводила Српска православна црква кроз пружање материјалне помоћи (први ниво; у сарадњи са Министарством за рад, запошљавање, борачка и социјална) или гардеробе (први ниво; за децу у прихватном центру у Шиду), посети избеглицама (други ниво; заједно са представницима других традиционалних Цркава, верских заједница и фондација), организовање или одазивање представника Српске православне цркве на Свети и Велики Сабор на Криту (трећи ниво; 2016), теолошке симпозионе (трећи ниво; Требиње и Беч) или настанак богословских радова на тему „Мигрантске кризе (2015)“ (трећи ниво; Ђаковац, Васиљевић, Топаловић). Остављамо за могуће да смо неке ставове и активности ненамерно испустили, чиме овај рад представља прилог даљем истраживању за поменути период. До данас (2023), ангажованост Српске православне цркве у превазилажењу још увек неухватљиве кризе, која се проширила најновијим ратним дејствима у Источној Европи и на Блиском истоку, евидентна је и проширена је како у Републици Србији тако и у дијаспори, чији приказ захтева објављивање додатног истраживања и рада у овом научном часопису.

Литература

- Абрамовић, А. (2015). Анализа наратива Православних избеглица. *Теолошки погледи*, XLVIII(2), 377-414.
- Arendt, H. „Mi izbeglice“, прегледано 18.7.2021. на: <https://pescanik.net/mi-izbeglice/>.
- Barišić, P. (2020). Izazovi migracija za europsku demokraciju. *Vrhbosnensia: časopis za teološka i međureligijska pitanja*, 24(1), 3-17.

- Божовић, Н. (2011). Библијске одреднице о робовима у светлу старооријенталног законодавства. *Богословље*, 70 (2), 4-26.
- Биговић, Р. (2010а). Православна црква и европске интеграције. *Теме*, 34(1), 183-195.
- Биговић, Р. (2010б). *Црква у савременом свету*. Београд: Службени гласник.
- Васиљевић, М. „’Странац бејах, и примисте ме’ [Мт 25, 35] (Мигрантска криза и одговор на њу у светлости Божића)“, прегледано 30.8.2020, на: <https://teologija.net/stranac-bejah-i-primiste-me-mt-25-35-migrantska-kriza-i-odgovor-na-nju-u-svetlosti-bozica/>.
- Вукашиновић, В. (2009). Богословски извори добротворног рада Православне Цркве кроз векове. *Саборност*, 3, 55-80.
- Вукчевић, Н. (2023). *Мигранти у Србији: теорија, истраживање, (гео)политика*. Сремски Карловци; Нови Сад: Издавачка књижевница Зорана Стојановића, Нови Сад: Сајнос.
- Ђаковац, А. (2017). Свеправославни Сабор на Криту: криза саборности. *Политичка ревија*, 52(2), 103-118.
- Ђаковац, А. (2013). Странац бијах, и не примисте ме (Поводом драме азианата у Србији). *Православље*, 1122, 20-21.
- Groody G., D. (2016). Migration: A Theological Vision. У: *Intersections of Religion and Migration: Issues at the Global Crossroads*, edited by Jennifer B. Saunders, Elena Fiddian-Qasmiyeh, Susanna Snyder. (225-240). New York: Palgrave Macmillan.
- Egr, van S. (2018). Christ, the Stranger: The Theological Relevance of Migration. У: *Religion in the European Refugee Crisis*, edited by Ulrich Schmiedel, Graeme Smith. (265-279). New York: Palgrave Macmillan.
- Zizioulas, J. „The Orthodox Church and the Third Millennium“, (lecture presented at Balamand Monastery, December 4, 1999), прегледано 5.1.2021. на: <http://theology.balamand.edu.lb/index.php/local-events/738-zizioulaslecture>.
- Јеротић, В. (2000). *Вера и нација*. Београд: Ars Libri : Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке.
- Јовић, Р. (2017). Дијаспора и граница – Православна црква и Европа. У: *Старе и нове границе Европе: идентитетска истраживања*. (11-19). Београд: Монс Хемус, Институт за литургику и црквену уметност ПБФ, (2018).
- Сампесе, Г. (2016). “‘You Are Close to the Church’s Heart’: Pope Francis and Migrants”. У: *Church in an age of global migration: a moving body*, edited by Susanna Snyder, Joshua Ralston, and Agnes M. Brazal, (23-34). New York: Palgrave Macmillan.
- Ковачевић В., Н., Ковач П., М. (2017). Рефлексије мигрантске кризе на безбедност Републике Србије. *Војно дело*, 69(6), 25-45.
- „Constitutio dogmatica de Ecclesia, Dogmatska konstitucija ‘Lumen Gentium’ о Crkvi”. (1986). У: *Drugi vatikanski koncil: Dokumenti*. (91-194). Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Крстић, З. (2012а). Социјално учење у православној теологији. У: *Православље и модерност : теме практичне теологије*. (177-188). Београд: Службени гласник.
- Крстић, З. (2021б). Волонтерство као израз аутентичности хришћанске вере. У: *Православље и модерност : теме практичне теологије*. (207-214). Београд: Службени гласник.
- Ktistakis, J. (2016). *Zaštita migranata prema Evropskoj konvenciji za zaštitu ljudskih prava i Evropskoj socijalnoj povelji : priručnik za pravnike*. Beograd: Savet Evrope, Kancelarija u Beogradu.
- Мандзаридис, Г. (2004). *Социологија хришћанства*. Београд: Хришћански културни центар.

- Макридис В., Н. (2014). *Културна историја православља и модерност*. Београд: Konrad Adenauer Stiftung.
- Матић, З. (2021). *Они од пута: предлог сапутничке (син-одалне) еклисиологије*. Пожаревац: Епархија браничевска, Одбор за просвету и културу; Београд: Православни богословски факултет Универзитета, Институт за Систематско богословље, Ужице: Графичар.
- Матић, З. (2020). Хришћанство и ислам у плуралистичком друштву - сапостојање и изазови. *Саборност 14*, 141-156.
- Мачковић, Д., „Између апокалипсе и интеграције“, прегледано 5.12.2020. на: <https://teologija.net/izmedju-%20apokalipse-i-integracije/>.
- Милосављевић Т., З. (2020). *Имиграционе политике у Европској унији – између либералног и рестриктивног концепта*. Необјављена докторска дисертација. Београд: Универзитет у Београду: Факултет политичких наука.
- Мисија Православне Цркве у савременом свету: Допринос Православне Цркве овладавању мира, правде, слободе, братства и љубави међу народима и укидању расних и других дискриминација*. У: Свеправославни сабор: Богословски допринос Српске православне цркве, уредник Гајо Гајић. (8-27). Београд: Светигора.
- Окружна посланица Светог и Великог Сабора Православне Цркве*. (Крит 2016). У: *Свеправославни сабор: Богословски допринос Српске православне цркве*, уредник Гајо Гајић. (50-82). Београд: Светигора.
- Osnove socijalnog učenja Katoličke crkve*. (2012). Beograd: Fondacija Konrad Adenauer: Beogradska nadbiskupija.
- Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве*. (2007). Нови Сад: Беседа.
- Пантелић, Б. (2019). Они, избеглице – ближњи, непријатељ, бодљикава жица. *Православље, 1248*, 34-37.
- Polak, R. (2018). Turning a Curse into a Blessing? Theological Contributions to a Resource-Orientated Narrative on Migration in Europe. У: *Religion in the European Refugee Crisis*, edited by Ulrich Schmiedel, Graeme Smith. (243-263). New York: Palgrave Macmillan.
- Радуловић, М. (2014). *Обнова српског државно-црквеног права*. Београд: Фондација Конрад Аденауер: Хришћански културни центар.
- Свети Јован Златоусти. (2007). *Шест књига о свештенству*. Предео Јован Вучковић. Београд: Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке.
- Свето Писмо Старога и Новога Завета*. (2012). Свето Писмо Старога завета предео Ђура Даничић, Свето Писмо Новога Завета превод Комисије Светог архијерејског синода Српске православне цркве. Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве.
- Службеник*. (2017). Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве.
- Топаловић, В., „Избеглице и ми“, прегледано 24.7.2021. на: <https://teologija.net/izbjeglice-i-mi/>.
- Торстен др, М. (2013). Увод у обуку о миграцијама. У: *Европске цркве и људска права: актуелни изазови и материјали за обуку, зборник радова Комисије за цркву и друштво Конференције европских цркава (КЕК)*, приредила мр Елизабета Китановић, уредница превода на српском језику Јелена Јабланов Максимовић; превод са енглеског Ненад Томовић, (229-237). Београд: Фондација Конрад Аденауер, Финнеграф.
- Флоровски, Г. (2005). *Хришћанство и култура*. Београд: Логос.

- Curić, Z., Curić, B. (1999). *Školski geografski leksikon*. Urednik Zlatko Pepeonik. Zagreb: Hrvatsko geografsko društvo.
- Шљивић, Д., Максимовић, А. (2018). Православни хришћани и демократија у Србији. *ПОЛИТЕИА*, 8(15), 65-84.

Интернет извори

- „Дивац и верски представници обишли избеглице“, прегледано 21.7.2021. године на: <http://www.slovoljubve.com/cir/ArhivaVestiview.asp?ID=9892>
- „Епископски савет Православних Цркава у Хамбургу“, прегледано 13.6.2021. године на: http://www.spc.rs/sr/episkopski_savetpravoslavnih_crkava_u_hamburgu
- „КОНФЕРЕНЦИЈА ФОНДА В СЕРБИЈИ“, прегледано 13.6.2021. године на: <https://ifuocn.com/novosti/konferenciya-fonda-v-serbii.html>
- „Краљево: 52,5 милиона за мигранте и социјално угрожене“, прегледано 13.6.2021. године на: <https://www.minrzs.gov.rs/sr/aktuelnosti/vesti/kraljevo-525-miliona-za-migrante-i-socijalno-ugrozene>
- „Мигрантима платне картице са укупно 85 милиона динара“, прегледано 13.6.2021. године на: <https://www.srbija.gov.rs/vest/255385/migrantima-platne-kartice-sa-ukupno-85-miliona-dinara.php>
- „Миграције и климатске промене као изазов Цркве“, прегледано 13.6.2021. године на: http://www.spc.rs/sr/migracije_klimatske_promene_ka_izazov_crkve
- „Прослава Воздвижења Часног Крста у Загребу“, прегледано 13.6.2021. године на: http://www.spc.rs/sr/proslava_vozdvizhenja_chasnog_krsta_u_zagrebu
- „Саопштење за јавност: Помозимо мигрантима у нашој земљи“, прегледано 13.6.2021. године на: http://www.spc.rs/sr/saopshtenje_za_javnost_19
- „Саопштење за јавност 19“, прегледано 21.7.2021. године на: http://www.spc.rs/sr/saopshtenje_za_javnost_19
- „Српска Црква помаже мигранте на прелазу Беркасово“, прегледано 13.6.2021. године на: http://www.spc.rs/sr/srpska_crkva_romazhe_migrante_na_prelazu_berkasovo
- „Хуманитарна помоћ и реаговање у кризним ситуацијама“, прегледано 16.6.2021. године на: <https://www.covekoljublje.org/humanitarna-pomoc.html>
- „Четврта панел-дискусија Трећег годишњег скупа „Теологија у јавној сфери“, прегледано 13.6.2021. године на: <https://eparhija-zahumskohercegovacka.com/?p=20550>
- „Who is a migrant?“, прегледано 18.7.2021. године на: <https://www.un.org/en/sections/issues-depth/migration/index.html>

МОЖЕ ЛИ РЕЛИГИЈА БИТИ УЗРОК СУКОБА?

Сажетак: Рад представља теоријско истраживање савремених конфликтних претпоставки које, на индиректан или директан начин, истичу тесну повезаност између религије и конфликта. Главни циљ рада јесте одговор на питање да ли религија може бити узрок сукоба у савременом свету. Међутим, у раду се даје одговор и на низ споредних али не мање битних питања: Да ли је монотеизам нетолерантни облик религије? Да ли Библија представља извор за насиље? Да ли је религијска подела основ за узроковање сукоба? Поред тога, с обзиром на честу и олаку употребу квалификатора „верски“, аутор даје и објашњење феномена „насиље у име вере“ који се неретко сусреће у извештајима о ратом захваћеним подручјима. С обзиром да су током истраживања коришћени различити извори и радови из различитих научних дисциплина, за анализу сваке научне области примењиван је одговарајући категоријални апарат те научне дисциплине. Према томе, у раду се, поред опитних логичких метода (анализа, класификација, индукција, дедуција, закључивање), користило и неколико посебних научних метода попут историјско-критичке методе, компаративног приступа, контекста употребе итд. На основу спроведеног истраживања, аутор је дошао до закључка да су савремени „верски“ сукоби нуспроизвод друштва, али њихова узрочност није у религији већ у злоупотреби религије.

Кључне речи: религија, конфликт, рат, насиље, верски сукоби, монотеизам, хришћанство, ислам, јудаизам

CAN RELIGION BE A CAUSE OF CONFLICT?

Abstract: The paper represents a theoretical exploration of contemporary conflict assumptions that, indirectly or directly, emphasize the close connection between religion and conflict. The main goal of the paper is to answer the question of whether religion can be a cause of conflict in the modern world. However, the paper also provides answers to a series of secondary but equally important questions: Is monotheism an intolerant form of religion? Does the Bible represent a source of violence? Is religious division a basis for conflict causation? In addition, considering the frequent and easy use of the qualifier “religious,” the author explains the phenomenon of “violence in the name of faith,” which is often encountered in reports from war-affected areas. Since various sources and works from different scientific disciplines were used during the research, an appropriate categorical apparatus of each scientific discipline was applied to analyze each scientific field. Therefore, in addition to general logical methods (analysis, classification, induction, deduction, reasoning), the paper also uses several specific scientific methods such as

1 Универзитет у Београду, Православни богословски факултет. E-mail: anticante93@gmail.com

the historical-critical method, comparative approach, context of use, etc. Based on the conducted research, the author concludes that contemporary "religious" conflicts are not inherent to society, but their causality is not in religion but in the abuse of religion.

Keywords: religion, conflict, war, violence, religious conflicts, monotheism, Christianity, Islam, Judaism.

Увод

Крајем XX и почетком XXI века, свет је преокупиран невиђеним налетом сукоба различитих врста. Последице оваквих сукоба су деструктивне, не само за становнике земаља у којима се дешавају, већ и за целокупан светски јавни поредак, територијални интегритет и суверенитет држава, националну и економску безбедност, људске животе. Унутрашње и спољне миграције расту у земљама које су до сада сматране просперитетним. Последице нису само материјалне, већ и неповратне духовне, моралне и друштвене природе. Људи остају без стамбених објеката, основних услова за егзистенцију, хране, медицинске помоћи, што ствара средину подложну појави нових, бруталнијих врста сукоба. (Голубовский & Кунц, 2016: 31-33). У медијима се драматично преносе слике „религијског насиља“, „верских ратова“, а бројни теоретичари као узрок друштвених конфликта наводе религију. Од 11. септембра 2001, научници покушавају да објасне улогу религије у порасту националног и транснационалног насиља, и да поново уведу религију као значајну друштвену варијаблу у теорије друштвених, политичких и међународних односа. Све више се инсистира на „верским сукобима“ као главним друштвеним проблемима, који су драматично ескалирали од почетка хладног рата. Притом, већина тих сукоба наводно је проузрокована нетолеранцијом према верским уверењима или обичајима других (Shaukat, 2020: <https://moderndiplomacy.eu>).

Међутим, једно од основних питања сваког конфликта, који укључује групе различитих верских опредељења, јесте да ли сам конфликт представља заиста верски сукоб. Такво одређење може довести до заблуде на много начина, првенствено због тога што може означавати различите ствари. Термин „верски сукоб“ може, у свом најједноставнијем смислу, сугерисати да је религија основ око кога се води спор или да је религија играла одлучујућу улогу у настанку сукоба. С друге стране, то једноставно може значити да су учесници сукоба повезани са различитим верским групама или, у још једноставнијем смислу, да су верски симболи коришћени на амблемима зарађених страна, у политичким говорима или говорима војсковођа, или приватно од стране војника (Ođak, 2021: 213-216). Код појединих истраживача XXI века, како домаћих тако и страних, можемо приметити да када се говори о вези између религије и конфликта, обично се полази од једне од

три уобичајене претпоставке које кулминирају закључком да религија може представљати извор/узрок верског/друштвеног сукоба. Што се тиче самих претпоставки од којих аутори полазе, могуће су наравно различите варијације и корелације, али у својој суштини три кључне полазишне тачке јесу: монотеизам је нетолерантни облик религије; Свето писмо је извор верског насиља; религија прави поделу између људи на „нас“ и „њих“. У наставку ћемо у кратким цртама изложити, а потом и детаљно анализирати сваку од наведених теза.

Претпоставке о религији као узроку сукоба

Прва претпоставка подразумева да је монотеизам сам по себи нетолерантан јер је ограничен на веру у једнога Бога, па је као такав нетрпељив према политеизму или другачијим схватањима. Према томе, пошто политеизам подразумева веру у више богова, он је због тога отворенији и толерантнији за друге богове или другачија схватања. Тако се јавља мишљење и да је сам концепт религиозности у ратовима - појава тзв. светих ратова - био до појаве монотеизма непознат. У политеизму су се ратници обраћали својим „ресорним“ боговима за помоћ тек када би западали у невољу (Суботић, 2019: 78-80; Крстић, 2018: 80; Mayer, 2018: 10).

Друга претпоставка заснована је на мишљењу да Свети списи, тј. Библија, а нарочито Стари Завет, представљају основ за верско насиље. Дакле, у Старом Завету говори се о верским ратовима који се везују за Бога, тачније водио их је Бог, те се то користи као аргумент за прошлу претпоставку и уједно изводи закључак да и саме Свете књиге пропагирају рат према паганима или неверницима (Subotić, 2019: 487; Vajagić & Milašinović, 2006: 85; Суботић, 2013: 22).

Према трећој претпоставци, религија прави поделу на „ми“ и „они“, тј „нас“ и „њих“, углавном на основу правоверја и кривоверја, или религијског идентитета, те је тако погодна за узроковање сукоба (Шљукић С. & Шљукић М. 2018: 25; Јефтић, 2013: 168).

Претпоставка о толерантности политеизма наспрам монотеизма

Дакле, претпоставка да је монотеизам нетолерантни а политеизам толерантни облик религије, која је у великој мери заступљена у савременим радovima домаћих али и страних истраживача, своје упориште има у емпиризму. Један од првих историчара и филозофа који је фаворизовао политеизам у односу на монотеизам, у погледу толеранције, био је Дејвид Хјум (Bremmer, 2018: 32). Он је приметио да је степен нетрпељивости, као карактеристика скоро свих монотеистичких религија, подједнако упадљив као и супротан

принцип политеиста (Hume, 2007: 61). Ову претпоставку је преузео и много боље реторички елаборирао Едвард Гибон, Хјумов велики обожавалац. Он је објаснио да због поштовања хиљаду божанстава, тешко да је било могуће да срца политеиста могу бити подложна искреној и живој страсти према било ком од њих - једном од многих богова (Gibbon, 1995: 498).

Међутим, уколико се осврнемо на религијско насиље у антици, почевши од погубљења Сократа под оптужбом да Сократ греши тиме што не признаје богове које град признаје и уводи друге нове моћи - „daimonia“ и чини лоше кварећи младе, видећемо да ствари не стоје баш тако. Без сумње, мање је корисно рећи да је он прекорачио „религиозну ортодоксију“ са свиме што ми повезујемо са тим појмом, али Сократ је свакако увредио традиционална атинска религиозна осећања. Други случајеви, као што је случај филозофа Анаксагора и Дијагоре, често су спорни или нису сасвим јасни због недостатка довољних извора.² Ипак, иако нема пуно сличности са савременим екстремизмом, остаје чињеница да је политеистичка Атина била само у извесној мери толерантна и да није оклевала да погуби појединце који су прекорачили њене неизречене границе у погледу побожног понашања и верских уверења (Vremmer, 2018: 32-33).

Међутим, не морамо остати у Атини због многобожачке верске нетрпељивости; сетимо се верских мера Селеукида које су побуниле Макавејце. Појавом Антиоха IV Епифана, јеврејска заједница постаје веома угрожена. Освајања Александра Великог убзро су пројавила своје последице. Дакле, грчки језик и грчке идеје су се шириле веома брзо, што је свакако био резултат освајања и промишљене политике младог Александра. Грчки језик у том периоду постаје међународни језик цивилизованог света. Јевреји у расејању су прихватили грчки језик, а у Јудеји је такође постојао веома јак утицај грчке културе и грчких обичаја (Гринспун, 2006: 481). Постоје сведочанства да су се многи Јевреји стидели и одрицали својих обичаја (Милин, 2014: 168). За време Антиоха IV Епифана (175-163 г. пре Христа) опљачкан је и оскрнављен храм у Јерусалиму 168. године, што је, како извештавају његови савременици, био његов омиљени занат. Грчки писац историје Полибије каже у својој „Историји света“ у 40 томова да је Антиох IV опљачкао већину светих места. Међутим, храмовно благо му није било довољно те је послао и свог врховног порезника Аполонија са оружаном силом у Јерусалим. Он је опљачкао град, спалио куће, порушио зидине и одвео жене, децу и стоку. Израил није остао поштеђен страшних и срамних догађаја које може да доживи један народ кроз своју бурну историју. Али никада раније, ни под Асирцима и Вавилонцима, он није доживео такав удар каква је била наредба

2 Претпоставља се да је Анаксагора учио да је Сунце усијани камен већи од Пелепонеза а не божанство, и да је због тога је прогнан из Атине. Док је Дијагора био попут Сократа, није прихватао национална божанства.

коју је Антиох Епифан издао и којом је хтео да уништи веру Израиља. У Јахвеовом Храму уведен је култ Зевса олимпијског. Под претњом смртне казне забрањено је вршење свих јеврејских култских радњи, приношење жртава, празновање сабата, обрезивање. Свети списи били су уништени. То је био први темељно спровођени верски прогон у историји (Келер, 2008: 308-309). Грчки историчар Поблије га због тога уместо „Епифан“ – „Божије јављање“ назива „Епиман“ – „манијак“, „лудак“ (Милин, 2014: 169). Овим се Антиох укључио у свеобухватну политику насилне хеленизације, инститирајући на томе да сви елементи становништва морају бити уједињени својим прихватањем грчке религије и грчког начина живота. За Антиохове поступке не постоји само један разлог, већ се разлози могу наћи у свим чињеницама друштвених околности тог времена (Дрејн, 2004: 268-269).

Такође су познати и сукоби старогрчких држава око светилишта Делфи, од 590. до 338. године п.н.е, или улога коју је имао римски бог Маурос - Марс, као божанство које је управљало ратовима (Милашиновић Р. & Милашиновић С. 2007: 213).

И на крају, у прва три века по Христу одигравао се мање-више активни прогон хришћана, и то углавном због тога што су одбијали да принесу жртве паганским боговима или римском цару. Прогон се кретао од изопштења из целокупног друштвеног живота до најразноврснијих свирепих мучења до смрти. Такве друштвене околности довеле су до проблема и унутар саме хришћанске заједнице, јер су због страшних прогона многи хришћани морали да прихвате политеизам (Поповић, 2011: 20-23; Поповић, 2006: 57-79; Поповић, 2000: 88-91. 284-285). Бољем положају хришћана у Римској империји допринео је Милански едикт 313. године. Али овде треба нагласити да је тим едиктом дозвољена слобода вероисповести за све а не само за хришћане. Римски цар Константин није хришћанску веру насилно наметао многобожцима, нити их је присиљавао да напуштају свој култ (Поповић, 2015: 67-70).

На основу изложеног видимо да се претпоставка о толерантности политеизма наспрам монотеизма не може користити као аргумент да је религија узрок савремених верских/друштвених сукоба, нити се може кретати у том смеру.

Наравно, овде долазимо и до следећег питања: како је монотеизам толерантни облик религије када се у Св. Писму Старог завета³ опширно приповеда о верским ратовима, геноцидима, уништавању многобожаца и слично.

3 Садржај из Старог завета је заступљен у три водеће монотеистичке религије: хришћанство, јудаизам и ислам.

Претпоставка о Библији као извору насиља

Објаснити истовремено Библију, Тору и Куран, у свега пар реченица, је немогућа мисија. Због тога, сличности и разлике, подударана и одступања, остављамо по страни и овом проблему приступамо с аспетка академске теологије. Дакле, када је реч о Библији, најпре треба нагласити да Свето писмо није књига попут савремених бестселера, па поједина места у Светом писму могу се нпр. схватити правилно само у контексту целог Светог писма. У материјалном погледу Библија је књига, или боље речено збирка књига, које су настале у великом временском интервалу од преко хиљаду година (Милин, 2014: 21-22). Притом, овде треба нагласити да те књиге не потичу од истог аутора, нису писане у истом веку, под истим друштвеним околностима, са истим циљем итд.

Проучавање Светог писма је основа за студирање теологије. Најважнији део проучавања Светог писма је тумачење - егзегеза. Да бисмо правилно тумачили Свето писмо, потребна је солидна предспрема. Као што историчар користи резултате тзв. помоћних историјских наука попут палеографије, хронологије, нумизматике, хералдике итд. тако и библичар користи резултате библијске археологије, библијске историје и географије, библијске филологије итд (Милин, 2014: 23-24).

Дакле, чињеница је да у Старом завету постоји пуно наративног садржаја о рату. Наиме, ратови су у Старом завету описани готово у свим књигама, изузев књиге о Руту и Песме над песмама. Разлог за то јесте како географски положај, тако и историјске прилике тог доба, где су ратови били готово свакодневница, и где долази до судара великих цивилизација: Сирије, Асирије, Египта, Вавилонa, Персије итд. Описане ратове можемо поделити на ратове које воде други народи против Израилја - одбрамбени ратови, и ратове које води Јахве помажући Израилју - освајачки ратови. Такође, у Старом Завету су честе приче о истребљивању народа и бруталности Израилја који чисти све пред собом наредбом од стране самог Бога. Да би се ово разумело, потребно је извршити анализу текста и схватити теолошку поруку која се иза овога крије. Према томе, таквих истребљивања није било у буквалном смислу. Наративи о ратовима писани су у једном тешком историјском тренутку, када су Јевреји углавном били у ропству. Мојсијеве књиге настају у периоду Вавилонског ропства, где је временом дошло до тога да Јевреји не желе да се врате у обећану земљу, и још горе, почели су да се утапају и прихватају многобожачки свет (Шнидевинд, 2011: 133-137). Због тога долази до ових наратива, са циљем да укажу на пролазност цивилизација, а не на војничке походе. Тиме би се будила свест Јевреја о својој вери, јединој која ће опстати, јер је Јахве једини Бог, а одустајању од осталих многобожачких вера које ће пропасти као и многе пре њих (Кубат, 2015: 655-656).

Постоје и емпиријска истраживања самог садржаја Библије и Курана која су првенствено везана за реч мир и њене граматичке варијације и изведенице попут помирења, измирења и примирја. У Библији је издвојено 327 сегмената, а у Курану 26. Претрагом речи поверење/повјерење и њених граматичких варијанти, у Библији је издвојено 5 сегмената, од чега су 2 у Старом, а 3 у Новом завету, док у Курану налазимо 2 сегмента (Kuburić & Zotova, 2019: 39-41). Међутим, постоје и бројна места у текстовима која не садрже изричито те појмове али имају такву конотацију (Сура, 28: 19,20; Дап, 7, 26-29; 2Мој, 2, 11-22). Анализа садржаја из Библије и Курана показала је да се у светим текстовима налазе универзалне вредности које разграничавају добро од зла, насиље од мира, правду од неправде, истину од лажи, верност од преваре. Према томе, сваки појединац стоји пред избором начина решавања животних изазова, а порука монотеизма јесте да се применом силе проблеми само увећавају, јер само одговор благ утишава гнев (ПрС, 15, 1) а зло се надвладала добрим (Рим 12, 21). Поред тога, појам „мир“ не треба доживљавати као одсуство рата, већ је у питању једна од кључних речи која се на бројним местима користи да опише пожељно стање, како на индивидуалном плану тако и у односима међу људима и с Богом. Бити у миру с Богом, са самим собом и с другим људима циљ је који верници свих религија имају пред собом. То је стање у којем влада култура заједништва, дијалогска култура, култура изградње личног и друштвеног благостања (Kuburić, 2018: 104-118).

Нажалост, неке библијске приче су често биле злоупотребљаване у политичке сврхе. Крсташи су себе сматрали ослободиоцима Палестине, а исто тако су и конквистадори оправдавали геноцид над јужноамеричким становништвом кроз призму библијског стиха: „И побише као проклето оштријем мачем све што бјеше у граду, и жене и људе, и дјецу и старце, и волове и овце и магарце“ (ИНав 6, 21). Амерички пилгрими су идентификовали себе са Новим Израиљем, као изабрани народ који улази у Обећану земљу. Каснији геноцид над домородачким становништвом оправдан је „америчком посебношћу“, базираној на врлинама америчког народа изабраног посебним „промислом“ Божијим. Оправдање геноцида се вршило и кроз истицање извесне „супериорности“ освајача и „инфериорности“ домородачког становништва. Најеклатантнији пример је управо амерички библиста и археолог В. Олбрајт који, додуше, признаје да се амерички геноцид десио, али истовремено тврди да је то било „малтене неизбежно“ с обзиром на то да је природно да „инфериорни народи треба да нестану пред народима супериорних потенцијала“ (Божовић, 2017: 45-46).

Дакле, библијски текстови имају другачију поруку и као такви не представљају извор за насиље, јер нпр. описаног геноцида нпр. ИНав 6, 21 није ни било, а сами наративи имају свој смисао и циљ који је далеко од верског екстремизма. Морамо напоменути да се тиме не негира аутентичност текста;

нпр. улазак у Ханан се десио, али не тако што су Израилци свирепо убијали све пред собом, већ је то био један дуготрајни процес који се дешавао на различите начине (Дрејн, 2004: 76-84).

Наравно, свакако да остаје могућност неразумевања и злоупотребе текста, што опет није ствар наратива већ оних који га злоупотребљавају или не разумеју. Што сте тиче неразумевања библијског текста, заиста је тешко разумети га без елементарног познавања академске теологије (Роровић, 2005: 200-203; Gibellini, 1999: 29-33. 55-62). У контексту Православног хришћанства, уколико је особа члан верске заједнице, обично неразумевање углавном не доноси проблеме јер одговоре на своја питања добија животом у Цркви. Али када је реч о намерном неразумевању, или злоупотреби, што је некад тешко уочљиво, онда треба поставити питања која се често постављају приликом истраживања самих библијских текстова: ко, шта, коме, кад, где итд. Дакле, библијски наративи су такви већ вековима, али у одређеним историјским тренуцима они добијају на јавном значају. Нпр. да ли је ИНав 6, 21 узроковао геноцид над јужноамеричким становништвом од стране конквистадора? Тешко. Да ли је злочин био мотивисан тим стихом? Тешко. Због тога, иако неки друштвени сукоб садржи различите верске елементе, или упућује и наводно извире из њих, узроке и циљеве тог сукоба не треба тражити у религији, већ у ономе што се крије испод религијског плашта, а то је најразноврснији тип интереса (Ђukić, 2018: 197; Кильмашкина, 2015: 7; Голубовский & Кунц, 2016: 21-22). То се можда најбоље види на примеру исламске религије, јер је радикално тумачење ислама постојало кроз векове и свакако да је остављало последице. Али чињеница је да је утицај радикалног ислама увек био мали и ограничен. И он би такав и остао да није добио снажну политичку и финансијску подршку од кључних актера међународних односа. Ту треба пре свега имати у виду САД и Велику Британију и дугу историју тесне сарадње ове две земље са радикалним исламистичким групама (Пророковић, 2019: 70).

Претпоставка о подели на основу религијског идентитета

Када је реч о религијској подели на „нас“ и „њих“ која је као таква погодна за узроковање сукоба (Шљукић & Шљукић, 2018: 16; Јефтић, 2012: 168; Деспотовић & Гаџиновић, 2018: 16), према нашем мишљењу такву поделу не прави религија већ људи, и то с циљем злоупотребе.

У случају већ постојећих друштвених подела, нпр. на богате и сиромашне, верска одредница постаје само додаток. Овде треба нагласити да у оваквим поделама велику улогу играју и медији. Може се рећи да они додатно отежавају ствар, јер, уколико се негде, нпр. на Блиском истоку, поведе рат, преко медија сазнајемо да је у питању верски рат а не да је то рат због нпр.

освајања неке територијалне области; уколико се у мултиверској средини догоди некакав конфликт, нпр. хришћанин претуче муслимана, такво дело се одмах доводи у везу са вером, иако је до туче дошло нпр. због покушаја депарења. Наравно, иза тога се углавном крије интерес. Поред тога што су такви наслови, односно медијски извештаји, магнет за читаоце, први медијски приказ неког конфликта означава припрему терена, а после долази до нарације, проповедања о поделема, убиствима, проблемима, и свим осталим стварима које су означене као верске а у својој суштини немају везе са вером (Алић, 2013: 38-40). Дакле, значај неког догађаја све мање зависи од релација у којима се догодио, а све више од медијске презентације која се излаже грађанима (Милашиновић & Деспотовић, 2011: 17). Таквим приказом конфликта рађа се тензија и даје повод да се у људској свести формира поменута подела на „нас“ и „њих“, и то не само у месту где је дошло до сукоба, већ и свуда где има припадника тих вера. Дакле, религиозно тумачење одређеног конфликта може у потпуности променити његову природу. Такво тумачење има импликације не само на стране које су директно укључене у сукоб, већ и на новинско извештавање о сукобу: измена наратива може допринети стварању стварности која раније није постојала (Koch, 2019: 171-175).

Према томе, иако постоје суштинске теолошке разлике, као и слично-сти, између ислама, хришћанства и јудаизма; иако постоје бројна слагања и неслагања, дискусије, расправе, разматрања и др. далеко од тога да би истински, искрени, верник, а притом психофизички здрава особа која активно учествује у животу неке од наведених заједница, усмртио другу особу само зато што је нпр. муслиман, хришћанин, или зато што је другачија. Дакле, између три најпознатије монотеистичке религије налази се благонаклона толеранција (Зизијулас, 2013: 1-2).

Наравно, кроз историју је било и „мање толерантних“ односа, али до таквих односа је готово увек долазило услед отежаних друштвено-политичких прилика. У тим случајевима, углавном су то били негативни ставови појединаца, који су били мотивисани или условљени политичким фактором (Кољанин, 2010: 93-95). Свакако овде мислимо на расправе, ставове и неслагања, а не на кривична дела. Притом, последњих неколико деценија се активно ради на томе да се однос толеранције превазиђе односом дијалога (Зизијулас, 2013: 3). Тако у декларацији Другог ватиканског концила о исламу и јудаизму видимо да Црква гледа с поштовањем и муслимане и Јевреје и пагане. Такође се позива на искрено међусобно разумевање, и да се заједнички штити и проповеда социјална правда, мир и слобода за све људе (Kuri, 2005: 7-8. 34-35).

Наравно, одлуке и акти Другог ватиканског концила обавезујуће су само за припаднике Римокатоличке цркве, али свакако да се и остале традиционалне верске заједнице слажу с оваквим ставом, што се може закључити на

основу међуверских дијалога, у виду различитих конференција и семинара, који се већ годинама уназад спроводе готово у свим земљама света.⁴

Према томе, верска различитост не представља примарни фактор сукоба, на шта указује мирни суживот различитих конфесија и вероисповести у развијеним демократским вишенационалним државама. Верска различитост постаје значајна само када се споји са системским етнонационализмом и шовинизмом у ауторитарном и тоталитарном друштвено-политичком поретку, који је национално и конфесионално хетероген, и друштвеним околностима у којима су дошли до изражаја аспекти: дубоке друштвене и културне кризе, бесперспективности друштвене већине и регресивни социјално-политички токови (Милашиновић, Јевтовић & Деспотовић, 2013: 315-316).

Дакле, упркос теолошким разликама, темељне вредности и норме хришћанства, јудаизма и ислама остају исте. То су толеранција, правда, љубав, мир (Šušnjić, 2015: 201-202).

Да ли постоји насиље „у име вере“?

Након свега изложеног долазимо до питања: уколико религија не може бити узрок сукоба, откуд онда феномен насиља „у име вере“? Дакле, у ширем смислу, верски сукоби у савременом свету могу бити верски јер су учесници тих сукоба верници, односно припадници одређене конфесије. Мада, досадашња емпиријска истраживања, везана за статистички приказ верског живота, су под знаком питања. Разлог се налази у томе што се неко може изјашњавати нпр. као православац, а да: није крштен, не учествује у основном богослужбеном животу Цркве, не поштује црквену јерархију итд; неко се може изјашњавати као неверник а да је крштен и да поштује велике празнике; неко у једном тренутку свог живота верује, па у другом не верује или обрнуто итд. Примери су заиста многобројни, али поента је да су такве статистике веома упитне и на основу њих се не могу изводити закључци (Мандзаридис, 2004: 301-305).

У том смислу, сваки сукоб може бити верски јер се води због некаквог уверења. Чак и екстремистичке организације наводно поступају на основу својих уверења, тј. „вере“. Дакле, припадници таквих организација „верују“ у Бога, па у складу са својом „вером“, чине покољ над цивилима који су „неверници“. Тако долазимо до веома конфузне ситуације. С једне стране, примећујемо верски елемент и деловање „у име вере“, али с друге стране

4 Тако се нпр. у Србији редовно одржавају Јесењи семинари различитих тема, које се тичу међурелигијских односа, у организацији Центра за међурелигијски и међукултурни дијалог Правног факултета Универзитета у Београду уз подршку Института за правне и друштвене науке Правног факултета Универзитета у Београду. Уп: „Одржан јесењи семинар Религија и друштво“, *ius.bg.ac.rs*, преузето 07.09.2023 са <https://ius.bg.ac.rs/2022/11/25>.

знамо да вера и насиље не иду заједно. Онда долазимо до питања како неко чини насиље „у име вере“. Ми смо излаз из ове конфузне ситуације пронашли у Светом писму: „Али долази час када ће сваки ко вас убије мислити да Богу службу приноси“ (Јв 16, 3); „и ђаволи верују, и дрхте“ (Јак 2, 19); „Јер као што је тијело без духа мртво, тако је и вјера без дјела мртва“ (Јаков 3, 26); По плодовима њиховим познаћете их... Тако, свако дрво добро плодове добре рађа, а зло дрво плодове зле рађа. Не може дрво добро плодове зле рађати, ни дрво зло плодове добре рађати (Мт 7, 17-18). Дакле, онај ко чини и проповеда насиље, није верник већ „квази-верник“, због тога што вера подразумева добра дела. Али не добра дела у фарисејском смислу, већ добра дела у међуљудском односу, што је сликовито приказано у Причи о милостивом Самарјанину (Лк 10, 25-37).

Према томе, човек је главни субјекат који, најчешће зарад некаквих интереса, путем различитих метода, узрокује (верски) конфликт, али и сваки други. Због тога се узрок и суштина свих сукоба не може схватити мимо греха. Оно што је за истраживаче интерес и делегитимизација другог, у теологији је среброљубље и егоизам. Али ствар је много дубља од схоластичког приступа греху - попут некаквог обрасца престапа и казне. Грех се тиче првенствено човекове слободне воље, а настаје потпуним егоизмом, односно отуђењем од другог. Савремени човек не само што је изгубио правилан однос према Богу, већ је изгубио однос и према другом човеку, природи и, у крајњој инстанци, према себи самом. Ту је основни проблем – човек је престао да буде аутентична личност. Човек је личност због односа са другом личношћу, а не због себе самог. Међутим, индивидуализам је нешто што у потпуности доминира у савременом свету, а из њега посредно и различите девијације у свим областима живота. Примера ради, чињеница самосвести и разума као суштинског одређења личности је од стране нациста искоришћена у свом крајње девијантном облику, као псеудодоктринарна подлога за уништавање људи ометених у развоју коришћењем научних достигнућа из области хемије (Суботић, 2014: 135).

Закључак

На основу свега изложеног дошли смо до следећих запажања. Нити је политеизам толерантнији од монотеизма, на шта указују историјске чињенице; нити је религијска различитост основа за конфликт, на шта указује нормалан суживот различитих верских припадника. Што се тиче светих списа, није ни време а ни место да тумачимо целу Библију, али порука светог текста свакако није насиље. Проблем је што неке верске заједнице свети текст могу да тумаче дословно, без теоријског и научног познавања светих списа. Мада и у том случају, одговорност је на човеку а не на религији.

Према томе, узрок сукоба не може бити у религији већ у самом човеку. Наравно, уколико се осврнемо на савремене „верске“ сукобе и друштвено-политичку ситуацију у свету, или прецизније на догађаје на Блиском истоку, очигледно је да су „верски“ сукоби условљени комплексом спољашњих чинилаца и фактора који доприносе подстицању и ескалацији сукоба.

Из наведених разлога, према нашем мишљењу, савремени верски конфликти о којима свакодневно читамо и слушамо нису верски већ квази-верски, јер није исто расправљати се усмено или писмено о две природе у Христу и масакрирати вернике у храму, цамији или синагоги. Према томе, тамо где има насиља „у име вере“ заправо нема ни трунке вере.

Због тога, савремени верски сукоби јесу нуспроизвод друштва, али њихова узрочност није у религији већ у злоупотреби религије, кроз идеологизацију или политизацију, зарад остваривања некаквог интереса који у својој бити нема везе са вером.

Литература

- Алић, Сеад (2013). „Масмедиијски фундаментализам – масмедиији као ново поприште рата (религијских) стереотипа“, у: Сремац, Кнежевић & Недељковић, *Медији, Религија и насиље*, Нови Сад - Београд, Центар за истраживање религије, политике и друштва – Богословско друштво Отачник, стр. 38-45.
- Вајагић, Младен & Милашинић, Срђан (2006). „Верски sukobi kao savremena pretnja bezbednosti“, *Nauka, bezbednost, policija*, vol. 11, br. 3, str. 81-100.
- Библија, Свето писмо, Стари завет*, превод Ђура Даничић, Нови Завет превод Комисије САС СПЦ (2007). Београд, САС СПЦ.
- Божовић, Ненад (2017). „Освајање Јерихона – Тумачење ИНав 6, 21“, *Богословље*, год. 76, бр. 1, стр. 27-48.
- Bremmer, Jan (2018). „Religious violence and its roots: a view from antiquity“, in: Wendy & Wet, *Reconciving religious conflict: New views from the formative centuries of Christianity*, New York, Routledge, pg. 30-43.
- Gibellini, Rosino (1999). *Teologija dvadesetog stoljeća*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.
- Gibbon, Edward (1995). *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. Womersley, D., vol. 1, London, Penguin.
- Голубовский, В. & Кунц, Е. (2016). *Межнациональные, религиозные отношения и будущее россии: конфликты и потенциал гражданского общества*, Москва, Проспект.
- Гринспун, Леонард (2006). „Између Александрије и Антиохије“, у: Куган, *Оксфордска историја библијског света*, Београд, Клио, стр. 481-530.
- Деспотовић, Љубиша & Гађиновић, Радослав (2018). „Савремени верски сукоби као плод геополитички индуковане конфликтне парадигме“, *Култура полиса*, год. XV, посебно издање, стр. 11-22.
- Дрејн, Џон (2004). *Увођење у Нови завет*, Београд, Клио.
- Ђукић, Станмир (2018). „Uzroci društvenih konflikata i upravljanje konfliktima u usloviima krize“, *Vojno delo*, vol. 70, br. 3, str. 193-207.
- Зизијулас, Јован (2013). „Истина, толеранција, монотеизам: да ли је могућ један међурелигијски дијалог?“, *Саборност*, год. 7, стр. 1-5.

- Јефтић, Марко (2013). „Феномен насиља у монотеистичким религијама“, у: Поповић, *Српска теологија данас 2012*, Књ. 4, Београд, ПБФ, стр. 166-182.
- Келер, Вернер (2008). *Библија је у праву*, Крагујевац, Каленић.
- Кильмашкина, Татьяна Николаевна (2015). *Конфликтология: социальные конфликты*, Москва, Закон и право.
- Koch, Beta (2019). „Unmasking „Religious“ Conflicts and Religious Radicalisation in the Middle East“, in: Koch & Stivachtis, *Regional Security in the Middle East*, Bristol, E-International Relations.
- Кољанин, Милан (2010). „Однос српске Цркве према Јеврејима и јеврејском питању (1918-1941)“, у: Шијаковић, *Српска теологија у двадесетом веку*, Књ. 8, Београд, ПБФ, стр. 93-115.
- Крстић, Марко (2018). „Религија као иницијатор самоубилачког тероризма“, *Култура полиса*, год. XV, бр. 36, стр. 79-96.
- Кубат, Родољуб (2015). „Стари Савез - рат у самоодбрани“, у: Пузовић, *Православни свет и први светски рат*, Београд, ПБФ, стр. 651-666.
- Kuburić, Zorica (2018). *Filozofija teologije i univerzalne vrednosti: analiza sadržaja Biblije i Kurana*, Novi Sad, CEIR.
- Kuburić, Zorica & Zotova, Ana (2019). *Uloga religije, porodice i obrazovanja u procesu pomirenja: razlike u stavovima manjine i većine u Bosni i Hercegovini*, Novi Sad, CEIR.
- Kuri, Adel (2005). *Leksikon temeljnih religijskih pojmova*, Zagreb, Prometej.
- Мандзаридис, Георгије (2004). *Социологија хришћанства*, Београд, Хелета.
- Mayer, Wendy (2018). „Re-Theorising Religious Conflict: Early Christianity to Late Antiquity and Beyond“, in: Wendy & Wet, *Reconceiving religious conflict: New views from the formative centuries of Christianity*, New York, Routledge, pg. 1-30.
- Милашиновић, Срђан, Јевговић, Зоран & Деспотовић, Љубиша (2013). *Политика, медији, безбедност*, Београд, КПА.
- Милашиновић, Радомир & Милашиновић, Срђан (2007). *Основи теорије конфликта*, Београд, Факултет безбедности.
- Милашиновић, Срђан & Деспотовић, Љубиша (2011). „Медијска конструкција савремених верских конфликта“, *Култура полиса*, год. XIII, бр. 16, стр. 17-36.
- Милин, Драган (2014). *Сабрани списи*, Београд, ПБФ.
- Odak, Stipe (2021). *Religion, Conflict, and Peacebuilding: The Role of Religious Leaders in Bosnia and Herzegovina*, Springer Nature eBook: <https://doi.org/10.1007/978-3-030-55111-7>.
- Роровић, Анто (2005). *Наčела и методе за тумачење Библије*, Zagreb, Кршћанска садашњост.
- Поповић, Радомир (2000). *Појмовник црквене историје*, Београд, ПБФ.
- Поповић, Радомир (2006). *Извори за Црквену историју*, Београд, Центар за Хришћанске студије.
- Поповић, Радомир (2011). *Хришћанство у историји*, Београд, ПБФ.
- Поповић, Радомир (2015). *Свето Предање у историји*, Београд, ПБФ.
- Пророковић, Душан (2019). „Атлантизам и географија радикалног ислама: место и улога Балканског полуострва“, *Култура полиса*, год. XV, бр. 2, стр. 69-78.
- Суботић, Милован (2019). „Религија као фактор стратешке културе на примерима хришћанства и ислама“, *Војно дело*, год. 71, бр. 8, стр. 73-92.
- Subotić, Milovan (2019). „Religija i rat – povratak otpisanog?“, *Međunarodni problemi*, vol. 71, br. 4. str. 476-497.
- Суботић, Милован (2013). „Исламистички екстремизам као парадигма верски фундираног насиља“, *Култура полиса*, год. X, бр. 20, стр. 21-39.

- Суботић, Оливер (2014). *Црква и глобализација: структура, однос и последице*, Београд, Бернар.
- Hume, David (2007). *A Dissertation on the Passions: The Natural History of Religion: A Critical Edition*, ed. Beauchamp, T., Oxford, Clarendon.
- Шнидевинд, Вилијам (2011). *Како је Библија постала Књига*, Крагујевац, Каленић.
- Шљукић, Срђан & Шљукић, Марица (2018). „Домети и ограничења неких савремених становишта о односу између религије и сукоба“, *Култура пописа*, год. 15, бр. 2, стр. 24-34.
- Šušnjić, Đuro (2015). Judaizam, Hrišćanstvo, Islam – Pluralizam monoteizma, *Religija i tolerancija*, vol. XIII, br. 24, str. 201-209.

Интернет ресурси

- „Одржан јесењи семинар *Религија и друштво*“, *ius.bg.ac.rs*, преузето 07.09.2023, са <https://ius.bg.ac.rs/2022/11/25>.
- „Религија и сукоб у Украјини“, *данас.rs*, преузето 07.09.2023, са <https://www.danas.rs/dijalog/licni-stavovi/religija-i-sukob-u-ukrajini/>.
- Shaukat, Amna (2020). „Religious Conflicts around the globe and solution“, *Moderndiplomacy*, преузето 07.09.2023, са <https://moderndiplomacy.eu/2020/10/15/religious-conflicts-around-the-globe-and-a-solution/>.

ULOGA ŽENE U DAOIZMU

Sažetak: Rad se bavi istraživanjem vrednosti koje definišu, ali i proističu iz uloga koje žene imaju u daoizmu. Nastoji da ukaže na nelinearno istorijsko kretanje pozicija žena u ovoj tradiciji. Društvene uloge nastoji da opiše kroz identifikaciju vrednosti u mitovima i drugim opisima boginja, besmrtnica, šamanki, monahinja i drugih žena u daoizmu. Kada su vernice u pitanju, rad iz praktičnih razloga najviše pažnje posvećuje ženama koje su živjele u daoističkim hramovima. Rad se oslanja na daoističke koncepte jin i jang, koji predstavljaju ženski i muški princip, ali i suprotne sile koje pokreću univerzum i omogućavaju njegovo postojanje. Uloga žene u daoizmu temelji se na glorifikovanju jina koje je u njemu prisutno od samih početaka.

Gljučne reči: daoizam, dao, društvena uloga, društvene vrednosti, jin

THE ROLE OF WOMEN IN DAOISM

Abstract: The paper deals with the research of the values that define, but also arise from the role that women have in Daoism. It seeks to indicate the non-linear historical movement of women's positions in this tradition. This paper aims to describe social roles through the identification of values in myths and other descriptions of goddesses, immortals, shamans, nuns and other women in Daoism. When it comes to religious women, for practical reasons, the work pays the most attention to women who lived in Daoist temples. The work relies on the Daoist concepts of yin and yang, which represent the female and male principles, but also the opposing forces that move the universe and enable its existence. The role of women in Daoism is based on the glorification of yin, which has been present from the very beginning.

Keywords: Daoism, Dao, social role, social values, yin

Uvod

Daoizam je kineska filozofsko-religijska tradicija za koju se smatra da je nastala u VI veku pre nove ere. Kao jedan od osnova za nastanak daoizma poslužio je šamanizam, a utemeljiteljskim spisom smatra se *Dao de đing* (*Knjiga o daou i de, ili Klasična knjiga o daou i njegovim moćima*), koji se naziva i *Lao Ci*, čijim se autorom smatra istoimeni filozof. On je nastao u periodu Zaraćenih država, te se u literaturi često opisuje kao „melem na društvenu ranu nastalu razaranjima i ratovima” (Miller, 2017: 6).

¹ Samostalna istraživačica. Email: milica.m1.stojanovic@gmail.com

Daoizam se generalno uzima kao kontrateža konfučijanstvu, kao njegova suprotna strana novčića (Verellen, 1995: 326). Dakle, daoistička misao je nastala kao kritika postojećeg poretka i njegovog vrednosnog sistema.

Centralni koncept u daoizmu je „*dao*”. Radi se o pojmu koji korene vuče iz kineske narodne religije, a koji postoji i u drugim kineskim tradicijama (Creel, 1956: 139). Njegovo originalno značenje je „put”, ali predstavlja i „izvor svih stvari”, a kroz istoriju su se javljala i druga značenja, kao što je „metod” (Chiao, 2015: 15). Dao se opisuje kao: „nesaznatljiv, bezmeran, večan. Kao neizdiferencirana praznina, čisti duh, on je majka kosmosa; kao ne-praznina, to je sadržatelj i održavalac i, u izvesnom smislu, suština milijarde pojava koja sve prožima. Kao svrha postojanja, to je Put neba, zemlje i čoveka. Ne-biće, on je izvor bića. On je nesvestan delovanja, nema cilj, ne traži nagrade ni hvale, a ipak sve stvari dovodi do savršenstva. Poput vode, on blagošću osvaja svoj pravac” (Blöfeld, 1989: 6).

U daoizmu sve treba da bude vođeno spontanošću i sopstvenom kreativnom energijom. Centralna je misao da „sve cveta kad je prepušteno samo sebi”, pa su daoisti tradicionalno protiv društvenih zabrana i kontrole (Loy, 1997:253). Ovo je izuzetno važno i za položaj žene u daoističkom svetu.

Jin i *jang* su osnovni koncepti daoizma. Preko njih se objašnjava funkcionisanje kosmosa i svih stvari u njemu. *Jin* je „ženski princip”. On označava sve što je meko, neaktivno i tome slično. *Jang* je kosmička sila koja je otelotvorenje „muškog principa” u kosmosu i ljudskim bićima, a predstavlja sve što je čvrsto, aktivno i tome slično. Njihov međudnos najbolje je opisan u sledećem:

„*Jin* i *jang* su skup kontradikcija: ne postoji ništa u prirodnom svetu kreirano od strane *jina* i *janga*, što ne otelotvoruje ove kontradikcije. Bez *jina* i *janga* ne bi bilo prirodnih stvari, bez kontradikcija, ne bi bilo sveta” (Pušić, 1993: 3).

U daoizmu odnos *jina* i *janga* funkcionise po principima međusobnog mešanja, preplitanja, te oni, iako su suprotnosti, nisu protivnici, kao što to nisu ni muškarci i žene. *Jin* i sve vrednosti koje su sa njim, ženskim i ženstvenim povezane, često su glorifikovane. Na prvi pogled mekan i pasivan, *jina* ipak „u sebi nosi neslućene potencijalne moći” (Pušić, 2012: 115-116).

Či je važan koncept u daoizmu. Radosav Pušić ga prevodi kao: „kosmička energija, gas, vazduh, živototvorna sila, itd.” (Pušić, 2017: 25), ali i kao „dah Vasseljene” (Pušić 2017: 66), a najjednostavniji prevod je životna energija. Vrhovne vrednosti su: individualizam, fleksibilnost, fluidnost, otvorenost uma, spontan i jednostavan život. Daoisti smatraju da univerzum funkcionise kroz konstantno kretanje i promenu.

Odnos daoizma prema ženama je kompleksan istraživački problem. Bilo bi ispravnije bilo govoriti o mnoštvu transformacija daoizma kroz istoriju, ali i o mnoštvu struja unutar njega a ne o jedinstvenoj filozofsko-religijskoj tradiciji

(Creel, 1956: 140). Upravo zbog toga ovaj rad ne pretenduje da obuhvati i temeljno predstavi sve uloge koje su žene imale u svim pravcima i svim periodima tokom istorije daoizma, već da ponudi opšti uvid u to koje su uloge dozvoljene ženama od strane daoističkog društva.

Uloge koje žena u jednom društvu može zauzimati u sebi sadrže njegove vrednosti usmerene ka ženi. Odnos jednog društva prema ženama uvek je refleksija sistema vrednosti koji kroji i koga kroji društvo. Uloge žena kroz istoriju su se menjale zajedno sa samim daoizmom i sa odnosom koji on prema vladajućim strukturama moći ima.

Žene o kojima će biti reči su vernice (najčešće monahinje, pustinjakinje), žene u mitovima, boginje, besmrtnice.

Žene kao božanske učiteljice

Uloga žena sagledana kroz lik božanske učiteljice bila je prisutna kroz čitavu daoističku istoriju. Zahvaljujući daoističkom shvatanju da su žene po svojoj prirodi bliže *daou*, te da već unapred poseduju osobine, veštine i znanja koje treba negovati kako bi se živelo u skladu sa njim, one su bile i mudre učiteljice koje svojim savetima pomažu ljudima da dostignu besmrtnost. Radi se o periodu daoističke istorije kada nema velikih razlika među polovima u mogućnosti da se dostigne besmrtnost. Žene koje su se uzdigle na nivo božanskih učiteljica su nazivane „usavršene žene“ (eng. *perfected women*) i bile su paralela takvim muškarcima (Deseux, Kohn, 2003: 14).

Žene kao šamanke

Daoistička misao bar delimično se razvijala i pod uticajem šamanizma i narodnih religija antičke Kine. O značaju šamanke za društvo govori sledeće: „Kao posrednik između svetova bogova, demona, duhova i ljudi, šaman je bio ne samo tumač, već i onaj ko je omogućavao razgovor, sporazumevanje, saznavanje“ (Pušić, 2017: 91).

Smatralo se da šamani i šamanke imaju magične moći, da mogu putovati do zvezda, direktno komunicirati sa čitavim živim i neživim svetom. Mogli su da umiruju duhove predaka, duhove prirode i sve potencijalne zle duhove koji su mogli naneti zlo zajednici. Šamanke su korišćenjem tajnih znanja mogle da zaštite čitavu zajednicu, unesu harmoniju i sigurnost u život zajednice koji je bio pod stalnom pretnjom haosa i nebezbednosti. Šamanka je u antičkom periodu bila jedna od najvažnijih osoba u zajednici. Verovalo se da u njenom telu stanuju magijske moći, da ona nije obično ljudsko biće, da ima sposobnost da umilostivi božanske sile, da može doneti veliku sreću ili nesreću zajednici. Pored poštovanja, šamanka je budila i dozu straha. U antičko doba, većina šamana na prostoru

današnje Kine bile su žene, a karakter *ling*, koji se koristio u značenju „šamanka”, značio je i božansko, oduhovljeno (Pušić, 2017: 93).

Pored magijskih moći, šamanka je morala da poseduje širok spektar znanja o ljudskoj anatomiji, o biljkama i njihovim lekovitim svojstvima. Žene su ovu ulogu obavljale vekovima, ali situacija je počela da se menja usled namere vladara da vlast dodatno osiguraju potčinjavanjem osobe koja se nalazi na ovakvoj funkciji. U razdoblju od 800. do 300. godine stare ere, pozicija šamanke se polako menjala ka brojčanoj nadmoći muških šamana, iako su po prirodi šamanskog poziva ovu ulogu do tad obavljale žene (Pušić, 2017: 94). Carski dvor davao je prednost muškim šamanima, očekujući da pokažu veću poslušnost od šamanke (Pušić, 2017: 94).

Pušić raščlanjuje delove piktografa *si*, i zaključuje da se može pretpostaviti da su muškarci šamani bili „oni koji su 'gledajući šamanke' učili da postanu šamani” (Pušić, 2017: 94). Kako su u periodu o kome govorimo društva na ovoj teritoriji već bila dovoljno ugrožena sukobima i napadima, bilo je neophodno osigurati vladavinu i od unutrašnjih nemira i previranja, a kao najbolji način za to bilo je preuzimanje kontrole nad religijskim životom. Kako Pušić navodi:

„Ulazak u stanje ekstaze i religiozni zanos masa, u nemirnim vremenima, sve više su se videli kao potencijalna opasnost za poredak” (Pušić, 2017: 94).

Takav kolektivni naboj energije ljudima pruža osećaj povezanosti sa onostranim i božanskim. Za vladare koji nastoje da uspostave čvrstu društvenu kontrolu nad svojim „podanicima”, on predstavlja krajnje nepredvidivu i neprijatnu situaciju. Iskustvo božanskog u sopstvenom telu moglo bi i probuditi ili potvrditi u „malom” čoveku osećaj da su sva ljudska bića jednaka pred tim božanskim i onostranim, što bi poništilo legitimnost postojanja vladara. Ipak, istovremeno sa sve većim njihovim insistiranjem na muškim šamanima, u narodu je popularnost šamanke rasla (Pušić, 2017: 95). Na kraju je vladarska struja preovladala, pa šamani u daljem toku istorije predstavljaju otelotvorenje vladarskog autoriteta. Učestvovanje u ritualno-ceremonijalnim aktivnostima, umesto da nastavi da otvara novi prostor duhovne slobode, postaje samo obaveza (Pušić, 2017: 95). Lično iskustvo božanskog se potiskuje u drugi plan ili potpuno briše, dok se zadržava kohezivni potencijal religijske prakse i on se koristi za efikasnije vladanje.

Žene u daoističkim hramovima

Daoistkinje su imale puno pravo da osnivaju svoje manastire. One su tokom velikog dela daoističke istorije činile značajan deo populacije vernika i monaha. Od osnivanja prvih daoističkih manastira u VI veku nove ere, žene su uzimale aktivnu ulogu u manastirskom životu. One su imale i ulogu religijskih vođa, upraviteljki manastira i organizatorki života koji je u njima bujao.

Žene su imale i ulogu podučavateljki, a smatra se da su u periodu srednjeg veka imale jednaku mogućnost za napredovanje u daoističkim institucijama, da su mogle steći podjednaku političku moć kao muškarci, kao i da su neretko bile na čelu manastira (Despeux, Kohn, 2003: 109). Bile su tretirane bez upadljive diskriminacije, u duhu daoističke misaone tradicije bila je glorifikacija žena i njihove uloge u svetu. U daoističkim hramovima muškarci i žene su „kao tragači za *daom* tretirani ravnopravno” (Meizhu, 2006: 35). Nivo slobode koji su ove žene mogle da dostignu bio je obojen slobodom izražavanja sopstvene ličnosti kroz odeću, interakciju sa ljudima, poeziju koju su pisale, ples i slobodno raspolaganje svojim vremenom (Despeux, Kohn, 2003: 122).

Tokom perioda vladavine dinastije Tang (618-907), sve više žena je ulazilo u svete redove. Prema jednom zapisu, bilo je 550 ženskih hramova od ukupno 1687 daoističkih institucija (Despeux, Kohn, 2003: 17). Žene su mogle da dođu na isti položaj kao i muškarci, prolazile su kroz iste ceremonije. Radi se o periodu vertikalne otvorenosti daoističkih institucija i umova za žene. Hramovi su bili otvoreni za javnost, a daoistkinje su bile poznate po svojoj druželjubivosti i širokim krugovima prijatelja (Liu, 2011: 56). Njihov ulazak u hramove u velikom broju slučajeva istovremeno je predstavljao izlazak u javnu sferu.

U ovom periodu žene dobijaju i zvanične dokumente da su daoističke sveštenice. U daoističkim hramovima živele su pripadnice svih društvenih slojeva - od siromašnih žena do plemkinja i princeza. Nisu postojala ograničenja ni kada su u pitanju godine i bračni status, a među njima je bilo i žena koje su bivše konkubine, za koje se čini da su daoistički hramovi bili sigurna mesta. Neke žene su u daoističkim hramovima tražile besmrtnost, priliku za obrazovanje i kultivisanje svoje ličnosti, mogućnost totalnog posvećivanja veri, a neke – utočište ili šansu da promene svoj život. Rečima Liu:

„Za mnoge žene daoistički hramovi nisu bili samo trenutna utočišta, već mesta na kojima su mogle da započnu život iznova i promene svoj identitet” (Liu, 2011: 285).

U vreme vladavine dinastije Tang, daoizam je promovisan, državno je sponzorisan izgradnja hramova, a ovo je period u kome je daoistička literatura doživela uspon. Radi se o periodu finansijskog i društvenog procvata, kome je daoizam doprineo svojim idejama koje su širile toleranciju i kosmopolitizam. Žene su predstavljene kao osobe na istaknutim pozicijama, posvećene daoizmu, spiritualno kompetentne, pominje se i njihova saradnja sa muškarcima bez odnosa koji podrazumeva kategorije superiornog i inferiornog (Despeux, Kohn, 2003: 19).

Mnoge daoističke sveštenice su svoje živote posvećivale dobiti zajednice. Društvo je imalo veliku dobrobit od toga što su one privatnu sferu zamenile javnom. Daoistkinje koje su postajale monahinje uvek su najpre sebe odvajale od privatne sfere – svoje primarne ili sekundarne porodice – da bi se, u velikom broju

slučajeva, kasnije vraćale u javnu društvenu sferu kroz služenje širem društvu. Služenje društvu više nije obaveza ili dužnost žene (za razliku od društveno nametnutog služenja porodici), već izraz slobodne volje i unutrašnje potrebe. Despeux i Kohn u svojoj knjizi navode kako su daoistkinje u odnosu na druge ljude definisane samo sekundarno, kroz službu društvu. Primarno su okrenute unutrašnjem, sopstvenom univerzumu, što im daje dozu nezavisnosti i slobode, budući da su „spoljašnju poslušnost zamenile unutrašnjom determinacijom” (Despeux, Kohn, 2003: 252).

Jedna od ključnih stvari koje je daoizam davao ženama je prostor i sloboda za kultivaciju sopstvenog duha, intelekta, talenata, ukratko - prostor i sloboda da u svom životu budu aktivne učesnice, umesto osoba osuđenih na slepu poslušnost članovima svoje porodice. Moglo bi se reći da „život žene po meri nje same” predstavlja srž feminističke ideje. Daoistkinje su ove ideje proživljavale u praksi. Žene koje su bile odbačene od šireg društva često su utočište pronalazile u daoizmu i njegovim hramovima. Žene za koje bi se moglo reći da su bile pretnja duboko patrijarhalnom konfucijanskom poretku, mogle su da postanu osnivačice daoističkih hramova, sveštenice, isceliteljke, šamanke i da daju veliki doprinos razvoju daoizma kroz pisanje poezije, koja je često smatrana smernicama za praktikovanje daoizma, a ne umetničkom formom (Liu, 2011: 289).

Daoističke boginje i besmrtnice

Jedna od najznačajnijih boginja u daoizmu je Kraljica Majka Zapada (Xiwang mu). Radi se o božanskoj predstavnici *jina*, koja vlada svim besmrtnicima, a koja na trenutke dolazi u zemaljski, smrtni svet i deli svoje tajne (Despeux, Kohn, 2003: 25). Pomenute uloge bitne su za funkcionisanje čitavog sveta, a njihovo obavljanje zahteva izuzetnu snagu, odgovornost, znanje. Poštovana u najvećoj meri između XII i III veka pre nove ere, ona predstavlja „savršeno otelotvorenje kosmičke snage *jina*“ i vrši ulogu osnaživanja žena u svim sferama života (Despeux, Kohn, 2003: 25). Ona je oličavala mudru ženu punu znanja, koja to znanje rado deli, koja donosi odluke i upravlja nebeskom palatom, ženu koja je gospodarica svog tela, svoje ličnosti i seksualnosti.

Često je pominjana uloga ove boginje kao zaštitnice žena koje su bile odbačene od šireg društva – prostitutki, kurtizana, udovica, i slično. Despeux i Kohn govore o strahu od revolucionarnog potencijala njenog kulta (Despeux, Kohn, 2003: 42). Napuštanje verovanja u njega mogao bi biti posledica toga što je percipiran kao opasan za društveni poredak.

Kraljica majka Zapada je boginja koja se često pojavljuje u liku zmaja i simboliše snagu, moć, otelotvorenu vezu neba i zemlje. Ona je po važnosti jednaka sa samim *daom*, odnosno, njegovom personifikacijom, Najvišim Bogom Laom (Despeux, Kohn, 2003: 46).

Boginja besmrtnosti predstavlja kreaciju, kosmičku besmrtnost, laku komunikaciju sa drugim svetom (Despeux, Kohn, 2003: 28). Ona kontroliše sve sudbine, ali je ujedno i dostupna za pomoć i podršku običnim vernicima, poput brižne majke (Despeux, Kohn, 2003: 28).

Tokom kasnog srednjeg veka, na prelazu iz devetog u deseti vek, otpočinje štovanje Metalne Majke Univerzuma, koja reprezentuje kraljicu majku i koja je još jasnija predstavница čiste moći *jina* (Despeux, Kohn, 2003: 37). Već samo njeno rođenje je kosmičko – nastala je od samog *daoa* i sadrži esenciju samog *jina*. Smatra se da ima svoje pomoćnice, žene koje vrše ulogu učiteljice ljudima, koje su visokoobrazovane, pišu poeziju i predstavljaju simbol moćne i sveznajuće prirode kosmosa, kao i veliki rezervoar njegove „dubinske i skrivene snage, koja se u posebnim prilikama prenosi na ljude” (Despeux, Kohn, 2003: 35).

Besmrtnice su u daoizmu obične žene koje su svojom posvećenošću *daou* sebi osigurale večni život. Kako Livia Kohn u svom tekstu „Večni život u daoističkom misticizmu” (“Eternal life in daoist mysticism”) navodi, „postati besmrtan znači oplemeniti svoje telo do mere u kojoj je ono lagano toliko da sadrži samo *čí*” (Kohn, 1990: 623). Postati besmrtan u daoizmu bi značilo: biti u toj meri harmonizovan sa kosmosom da su život i smrt jedna celina. Život na zemlji je trebalo da bude jako dug život u zdravlju i dobrobiti, koji se u jednom trenutku spaja sa *daom*.

Verovalo se da su osobe koje su sudbinski predodređene da jednog dana krenu put besmrtnosti od početka života, a nekad još u majčinoj utrobi. One su bile obdarene magičnim moćima, njihova moć nema granicu. Žene koje su dostigle besmrtnost prikazane su kao otelotvorenje nadljudske moći kosmosa. Predstavljale su uzor daoistkinjama, sliku o tome šta jedna žena može postići.

Daoističke žene u mitovima

Mitovi su važan pokazatelj vrednosti kojima se oslikavaju žene. U njih su utkane vladajuće vrednosti u jednoj religiji ili društvu, ali oni ponekad i utemeljuju nove vrednosti.

Misteriozna žena, odnosno „Misteriozna žena devet nebesa koja ubija zlo i štiti pravdu” najčešće je predstavljana žena u daoističkim mitovima. Kao vrhovna zaštitnica države, ona sprečava da demonske sile naude zajednici. Predstavljena je kao ratnica koja se nalazi na čelu vojske božanskih žena koje ratuju protiv zlih duhova. Njena najvažnija supermoć je nevidljivost (Peng, 2018: 56). Bila je prikazivana i kao boginja plodnosti, ali i kao boginja božanskog znanja (Peng, 2018: 98).

U jednom mitu, dve žene (božanska žena i smrtnica) pomažu transformaciju demona u božanske ratnike. Ključne žene su Misteriozna žena i kurtizana Li Shishi, a ovaj mit ukazuje na „snagu *jina* nad silom *janga*” (Peng, 2018: 92).

Ovo nije usamljen slučaj naglašavanja snage *jina* i njenog stavljanja iznad *janga*. Naprotiv, u samom *Dao de đing-u* preovladava glorifikovanje *jina* u odnosu sa *jangom*, stalnim isticanjem snage mekoće i slabosti (Chuan Xu, 2003: 54). Takva podela ide toliko daleko, da Roger Ames kaže: kada ne bi bilo nezamislivo da se *jin* i *jang* razdvoje, čovek bi rekao da je *jin* simbol daoizma, a *jang* simbol konfučijanstva (Ames, 1981: 23). Nakon 17. veka, žene su u mitovima često predstavljane kao ratnice koje ostvaruju istorijsku pravdu. Peng navodi da su one u mitovima preispitivale političku moć, te se radi o subverzivnim glasovima (Peng, 2018: 115).

Lu Mei-niang je još jedna junakinja mita, osoba izuzetnog zanatskog umeća i izvanrednih vrlina duha. Opisuje se kao mudra, lukava i oštromna, apostrofira se njen pesnički talenat. Prema zapisima, kada se posvetila praćenju dao, nije jela ništa tokom nekoliko godina, a nakon što je prešla u sferu besmrtnih, mogla je biti viđena dok lebdi na ljubičastom oblaku (Schafer, 1979: 36).

Boginje su u mitovima uglavnom bile predstavnice seksualnosti ili ratnice. Neke boginje bile bi zaboravljene i po nekoliko vekova, da bi zatim ponovo postale popularne kao heroine i zaštitinice. Mitovi i božanstva su često u službi potvrđivanja društvenih vrednosti, a kultura sećanja na jednu boginju biće negovana u trenucima kada su vrednosti koje ona može da otelotvori trenutno vladajuće. Ona je pamćena ukoliko je korisna za trenutni poredak, budući da je „prošlost sredstvo vladanja, jer priče utvrđuju autoritete i stvaraju socijalni smisao” (Kuljić, 2006: 7).

Zaključak

Uloge koje pripadnici jedne grupe u društvu mogu da obavljaju, koje im ono dozvoljava, zabranjuje ili nameće, predstavljaju društvene granice njihovog života. Daoizam u svojim spisima propagira vrednosti koje ne dozvoljavaju vlast ljudskog bića nad drugim bićem, zbog čega se vrlo često povezuje sa anarhizmom. Daoistički stihovi pružaju kritiku društva zasnovanom na nejednakostima, pozivaju na bojkot i neučestvovanje u društvu izgrađenom na njima. Sem kritike, on daje i rešenje - jednostavan, spontan život posvećen mudrosti koja je lišena volje za vladanjem drugima. Kao filozofski pravac koji društvo shvata nominalistički - kao zbir pojedinaca - daoizam želi da promeni društvo osobu po osobu.

Među osobama čije je živote tokom svoje duge istorije menjao, nesumnjivo su bile i žene. Menjajući njihove živote, okrećući njihove perspektive od spolja ka unutra, a istovremeno od privatne ka javnoj sferi, od služenja ukućanima ka služenju društvu, čini se da je daoizam ostvario feministički san - žene su u njemu bile posmatrane kao kompleksna ljudska bića. Darovao im je prostore slobode u kojima su mogle da se posvete obrazovanju, poeziji, umetnosti, sopstvenom duhovnom razvoju. Daoizam im je iznova potvrđivao ljudskost i pravo da o svojoj sudbini odlučuju same.

Ni muškarci ni žene nisu zatvoreni u tradicionalne kategorije muškosti i ženskosti, već su one mnogo fluidnije, bez njihovog preplitanja ne postoji ljudsko biće, niti sam univerzum.

U telu i seksualnosti presecaju se svi stubovi daoističkog ginofilnog društva - egalitarizam, odbacivanje volje za moć, odbacivanje sopstvenog ega, odbacivanje pojednostavljivanja prilikom objašnjavanja funkcionisanja tela i kosmosa, shvatanja tela kao posude u kojoj se mešaju kosmičke sile, shvatanja tela kao potencijalne manifestacije daoa, shvatanje seksualnosti kao nečega što treba da bude u službi ljudske dobrobiti, shvatanje tela kao mikrokosmosa, shvatanje *jina* i *janga* kao sveprožimajućih kosmičkih sila koje su međuzavisne i podjednako važne i moćne.

Žene koje su u tradicionalnom društvu osuđene na ulogu majke, ćerke, sestre i supruge, u daoizmu mogu postati monahinje, vođe kultova i manastira, pustinjakinje, šamanke, obrazovane žene, pesnikinje, besmrtnice i boginje.

Mnoštvo uloga koje su žene posedovale u mitovima govori o tome da se uloga žene u daoizmu menjala zajedno sa odnosom vlasti prema daoizmu. Daoističke nebeske žene poslužile su kao zaštitnice države i carske vlasti, metafora za njeno funkcionisanje, savetnice vladara i božanske učiteljice koje svoju mudrost daruju vladaru, na ovaj način istovremeno darujući legitimitet njegovoj vlasti. One su ponekad bile u službi borbe protiv zlih sila, a ponekad se njihova predstava mogla tumačiti i kao metafora za borbu dobra i zla u telu jedne jedine osobe.

Žene se u mitovima javljaju u širokom spektru različitih uloga, do mere u kojoj žena ima više uloga koje jedna drugoj predstavljaju suprotnost. Jedna boginja je u različitim vekovima mogla da bude otelotvorenje različitih vrednosti, budući da mitovi o prošlosti uvek imaju svrhu ostvarenja ciljeva sadašnjosti.

U daoističkoj mitologiji žene su slavljene, one se bore za korist zajednice, prikazane su kao kompleksne osobe koje poseduju najrazličitije osobine, od kojih su neke vezivane i za muževnost. Postojanjem svesti o tome da žene mogu da ispunjavaju mnoštvo različitih uloga, daoizam u svojoj javnosti dozvoljava i svest da žene imaju pravo na sopstvenu ličnost, za razliku od patrijarhalne logika po kojoj su žene homogena društvena grupa.

Literatura

- Ames, Roger T., Taoism and the Androgynous ideal, u *WOMEN IN CHINA: Current Directions in Historical Scholarship*, 1981, Vol. 8, No. 3, 21-45.
- Blofeld, Džon, *Put do besmrtnosti*, Moderna, Beograd, 1989.
- Chuan Xu, Judith, Poststructuralist Feminism and the Problem of Femininity in the 'Dao-dejing', u *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 19, No. 1 (proleće 2003), 47-64.
- Creel, H.G., What is Taoism?, u *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 76, No. 3 (Jul - Sep., 1956), 139-152.

- Despeux, Catherine i Livia, Kohn, *Women in Daoism*, Three Pines Press, Cambridge, 2003.
- Kohn, Livia, Eternal life in Taoist Mysticism, u *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 110, No. 4 (Oct-Dec, 1990), 622-640.
- Liu, Yang, *Imagery of female daoists in Tang and Song Poetry*, University of British Columbia, Vancouver, 2011.
- Peng, Liu, *The Way of Darkness and Light: Daoist Divine Women in Pre-Modern Chinese Fiction*, Columbia University, 2018.
- Loy, David R., Loving the World as Our Own Body: The Nondualist Ethics of Taoism, Buddhism and Deep Ecology, u *Worldviews*, Vol. 1, No. 3 (December 1997), 249-273.
- Kuljić, Todor, *Kultura sećanja*, Čigoja štampa, Beograd, 2006.
- Meizhu, Du, *Extraordinary women daoists in China: Past and present*, Athens, Georgia, 2006.
- Miller, Dessie, *Celebrating the feminine: Daoist connections to contemporary feminism in China*, University of San Francisco, 2017.
- Pušić, Radosav, *A concise dictionary of the Daoism of Ren Farong*, Leeds East Asia Papers, No. 20, 1993.
- Pušić, Radosav, *Dete i Voda - Priča o filozofiji stare Kine*, Čigoja štampa, Beograd, 2017.
- Pušić, Radosav, *Ptica u Suncu - Osnovi kineske civilizacije*, Čigoja štampa, Beograd, 2012.
- Schafer, Edvard H., Three divine women of South China, u *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*, Vol. 1 (Jan., 1979), 31-42.
- Verellen, Franciscus, Taoism, u *The Journal of Asian Studies*, Vol. 54, No. 2 (May, 1995), 322-346, Duke University Press.

КЊИГА МЕНѢИЈЕВА У ИНТЕРПРЕТАЦИЈИ ЏЕЈМСА ЛЕГА

Сажетак: Аутор описује и анализира рецепцију теологије и етике Књиге Менџије (Mengzi), класичног кинеског списа из конфуџијанистичког канона, у синолошкој и мисионарској мисли истакнутог оксфордског научника Џејмса Лега (1815–1897). С обзиром на то да је Лег преводио и коментарисао „свете списе“ древне Кине у време када је европско интересовање за источну Азију било претежно мисионарско, исти дух је прожимао и његово читање Менџија. Ипак, Легову мисао краси и дух отворености, уважавања и нескривене симпатије према кинеској култури, што га је у 19. веку чинило контроверзним, док га данас чини занимљивим претечом на пољу међурелигијског дијалога и инкултурације. Рад садржи анализу два најбитнија аспекта Леговог читања Менџија, тј. анализу теорија о кинеском монотеизму и о хришћанској природи Менџијевог етике, уз критичку процену аргумената које су износили и Лег и његови противници.

Кључне речи: Менџије, Џејмс Лег, монотеизам, етика, конфуџијанизам, синологија, мисија.

THE BOOK OF MENCZIUS IN JAMES LEGGE'S INTERPRETATION

Abstract: The author describes and analyzes the reception of theology and ethics of the Book of Mencius (Mengzi), a classical Chinese text from the Confucian canon, in sinological and missionary thought of the esteemed Oxford scholar James Legge (1815–1897). Since Legge translated and commented on the “holy books” of ancient China when European interest in East Asia was predominantly missionary, the same spirit pervades his reading of Mencius. Nevertheless, Legge's thought was also pervaded by the spirit of openness, appreciation, and an unhidden sympathy for the Chinese culture, which made him controversial in the 19th century, but which also makes him interesting today due to his role as a forerunner in the fields of interreligious dialogue and inculturation. The paper contains the analysis of the two most significant aspects of Legge's reading of Mencius, i.e., the analysis of the theories of Chinese monotheism and the Christian nature of Mencius' ethics, with a critical assessment of the arguments proposed by both Legge and his adversaries.

Keywords: Mencius, James Legge, monotheism, ethics, Confucianism, sinology, mission.

¹ Универзитет у Источном Сарајеву, Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“. Email: vedrangolijanin1@gmail.com

Увод

Још од доласка првог хришћанског проповедника Алопена у Кину 635. године, ниједна кинеска философска и религијска традиција није у толикој мери привлачила пажњу мисионара̂ као конфуцијанизам. У философској школи великог мудраца Конфуција (око 551–479. пре Христа), у Кини познатој као школа учењака̂ или школа жу (ru, 儒), развијено је морално учење које је умногоме подсећало на традиционалну хришћанску етику. Нарочито је *Књига Менџијева* (такође *Дела Менџијева* или просто *Менџије* – *Mengzi*) била занимљива оним хришћанским мисионарима који су у Кини намеравали да понове исти процес којим је христијанизована грчко-римска цивилизација: кроз *инкултурацију*, тј. проповед Јеванђеља нехришћанским философским језиком и концептима, хришћанство би постало природан део домаће културе и тако је „крстило“ изнутра. Философ Менџије (372–289. пре Христа), често почаствован титулом „највећи конфуцијаниста после Конфуција“, формулисао је у својој одбрани Конфуцијевог учења етику која, како својим општим духом тако и бројним детаљима, неодољиво подсећа на библијска и аскетска учења о људској природи, врлинама и пореклу моралног закона у човеку. Његове етичке идеје канонизоване су у време династије Сонг (960–1279), непосредно пред долазак првих католичких мисионара у Кину, тако да је конфуцијанизам који су хришћани упознали био примарно менџијевски.

Један од каснијих мисионара у Кини, који је овај менџијевски конфуцијанизам препознао као практично (пре)хришћански, био је Џејмс Лег (James Legge, 1815–1897). Будући врсан зналац кинеског језика и кинеске класичне књижевности, Лег се након више од три деценије проповеди у Кини (1840–1873) посветио научном раду на Универзитету у Оксфорду где је, у сарадњи са великим оријенталистом Максом Милером (Max Müller, 1823–1900), објавио преводе и коментаре највећег дела конфуцијанистичког и даоистичког канона, укључујући и *Књигу Менџијеву*. Управо је током своје оксфордске каријере Лег разрадио контроверзно тумачење конфуцијанизма као својеврсне припреме Кинеза за прихватање хришћанства, и то првенствено засновано на Менџијевим идејама. Легов научни и мисионарски приступ кинеској традицији, који су његови противници погрдно звали „легизам“ (Girardot 2002, 205), представљао је један од првих корака ка развоју научне синологије, али и одлучан корак ка новом хришћанском приступу Кини који је био лишен (за то време) типичног расизма и европског политичког и културног супрематизма. Иако га већ та чињеница чини довољно занимљивом личношћу за све истраживаче историјског сусрета Европе и Кине, овде ће пажња бити усмерена на два најважнија елемента његовог благонаклоног тумачења конфуцијанизма и *Књиге Менџијеве*, а реч је о теорији о старокинеском монотеизму и о тумачењу Менџијеве етике као суштински хришћанске.

У разматрању ових Легових идеја, пажња ће бити посвећена и аргументима Леговог критичара Роберта Нелсона (Robert Nelson, 1819–1886), као и самом Менцију ради процене ваљаности закључака обојице истакнутих мисионара.

Небо: личносно божанство или морални принцип?

Протестантско мисионарство у Кини током 19. века суочавало се, упркос завидним резултатима, са битним термилошким проблемом: како именовати Бога на кинеском језику? Док су католички мисионари претежно користили име „Небески Господ“ или Тјенцу (Tianzhu, 天主), које је измислио језуита Матео Ричи (Matteo Ricci, 1552–1610), протестанти су хтели да именицу „Бог“ преведу оригиналним кинеским термином. Испоставило се, међутим, да су једина три термина која су могла да се односе на појам божанства била недовољно прецизна: шен (shen, 神) је била општа ознака за сва духовна бића, док су Шангди (Shangdi, 上帝) – Господ на висини – или Ди (Di, 帝) – Господ – и Тјен (Tian, 天) – Небо – била лична имена врховних богова древне Кине. Лег је припадао групи која је сматрала да се Шангди у највећој мери приближава библијском појму Бога,² али је у аргументима за овакав превод отишао корак даље од осталих мисионара. На мисионарској конференцији у Шангају 1877. године, Лег је одржао предавање насловљено „Конфуцијанизам у односу са хришћанством“ (Confucianism in Relation to Christianity) у ком се није залагао тек за термин Шангди већ је тврдио и да ово, најстарије познато име Бога у Кини сведочи о монотеистичкој природи старе кинеске религије и конфуцијанизма као њеног највернијег настављача. Штавише, Лег је инсистирао на томе да се конфуцијанизам као целина треба посматрати искључиво кроз његове канонске књиге (Legge 1877, 2), међу којима *Књига Менцијева* заузима важно место, што значи да је његово виђење Шангдија условљено управо Менцијевом „теологијом“.

Шангди, који је био врховно божанство прве (или, уколико се прихвата и митска историја, друге) кинеске династије Шанг (1600–1045. пре Христа), заиста заузима истакнуто место у класичним списима конфуцијанизма. Лег, међутим, у свим поменима Шангдија није препознао тек *врховног* бога многочланог пантеона већ *правог* бога међу безбројним нижим духовним бићима: „Можемо се радовати због тога што из кинеских књига не морамо уклањати мноштво реченица које би Дија представљале као неко Биће које није Силни и Врхунски, Праведни, Свети и Љубав“ (Legge 1877, 4). Наравно, Легов приступ био је усклађен са општим мисионарским циљевима хришћана у Кини; употреба имена Шангди значила је да кинески обраћеници не морају да се у потпуности одрекну своје богате културне традиције, а Лег је сматрао да им тако најлакше може пренети „читаву истину откривења и,

2 Православни хришћани у Кини такође користе име Шангди.

благодатним и милостивим благословом Божијим, спасити и себе и своје слушаоце“ (Legge 1852, 113).

У најмлађим књигама конфуцијанистичког канона, укључујући *Изреке Конфуције* (5–3. век пре Христа) и *Књигу Менџијеву* (3. век пре Христа), име Шангди се, међутим, ретко среће. Његово место заузео је Тјен, тј. Небо, који је био врховни бог друге (или треће) кинеске династије Џоу (1046–256. пре Христа). Иако су Шангди и Тјен испрва вероватно били различити богови, у династији Џоу десило се њихово спајање у једно универзално божанство у које су, судећи по поменутих књигама, веровали и Конфуције и Менџије. Лег је (исправно) тврдио да су Шангди и Тјен синоними, као што су синоними Шангди и Ди (Legge 1852, 123–125). На приговор да се под Небом заправо подразумева видљиви небески свод, што би значило да Тјен не може бити адекватан назив за невидљивог хришћанског Бога, Лег одговара тврдњом да „таква употреба термина ‘Небо’ није непозната чак ни у Новом завету“ (Legge 1877, 4), притом мислећи на речи „Оче наш који си на небесима“ у Мт 6, 9 и Лк 11, 2. Такође, чињеница да су древни Кинези, поред Шангдија или Тјена, поштовали бројне духове природе и сопствене претке за Лега није нарочито проблематична: „Поштовање које су указивали њима – неупоредиво нижима од Њега – није их омело у веровању и зависности од Њега, врхунског владара човечанства“ (Legge 1877, 5).

Лега је до оваквог закључка о посебном статусу Тјена у односу на многобројне шен (духове) довела управо Менџијева теологија. Наиме, када Лег тврди да су Кинези веровали у Тјена као творца људског рода (Legge 1880, 96), он се позива на Менџијево учење о посебности човека у односу на остала бића, тј. на његову теорију о људској природи као „залогу“ Тјена у човеку: „Оно по чему се људи разликују од птица и звери је мало. Већина људи се тога одриче, док се племенити људи тога придржавају“ (Mencius 4B19). Ово „мало“ је код Менџија посебан орган или чуло људске природе по имену сјин (xin, 心), о чему ће у наставку бити више речи. У сваком случају, Тјен није тек створио људе и дао им сјин да би се морално усавршавали већ је од њих захтевао и типичне религиозне радње: „Чак и ако је човек нечист, могуће му је да кроз пост и очишћење постане достојан за приношење жртава Господу на висини“ (Mencius 4B25). Лег закључује: „Овакве речи показују какву је вредност Менџије придавао покајничком очишћењу и како је мислио да сви људи треба да се односе са Богом“ (Legge 1880, 70).

Најважнији доказ за то да Тјен није пуки небески свод или небеским сводом симболизован универзални и безлични морални принцип, као и да он одговара библијском схватању Бога, Лег види у оним деловима *Изрека Конфуџијевих* и *Књиге Менџијеве* у којима се описују Тјенове интервенције унутар људске историје. Као што је Бог Израилев подизао пророке да проповедају

правду, тако је и Тјен подизао велике учитеље морала. Лег од сличности долази до поистовећивања и тврди: „И ја нагињем том мишљењу, као и вери да је Конфуција (...) подигао Бог да поучи кинески народ“ (Legge 1877, 10). Заиста, Конфуцијево уверење да му је Тјен подарио посебан мандат (ming, 命) да обнови морално савршенство златног периода кинеске историје Менције прихвата и разрађује на следећи начин: „Родивши овај народ, Небо подстиче оне који први знају да пробуде оне који још не знају и подстиче оне који су се први пробудили да буде оне који се још нису пробудили. Ја сам један од људи Неба који се први пробудио; приватићу овај Пут и њиме ћу да пробудим овај народ“ (Mencius 5A7). Наравно, Лег је био свестан да Конфуцијево и Менцијево учење није у свему идентично са поруком старозаветних пророка, али је то за њега заправо још један доказ да су ова двојица кинеских мудраца вршили припрему за будуће прихватање хришћанства. Упркос недостацима Конфуцијевог учења, по Легу, „не треба да се устежемо од тврдње да је он био Божији посланик своме народу ради добра, јер Бог никада није откривао читаву истину одједном преко својих изабраних инструмената, нити их је чинио непогрешивима, тако да не могу погрешити у просуђивању или деловању“ (Legge 1880, 262). Другим речима, конфуцијанистички мудраци су, као и старозаветни пророци, „гледали“ Христа као кроз маглу и због тога формулисали „несавршена“ учења која ће бити „усавршена“ хришћанством.

Након изношења ових идеја на поменутој мисионарској конференцији у Шангају 1877. године, Лег је постао мета оштре критике протестантских мисионара, како оних који су преферирали термин „шен“ тако и оних који нису били спремни да чине било какве „уступке“ кинеској философији и религији. Легово излагање чак није штампано у зборнику конференције, првенствено захваљујући америчком епископалцу Роберту Нелсону који је исте године објавио опширан одговор на Легове аргументе. Званичан разлог за необјављивање Леговог излагања било је то што је питање о Божијем имену на кинеском језику намерно изостављено из плана конференције да би се спречили сукоби међу учесницима (а што Лег, наводно, није знао). Нелсон је, ипак, тврдио да је Легов текст неприхватљив и из других разлога, те да се „оптужбе против њега могу подићи на три плана: 1) логичком, 2) теолошком и 3) хришћанском“ (Nelson 1877, 353). Нелсон је, другим речима, Лега оптужио за јерес. „Логички“ проблем Леговог излагања тицао се поистовећивања библијског Бога и кинеског Шангдија: „Заиста би запањујућа била чињеница – уколико би могла бити доказана – да је овај или онај незнабожачки народ, без Божијег откривења, могао да ‘спозна живог и истинитог Бога’ – да спозна Јахвеа“ (Nelson 1877, 353). Поред тога, Нелсон тврди и да се Тјен, који се у кинеским класицима описује као „плав“ или као „горе“ у односу на земљу, ни у ком случају не може поистоветити са нематеријалним

Богом хришћанства. Уколико бисмо устрајали у томе, „логичан исход био би лош облик материјализма“ (Nelson 1877, 354). Нелсонов „теолошки“ аргумент против Лега тиче се односа монотеизма и политеизма: вера у једног Бога се, по њему, не може помирити са вером у више богова јер су ово двоје међусобно искључиви. Ако су древни Кинези поред Шангдија или Тјена поштовали и друга божанска или полубожанска бића, то значи да је теорија о старокинеском монотеизму бесмислена: „Истински Бог је један, не *главни* већ *једини*“ (Nelson 1877, 355).

Нелсонова „логичка“ оптужба је вероватно најснажнија: идеја да су древни Кинези веровали у истог Бога као и древни Јевреји заиста захтева кјеркегорски „скок вере“. Остатак његове аргументације, међутим, пре је одраз типичног мисионарског менталитета тог времена него резултат објективног изучавања конфуцијанистичке књижевности или историје религије. Феномени хенотеизма или монолатрије, тј. поштовања искључиво једног божанства између мноштва других, Нелсону нису познати или их намерно превиђа. Такође, тврдња да су древни Кинези под Тјеном подразумевали *само* небески свод не одговара ономе што налазимо у тексту *Књиге Менџијеве* и у конфуцијанистичком канону уопште. Могло би се рећи да су заправо и Нелсон и Лег заступали две крајности јер је „у древним кинеским теоријама о Небу постојао сукоб између материјалистичких и идеалистичких ставова. Материјализам је подразумевао да је Небо неограничени објективни ентитет. Идеализам је подразумевао да је Небо или врхунски дух или врхунски концепт“ (Zhang 2002, 11). С обзиром на то да је Лег своје тумачење конфуцијанистичког концепта Тјена заснивао на Менџијевој философији (идеализму), процена ваљаности његових и Нелсонових аргумената захтева осврт на самог Менџија.

У свим описима Тјена у *Књизи Менџијевој*, као и у *Изрекама Конфуџијевим*, доминира „квази-теистички језик“ (Schwartz 1985, 289). Тјен се, сходно томе, може схватити као безлични морални принцип који се само описује традиционалним теолошким изразима, као, нпр. у следећем случају: „Човечност је почаст од Неба и човеково је мирно пребивалиште“ (Mencius 2A7). На другом месту, током казивања о начину на који је (митски) владар Јао за свог наследника одредио праведног Шуна уместо свог сина, Менџије истиче да Тјен није директно наредио такав поступак: „Небо не говори“ (Mencius 5A5). На питање о томе ко је Шуну оставио царство, Менџије одговара: „Небо му је дало царство; народ му је дао царство“ (Mencius 5A5). У овом случају, Тјен би могао бити схваћен као општа воља човечанства које жуди за правдом, односно као Јунгово „колективно несвесно“. Такав закључак би, међутим, могао бити изведен само уз игнорисање бројних других описа Тјена који наизглед иду у корист Леговој теорији. Филип Ајванхоу

(Philip Ivanhoe), један од најистакнутијих савремених сиолога и стручњака за конфуцијанизам, преферира теистичко читање *Књиге Менцијеве*: „Као и Конфуције пре њега, Менције је веровао да Небо има план за људе, индивидуално и колективно, те да је свесно, заинтересовано и повремено укључено у људске послове“ (Ivanhoe 2009, XVI). Заиста, тешко би се могло тврдити да један безлични морални принцип може да буде „милостив“ (Mencius 5A1) или да „не жели да успостави мир у свету“ (Mencius 2B14), тј. да поседује емоције и вољу. Сличне назнаке божанске природе Тјена постоје и у *Изрекама Конфуцијеви*, нпр. у Конфуцијевој опомени: „Ако се огрешиш о Небо, нигде не можеш пронаћи опроштај“ (Analects 3, 13).

Једна од основних Менцијевијих идеја је сједињење са Тјеном, тј. својеврсно „богопознање“ кроз самопознање: „Онај који потпуно развије свој ум познаје своју природу. Онај који познаје своју природу познаје и Небо“ (Mencius 7A1). У кинеској философији традиционално се сматра да ово Менцијево учење подразумева „једну врсту мистичког искуства“ (Yu 2001, 249), односно религиозни доживљај који свакако не би био могућ у једном чисто материјалистичком систему који је Нелсон препознао у конфуцијанизму. Поменута Менцијева идеја о Небу које повремено подиже мудраце да подесте људе на човечност и правичност такође добија чисто теистички, а Лег би рекао и чисто библијски тон у следећим речима: „Када Небо жели да човеку повери велики задатак, прво ће да посети његов ум и вољу патњом, оптеретиће његове жиле и кости, тело ће му подвргнути глади, изложиће га сиромаштву и упропастиће његове послове. Тако ће извежбати његов ум, оснажиће његову природу и поправиће његове недостатке“ (Mencius 6B15). Тјен, дакле, свесно излаже свог изабраника разним недаћама да би га очистио и припремио за извршење „пророчке“ мисије. Менције и у овом случају остаје у духу *Изрека Конфуцијеви*, у којима се, нпр. описује како граничар државе Ји бодри Конфуцијеве ученике: „Небо ће употребити вашег учитеља као звоно за сазивање народног скупа“ (Analects 3, 24).

Ипак, било би претерано тврдити да је Нелсон сасвим погрешно тумачио конфуцијанистичке класике док их је Лег тумачио потпуно тачно. Тјен је заиста вишезначан термин који се може односити на божанство, на физичко небо, али и на „врхунски извор и циљ идеалног човека“ и „симбол оног нивоа на ком ограничења обичног човека бивају превазиђена“ (Yu 2001, 249). Тјен, сходно томе, поседује карактеристике и божанства и универзалног моралног принципа, тј. он је уједно личносни бог и етички стандард за људска бића. Сваки покушај стриктног раздвајања ова два аспекта Тјена подразумева насиље над текстом *Књиге Менцијеве*, али и над чисто хришћанским схватањем Бога које и Лег и Нелсон користе као мерило за Тјена. Наиме, библијски Бог је очигледно личност, мада због те чињенице не губи

функцију „универзалног моралног принципа“: „Будите ви, дакле, савршени, као што је савршен Отац ваш небески“ (Мт 5, 48). За разлику од Нелсона, Лег је наизглед имао на уму управо хришћанско учење о божанском пореклу човековог моралног закона када је формулисао и други битан аспект своје интерпретације *Књиге Менцијева* – идеју о суштински хришћанском карактеру конфуцијанистичке етике.

Изворна доброта човекове природе

Док се у интерпретацији „теологије“ конфуцијанизма Лег, поред Менција, ослањао и на *Изреке Конфуцијева* и старије класичне списе, у интерпретацији конфуцијанистичког морала ослања се искључиво на Менција (Legge 1877, 10). Наиме, Менције је у историји кинеске мисли, као и у историји философије уопште, познат првенствено по следећој реченици: „Природна стремљења чине човека способним да чини добро; то имам на уму кад говорим да је људска природа добра“ (Mencius 6A6). Треба имати на уму да је Менције живео у турбулентном периоду „зараћених држава“ (475–221. пре Христа) у ком теорије о моралу, чак и у оквиру конфуцијанизма, нису биле оптимистичне: сматрало се да је људска природа зла, индиферентна или да је у неким добрa а у неким лоша. С обзиром на политичку и интелектуалну атмосферу свог доба, Менције је, дакле, формулисао уистину револуционарну теорију о изворној доброту човекове природе у којој је Лег препознао још један начин припреме кинеског народа за прихватање хришћанства.

У више својих дела, Лег пореди Менцијеву етику са моралним учењем Џозефа Батлера (Joseph Butler, 1692–1752), дарамског англиканског бискупа који је писао неколико чувених беседа о људској природи. По Легу, Менције је развио „теорију о људској природи у којој је предвидео све важне тачке на којима инсистира овај хришћански прелат“ (Legge 1880, 103). На другом месту, Лег тврди: „Приметна је разлика у номенклатури и комбинацији разних делова, у чему предност има хришћански прелат. У живости илустрација и стилској шармантности предност има кинески философ. Доктрина је код обојице иста“ (Legge 1970, 56–57). Као и Менције, и бискуп Батлер је инсистирао на урођеној доброту и врлини као природном стању људског бића, како у приватном тако и у јавном животу. То, међутим, није оригинално Батлерово учење. У једној од својих беседа, он се осврће на речи Апостола Павла: „Јер кад незнабошци немајући закона чине од природе што је по закону, они немајући закон сами су себи закон“ (Рим 2, 14). Из тога логички следи традиционална хришћанска вера у изворну доброту целокупне Божије творевине, укључујући и човека: „Ако би чињење по природи значило да чинимо онако како нам је воља, онда би заиста било бесмислено говорити о природи као било каквом моралном путоказу; чак би и помен удаљавања од

природе био апсурдан; тако би и помен чињења по природи био апсолутно бесмислен“ (Butler 1887, 33).

Тумачећи исти стих Павлове *Посланице Римљанима*, Лег закључује да „ни код једног учитеља морала у Грчкој или у Риму не можемо пронаћи величанственију илустрацију ових речи него код Менција“ (Legge 1970, 64). Заиста, Менције је преферирао да своје учење потврди сликовитим примерима. Једна од његових познатијих илустрација, на основу које се види због чега је Лег сматрао да Менције има „шармантнији стил“ од Батлера, јесте следећа: „Ако би неко наједном видео дете како упада у бунар, ум би му се испунио узбуном, немиром, тугом и сажаљењем. Он би у складу с тим и поступио, али не зато што ће му родитељи детета бити захвални, нити зато што ће га похвалити суседи и пријатељи, нити зато што би био на лошем гласу (ако не би овако поступио)“ (Mencius 2A6). Менције овим, заправо, уноси битну новину у конфуцијанистичку философију: док је за Конфуција и његове следбенике испољавање врлина имало смисла искључиво у директним односима, нпр. између сина и оца или поданика и владара, Менције знатно проширује обим врлинског поступања. Поред дужности према подређенима и надређенима, Менције „додаје непосредну спонтану бригу за дете странца, па чак и за животиње“ (Perkins 2014, 134). У примеру детета које упада у бунар, очигледно је да човек *не може* да реагује другачије, чак и ако нимало не мари за врлински живот. Ову тезу Менције додатно илуструје у дијалогу са својим ривалом Гаоцијем, философом познатим само из *Књиге Менцијеве* који је, по средњовековној традицији, био даоиста, мада се данас претежно сматра да је био следбеник другачије струје конфуцијанизма (Schwartz 1985, 263). Гаоци је, наиме, тврдио да је људска природа способна и за добро и за зло, као што је вода способна да тече и на исток и на запад. Менције такође користи пример воде да би доказао да је људска природа добра:

Доброта људске природе је као тежња воде да тече надоле. Нема човека који не тежи добру, као што нема воде која не тежи да тече надоле. Можеш да удариш по води и тако учиниш да она одскочи и изнад твоје главе, а ако начиниш брану и канал можеш је присилити и да тече узбрдо. Али да ли је таква природа воде? То можеш постићи само применом силе. Када људе наведеш да не чине оно што је добро, исто се дешава са њиховом природом (Mencius 6A2).

Шта је, међутим, Менције подразумевао под природом и њеном добротом? Очигледно је у његово време Тјен могао да означава целокупност природе, тј. универзум и његове законе. Закони универзума – Тјенова воља – могли су да буду добронамерни и злонамерни, о чему сведочи и сам Менције тврдећи да Тјен још не жели да успостави мир у свету (Mencius 2B14).

Изворна доброта, сходно томе, не односи се на природу уопште већ на оно што је Тјен унутар човека, а што Менције назива сјинг (xing, 性). Сјинг генерално означава „тенденције и усмерености које биће има зато што је рођено као такво биће“ и одговара „концепту врсте“ (Perkins 2014, 128). У старијим списима, речју сјинг је означаван „правац раста бића током његовог живота, потребе и жеље утемељене на самом животу, или карактеристичне тенденције и инклинације“ (Shun 1997, 180), док у *Књизи Менцијевој*, поред свих поменутих значења, представља и онај део човека који га разликује од осталих бића – његов капацитет за доброту, тј. „делић“ Тјена. Другим речима, Менције унеколико модификује термин сјинг да би раскрстио са теоријама које су у природи човека виделе исте пориве које постоје у животињама. У Менцијевој философији, како закључује Лег, сјинг „није оно што човека чини створењем апетита и страсти већ оно што га уздиже на више нивое мудрости и врлине“ (Legge 1970, 63).

Ипак, човекову природу није могуће у потпуности раздвојити од природе животиња: и оне и човек имају потребу за храном, размножавањем, одмором, итд. Због тога је Менције морао да прецизира разлику између човека и осталих бића, што постиже претходно поменутиим термином сјин (xin, 心): „Сви људи имају ум који не може да поднесе туђу патњу“ (Mencius 2A6). Сјин је, према томе, ум, мада овај израз код Менција (и у кинеској философији уопште) не означава тек ментални капацитет људског бића већ и његов емотивни центар, тј. срце. Из тог разлога се сјин често преводи као „срце/ум“ (heart/mind). Менције је, дакле, истицао „етичке предиспозиције срца/ума јер оне разликују људска бића од других животиња, насупрот биолошких тенденција које поседује све животиње“ (Shun 1997, 199). Тиме се Менције умногоме приближава традиционалној аскетској аретологији хришћанства, по којој врлине нису екстерне у односу на човекову природу већ су јој урођене. Још једна сличност огледа се у томе да су и у Менцијевој философији и у хришћанској аретологији врлине садржане у природи као потенцијал, тј. као „замеци“ или „клице“ које се развијају практиковањем доброте. Менцијева одбрана Конфуција од ривалних философских школа подразумевала је доказивање да кардиналне конфуцијанистичке врлине нису друштвено наметнуте (хетерономна етика) већ да извиру из јединства Тјена и човека, односно из природе (аутономна или теономна етика): „Осећај сажаљења и самилости у уму заметак је човечности (ren 仁); осећај срамоте и одбојности у уму заметак је правичности (yi 義); осећај скромности и послушности у уму заметак је прикладности (li 禮); осећај за добро и лоше у уму заметак је мудрости (zhi 智)“ (Mencius 2A6). Према томе, човек је једним (биолошким) делом своје природе идентичан са животињама, али је срце/ум – најузвишењнији део природе – оно што га разликује од животиња, повезује са Тјеном и уједно чини *природно* моралним бићем.

Динамичним односом срца/ума, као искључиво људског, и чула, као генерално животињских, Менције настоји да објасни порекло моралног зла: „Чула слуха и вида не мисле и могу бити помрачена стварима. Када једна ствар дође у додир с другом, она је спутава. Чуло ума мисли. Мислећи, ум разумева; не мислећи, ум не разумева. То је оно што нам је Небо дало. Ако најпре утврдимо виши део нас самих, нижи делови неће моћи да га украду“ (Mencius 6A15). Менције, ипак, није дуалиста у платоновском смислу: иако чула могу да помраче срце/ум, биолошки део човека, тј. његово тело, није „тамница душе“ или, у овом случају, тамница срца/ума из које треба побећи. Чула су сама по себи добра, али она нису оно што човека чини човеком – нису његов истински сјинг – те зато њихова доминација у односу на срце/ум производи зло у виду личне неумерености која неминовно шкоди другима. Једноставно, срце/ум „не мора бити на управљачкој позицији јер није увек активан“ (Sung 2016, 636), при чему треба имати на уму да активност срца/ума зависи од спољашњих околности (политичке ситуације, васпитања, учености, културе, итд). Тако Менције остаје на путу конфуцијанизма, који морал појединца никада није раздвајао од друштвеног морала, не скрећући у даоизам, који је друштвене норме препознао као препреке за остварење врлине.

Лег је на основу свих поменутих аспеката Менцијеве етике могао да изнесе следећу тврдњу: „Ја сам му захвалан због начина на који је говорио о људској природи и сматрам да је тиме увелико послужио истини и врлини међу својим сународницима“ (Legge 1877, 7). Наравно, његовом критичару Нелсону није се допадала оваква оцена. Трећа група Нелсонових аргумената, тј. „хришћанска оптужба“, тиче се управо Менцијевог моралног учења. Иако не спори чињеницу да се Менције између свих кинеских философа вероватно највише приближава хришћанству, Нелсон није био спреман да прихвати Легову идеју о суштинској истоветности конфуцијанистичке и хришћанске етике. Слично Батлеру и Легу, и Нелсон настоји да своју позицију утврди на ауторитету Апостола Павла и *Посланице Римљанима*: „Нема ниједног праведног“ (Рим 3, 10). Изузетно је занимљиво то што Нелсон превиђа онај део хришћанског учења који говори о изворној доброту човека и истиче искључиво чињеницу човекове палости, тј. огреховљености. По њему, наша природа је „пала из изворне праведности и крајње је неспособна да се до ње поново успење, осим уз помоћ силе која је изван и изнад човека“ (Nelson 1877, 357). С једне стране, Нелсон је у праву: хришћанска етика заиста истиче и *природну доброту и палост* човека, а библијско учење о греху је, наравно, одсутно из Менцијеве мисли. То би значило да је Легов закључак о идентичности Менцијеве и хришћанске етике претеран. С друге стране, Нелсон је, ипак, игнорисао битан део Легове интерпретације Менција: „Он говори о нашој природи у њеном идеалном стању, а не у њеном садашњем облику“ (Legge 1970, 59). Другим речима, Менцијев етички систем

је пре прескриптиван него дескриптиван, што га ни у ком случају не удаљава од „хришћанског“ духа који је Лег уочио у његовој философији. Тражење чисто библијског схватања греха у конфуцијанистичкој философији, на чему инсистира Нелсон, свакако би било ирационално, мада је то, у извесном смислу, оправдано с обзиром на Легово прилично слободно повезивање два потпуно независна морална учења.

Иако би се на основу Нелсонових „оптужби“ могло закључити да је Лег некритички прихватао Менџијево учење и ишао путем синкретизма, то ипак није био случај. У уводном делу његовог превода *Књиге Менџијева*, први пут штампаног 1875. године (две године пре шангајске конференције), Лег је, поред свих похвала, критиковао Менџија због „нехришћанских“ аспеката његове етике. Једна Легова примедба односи се на примере моралног савршенства које помињу и Менџије и сви остали конфуцијанистички аутори, а реч је о (претежно митским) владарима древне Кине. Јао, Шун, краљеви Вен и Ву, Војвода од Џоуа и сам Конфуције били су тек људи а не „месијанске“ фигуре каквим их, по Леговој оцени, представљају *Књига Менџијева* и остатак конфуцијанистичког канона. Лег закључује: „Овде видимо да Менџијевом учењу недостаје елемент који може да обезбеди једино откривење“ (Legge 1970, 68). На другом месту, Лег изражава жаљење због тога што је име Тјен временом заменило име Шангди, мерејајући и Конфуцију и Менџију то што су дозволили „лош материјализам“ у говору о нематеријалном Богу. У овом случају, Лег заступа типичан став хришћанских мисионара у Кини тог доба: „Менџијева употреба термина Небо је, заједно са сличном праксом његовог учитеља, припремила пут за горе идеје савремених учењака који често поричу божанску личност, истичући уместо Бога и Неба пуки принцип поретка. Он је тиме учинио и више: допустио је народним масама да постану лак плен идолопоклоничкој лудости будизма“ (Legge 1970, 73). Дакле, Лег се у оцени „нехришћанских“ елемената Менџијевог етике не разликује много од Нелсона. Прави разлог њиховог спора пре треба потражити у горућој дебати о кинеском имену хришћанског Бога и нарочито у различитим виђењима најбољег мисионарског метода за христјанизацију Кине. Док би Нелсона, из данашње перспективе, било могуће описати као религијски и културолошки искључивог „зилота“, Легове мисионарске идеје очигледно су биле у складу са раније поменутом инкултурацијом. Другим речима, Нелсон је у „нехришћанским“ елементима конфуцијанизма препознао разлог за потпуно одбацавање ове традиције, а Лег их је доживљавао као позив за усавршавање: „Дужност је мисионара да, у овом случају, допуни конфуцијанизам“ (Legge 1877, 7).

Закључак

На почетку је наглашено да је Лег био један од претеча међурелигијског дијалога и инкултурације: његово уважавање конфуцијанизма на темељу *Књиге Менцијеве* удахнуло је нов животни дах у европску мисиологију и оријенталистику 19. века, означивши крај оних мисионарских тековина због којих данас и сам појам мисије често бива осуђен као остатак колонијализма. За разлику од многих својих савременика, Лег је у расистичком и супрематистичком ставу хришћанских мисионара према Кинезима препознао жалови и слепи традиционализам са одавно истеклим роком трајања. Наиме, само годину дана пре његовог шангајског предавања, у Великој Британији је штампана пародија на типичне мисионарске публикације са циничним насловом: *Неке белешке о цивилизацији западних варвара, наочито Енглеза; настале током неколико година боравка у тим пределима* (Girardot 2002, 209). Све већи број преводâ класичних кинеских списа на енглески језик срушио је предрасуде о „варварској“ природи Кине, у чему су Лег и његов оксфордски сарадник Милер играли најважније улоге. Њихова делатност била је „нова и чисто академска мисија превођења, класификовања и разумевања језика и цивилизација света“, али истовремено и „само привидно секуларизован облик Павловог метода транскултурне комуникације који је он применио у древној Атини“ (Girardot 2002, 284). Према томе, Легов нови академско-мисионарски метод красило је исто уважавање какво је Апостол Павле показао током беседе на Ареопагу: „Онога, дакле, којег не знајући поштујете тога вам ја проповиједам“ (Дап 17, 23).

Лег је, једноставно, настојао да у културном наслеђу Кинеза пронађе Бога ког су они „не знајући поштовали“, при чему се *Књига Менцијева* испоставила као најбољи путоказ. Свака инкултурација захтева одговарајући философски оквир за изражавање библијске вере. У првим вековима хришћанства, такав оквир обезбедили су стоицизам и платонизам, док је у случају Кине – коју ни у ком случају није било могуће християнизовати на исти начин као средњовековне европске „варваре“ – управо менцијевска школа конфуцијанизма била најбољи (потенцијални) савезник хришћанства. Лег је заиста предлагао исти метод инкултурације у Кини као у грчко-римској цивилизацији: „Одобраваћемо оно што је добро; указаћемо на оно што је мањкаво; одбацићемо оно што је погрешно“ (Legge 1880, 286). Из тога постаје очигледно да је Легова интерпретација *Књиге Менцијеве* била примарно мисионарска; њој не недостају важни лингвистички, философски и чисто културолошки елементи, мада сви они служе истом циљу християнизације Кине кроз християнизацију њене (у то време) доминантне философије и државне идеологије. Такав приступ је, наравно, могуће критиковати с позиција савремене „политичке коректности“ и „културног плурализма“.

Процењивање туђе културне традиције на темељу сопствене не може бити лишено предрасуда. Међутим, Легову мисао би било некоректно оцењивати с обзиром на друштвене и политичке идеје које су доминантне данас, иако се може претпоставити да би она и у том случају успела да опстане. Говорећи о истој вери у једног Бога међу свим древним народима, Лег различита имена тог Бога тумачи на следећи начин: „Звукови су различити, али мисао је иста. Јеврејин, Тевтонац и Кинез су очигледно исте крви, исте природе; разликују се темпераментом, теном и навикама, али се окупљају као чланови исте породице у присуству њиховог заједничког Родитеља“ (Legge 1852, 111). Без обзира на тачност тврдње о праисторијском монотеизму читавог људског рода, чињеница је да је она, у Леговом случају, омогућила међурелигијско и генерално људско уважавање какво је било незамисливо у већини дотадашњих мисионарских теорија, што сведочи о њеној актуелности чак и у наше време.

Литература

- Butler, Joseph (1887). *Human Nature and Other Sermons*. London, Paris, New York & Melbourne: Cassell & Company, Limited.
- Girardot, Norman J. (2002). *The Victorian Translation of China. James Legge's Oriental Pilgrimage*. Los Angeles: University of California Press.
- Ivanhoe, Philip J. (2009). "Introduction," in *Mencius*. Translated by Irene Bloom, edited and with an introduction by Philip J. Ivahnhoe. New York: Columbia University Press, pp. IX–XXII.
- Legge, James (1852). *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits*. Hong Kong: „Hong Kong Register“ Office.
- Legge, James (1877). *Confucianism in Relation to Christianity*. Shanghai: Kelly & Walsh; London: Trübner & Co.
- Legge, James (1880). *The Religions of China. Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity*. London: Hodder and Stoughton.
- Legge, James (1970). *The Works of Mencius*. New York: Dover Publications, Inc.
- Mencius* (2009). Translated by Irene Bloom, edited and with an introduction by Philip J. Ivahnhoe. New York: Columbia University Press.
- Nelson, Robert (1877). "Confucianism in Relation to Christianity. By Rev. James Legge, D.D. LL.D. Messrs. Kelly and Walsh; Shanghai: Trübner & Co.; London." *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, Vol. VIII No. 4 (July–August, 1877): 351–359.
- Perkins, Franklin (2014). *Heaven and Earth are not Humane. The Problem of Evil in Classical Chinese Philosophy*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Schwartz, Benjamin I. (1985). *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge (MA), London: Harvard University Press.
- Shun, Kwong-Loi. (1997). *Mencius and Early Chinese Thought*. Stanford: Stanford University Press.
- Sung, Winnie (2016). "Mencius and Xunzi on Xing (Human Nature)." *Philosophy Compass* 11/11: 632–641.

- The Analects of Confucius* (2007). Translated by Burton Watson. New York, Chichester: Columbia University Press.
- Yu, Jiyuan (2001). "The Moral Self and the Perfect Self in Aristotle and Mencius." *Journal of Chinese Philosophy* 28:3 (September 2001): 235–256.
- Zhang, Dainian (2002). *Key Concepts in Chinese Philosophy*. New Haven, London: Yale University Press; Beijing: Foreign Language Press.

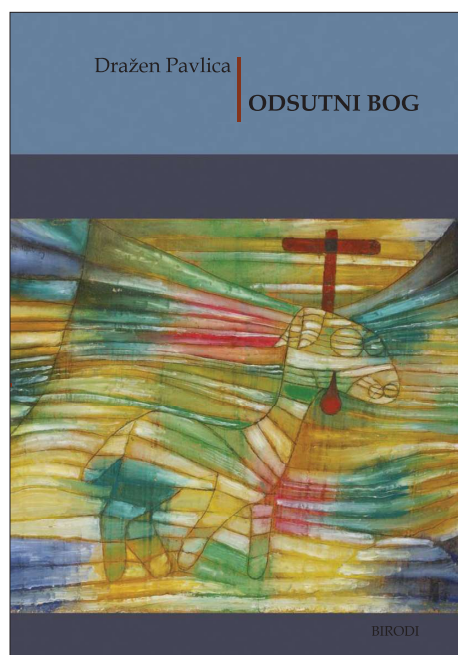
ODSUTNI BOG - VARIJACIJE POSTAVKE O POSVJETOVLJENJU

Dražen Pavlica, *Odsutni Bog : Varijacije postavke o posvjetovljenju*
Biro za društvena istraživanja, Beograd, 2016

Dame i gospodo, dozvolite mi da vas podsetim na tri krupne činjenice pred kojima su se našli istraživači religije i koje je trebalo objasniti i razumeti na odgovarajući način. Prva činjenica: *način mišljenja* čoveka novoga doba uglavnom gubi religijsko-magijska i poprima racionalno-iskustvena obeležja, tako da su, po rečima Martina Hajdegera, ostali samo tragovi odbeglih bogova. Ivo Andrić dodaje: „Bog tako dobro čuti da se već pomišlja da ga nema“. Druga činjenica: primetno je *opadanje broja vernika* koji redovno vrše verske obrede. Istraživanja pokazuju da u Evropi od blizu 60% vernika samo nešto više od 25% odlazi u crkvu jednom nedeljno. Ali i to je upitno, jer pripadati jednoj veri još ne znači i učestvovati u verskim obredima. Vršenje verskih obreda nije dovoljan dokaz vere, jer neko može da redovno obavlja verski obred a da ne veruje, a neko može da veruje a da nikad ne prekorači crkveni prag. Treća činjenica: *religijske ustanove* izgubile su nekadašnju moć, vlast i uticaj u društvu, jer država pokazuje i dokazuje da se društveni život može urediti i bez pomoći crkve: ako bog i nije zaboravljen, on je suvišan u javnoj sferi!

Kako pisac ove, po obimu male, a po sadržaju obimne knjige, odgovara na ova tri izazova?

1) Dražena Pavlicu obeležava oprezno razmišljanje, on pristupa pojavi sekularizacije ili posvjetovljenja religije na razlošan i odmeren način, kako bi je što istinitije objasnio i razumeo. „Odmjerena misao nam savetuje da se otarasimo grozničavog za i protiv, to jest ili za prosvetiteljski razum ili za ... sneno čuvstvo nadstvarnosti“ (str. 152 i 156). Svaki pokušaj da se jedan



sistem verovanja posve razume iz nekog sistema racionalnog saznanja može da računa sa neuspehom ili polovičnim uspehom. On pokazuje i dokazuje da posvetovljenje religije ne potiče samo iz neke spoljašnje prinude, već kao nešto „čija se klica poodavno začela u njedrima religije“ (str. 135). Zato religiju i sekularizaciju ne bi trebalo posmatrati kao nešto isključivo i tuđe jedno drugom. Tako, recimo, ona misao iz svetih spisa „budite savršeni kao što je savršen otac vaš nebeski“, prevodi se u prosvetiteljskom ključu kao „razvijajte svoj razum do krajnjih granica“. Proces racionalizacije svetoga može da se prati već u starom judaizmu kroz deset božjih zapovesti, da bi se nastavio dijalogom hrišćanstva sa grčkom filozofijom i rimskim pravom kao racionalnim sistemima, od kojih je ono moralo da nešto usvoji – nastanak racionalne teologije. To samo znači da se svetovno i sveto međusobno uslovljavaju, jer svetovno ima svoga smisla samo u odnosu na sveto: svetovno se izrodilo iz svetoga kao njegovo čedo! Svetovno je unutrašnja stvar svetoga, njegova logička posledica: koreni svetovnog nalaze se u okviru svetog, pa Piter Berger ima pravo kada kaže da je sveto svoj vlastiti grobar! I Dražen to potvrđuje na str. 84 u ovoj knjizi, gde kaže da se o sekularizaciji ne može govoriti kao da je ona pastorče hrišćanstva, jeres našeg doba, već kao da je unutrašnja mogućnost. Razum i vera se ne isključuju. Fritjof Kapra u *Tao fizike* potvrđuje: „Nauci nije potreban misticizam i misticizmu nije potrebna nauka, ali čoveku je potrebno jedno i drugo“.

2) Druga činjenica govori o odnosu religioznosti i crkvenosti. Religioznost je širi pojam od crkvenosti, jer ima religioznih i izvan crkve. Dakle, ima spasa i izvan crkve, iako crkva i dalje propoveda *extra ecclesiam nulla salus*. Broj onih koji veruju svuda je mnogo veći od broja onih koji vrše verske obrede u crkvi. Crkva je u svetu, ali sveta nema u crkvi, premda se govori da je crkva most između čoveka i boga. Prema tome, vernik može da ostane veran svome bogu iako ne ide u crkvu, i obratno. Vera se premešta iz javne sfere u privatnu: od vidljive vere prema nevidljivoj („invisible religion“), od društvenog događaja prema ličnom doživljaju. Znači, vera nije u krizi i ne odumire, ona samo menja oblik. Drugim rečima, ista vera može da se živi na različite načine. Od sada ćemo morati da se navikavamo da verska iskustva, ideje i vrednosti ne tražimo samo u crkvenim oblicima vere, već i pored njih, izvan njih, pa i protiv njih – jeretik, mistik, monah, sekta, kult, denominacija, svetovna religija, ideologija, društvo, *new age* i sl. Dražen dodaje da zvanična, crkvena religija ne može da ostane spokojna pred tim brojnim i rasutim značenjima nje ne poruke (str. 67). Crkva je zabrinuta nad „bujnošću novog semantičkog nereda“ (str. 109), jer to izaziva dalekosežne posledice (pojava individualizma, gubitak osećanja za zajednicu, nestanak zajedničkih ideala, itd.).

Da je crkva zadovoljavala sve potrebe vernika, ne bi se oni tako udaljavali od crkve, ali kako reče jedan vernik, bolje sa bogom bez crkve,

nego sa crkvom bez boga – oni sami vrše službu božju bez boga (Helmut Plesner). Crkva više nije jedino mesto susreta ljudi i njihovog boga. Pojava osobne vere dokaz je da vernikov izbor nije okončan pripadanjem verskoj ustanovi: ne može se više verski odnos svesti na pripadanje crkvi! Ovo okretanje od ustanove prema pojedincu, od spoljašnjeg na unutrašnje, od obreda prema ličnom iskustvu, valja razumeti kao traženje puta prema istinskoj veri i duhovnosti koja napušta ustanovljene i okamenjene oblike. „Nema religije, ali ima religioznosti“ (Alan Blum). Usamljeni vernik sve je češći, svaki je sebi crkva, svaki je sebi papa: ne komunicira sa svojim bogom preko popova! Veruje u boga, ali ne veruje crkvi. Postoji divna izreka: „Živim u jatu, ali lovim sam“. Dražen Pavlica to isto kaže svojim jezikom: nije mali broj onih koji su isticali da je vera nešto duboko lično! Ako se religioznost povlači u lični, intimni svet, onda se ne može govoriti o posvetovljenju. Reč je o pounutrenju odnošenja prema svetom (str. 62). Pad crkvene prakse, po obliku je uverljiv, a po suštini manjkav pokazatelj umiranja svetog, smela, ali neutemeljena priča o odsustvu svetoga („odsutni Bog“).

3) Tako dolazimo do one treće činjenice o kojoj je potrebno reći samo najnužnije: reč je o odnosu crkve i države. Na str. 134 Dražen navodi opštu odrednicu sekularizacije ili posvetovljenja. A to je „osamostaljenje društva od religijskog starateljstva“ (str. 134). Dakle, društvo je postalo svetovno, što se ogleda u odvojenosti crkve od države. Savremeni vernik vodi dvostruki ži-

vot. Kao sin crkve i podanik države, on oseća dvostrukost u sebi, odnosno dvostruki moral: verske norme ga upućuju na potrebu spasenja, a pravne norme na interes održanja! Kao vernik on je dužan da poštuje *norme* svoje vere, a kao podanik on je dužan da se pokorava *zakonima* države u kojoj živi. Crkva ima monopol nad dogmom, država ima monopol nad prinudom. Doduše, danas je i crkva primorana da se bori za duše vernika na „tržištu poslednjih značenja“, kao što je i država primorana da ustupi nešto od svoga suvereniteta nadnacionalnim instancama (sudstvo, odbrana). Crkvena vlast je duhovna, državna vlast je politička: prva se odnosi na vernikovu dušu, druga na njegovo telo. Crkva nadahnjuje višu prirodu, država kroti nižu: duhovni poglavar i politički vladar uzajamno se dopunjuju. Glava i telo društva uzajamno se varaju. Jer ni oltar ni presto, to jest ni crkva ni država, nisu ostvarile osnovni zadatak: da učine boljim duše vernika i ponašanje podanika! Nisu to uspele, premda su tokom svoje istorije uglavnom nalazile zajednički jezik („simfonija“). Što je crkva bila bliskija državi, to je više gubila svoj identitet: zaručnica koja nije bila verna svome zaručniku!

* * *

Dražen Pavlica znalački je odgovorio na pitanje kako objasniti i razumeti one tri krupne činjenice kada je reč o sekularizaciji ili posvetovljenju: njegovi odgovori nisu dali mira našem ćutanju! Posle kritičke analize poznatih i priznatih gledišta, on stiže do zaključka koji je suprotan svima onima koji

su bili uvereni da se religija povlači iz društva, da je ona ostatak prošlosti, zabluda, iluzija, laž, da odumire, da je bog zaboravljen ili već mrtav. „Sekularizam je, dakle, osobena (nad)ideologija koja s radošću obznanjuje nepovratno i ubrzano uzmicanje sakraliteta iz okoštalih institucionalnih ustrojstava i, ne baš u istoj mjeri i jednovremeno, svijeta života.“ (str. 110). Posvetovljenje religije povlači se pred istraživačkim nalazima koji potvrđuju i dodatno osnažuju egzistencijalni *telos* religije (str. 172). „Drama čovječanstva još je nezamisliva bez *homo religiosus*“ (op. cit.) – „antropološka neiskorijenjivost religije“ (str. 173). „Podmlađena i prekaljena, i nikad odlučnija da se zaruči sa vanvremenošću“ (str. 30). Reč je o ponovnom oživljavanju, obnovi, odnosno preporodu religije („*religious revival*“).

Nije isključeno da u vreme racionalističke kulture ljudi prepoznaju i uzimaju iz religije ono što je u njoj emocionalni i mistični sloj, jer je svetovni način života ispraznio svet od viših značenja, stvarajući pustoš u du-

šama: interes za sveto može i da raste u meri u kojoj svet postaje svetovan! Vidimo to po rastu interesa za snovito, bajkovito, tajnovito. Po pravilu obnova vere se događa u vremenima društvenih kriza, tih prelomnih trenutaka u ljudskom životu. Maks Veber tako govori o „ustanku starih bogova iz njihovih grobova“. U tom poremećenom svetu, niko ne oseća potrebu za učiteljem, nego za spasiteljem. Vera u spasenje ima smisla samo ako se život shvati kao patnja i bol. Ponekad je čovek prisiljen da misli protiv razuma i da traži čudesne izlaze – kriza je vapaj za smislom.

* * *

Draženova knjiga ogleda, kako rekoh, mala po obimu, ali velika po pitanjima koja postavlja i odgovorima koje nudi – nudi a ne nameće, služi na čast ne samo njemu, nego i izdavaču koji je objavio, na radost posvećenog i prosvećenog čitaoca.

Ovo je bila Draženova priča, a sada je i vaša.

Đuro Šušnjić

AUTOREFLEKSIJE SA VREMENSKOG ODSTOJANJA

Kada mi je Zorica Kuburić, urednica časopisa *Religija i tolerancija*, predložila da se osvrnem na svoju pododavno napisanu knjigu, pomislih da je to odveć solipsističko i nezahvalno pregnuće. No, kako odoljeti Zoričinom neodustajnom poslanju na polzu znanja, tako da mi ništa drugo nije preostalo sem da opet zavirim u *Odsutnog Boga*. Namjeran sam da budem koncizan u ovom osvrtu, što je, uostalom, u saglasju sa spisateljskim kredom na kojem se, što će se uskoro i vidjeti, *Odsutni Bog* i sazdao.

Desetljeće je minulo od kada je napisana, otuda je razumljivo da mi je umnogome iščilila svijest o svekolikim u knjizi sadržanim spisateljskim kristalizacijama i teorijskim meandrima. Nesporno, *Odsutni Bog* je izraz zahvalnosti prema misaonim i duhovnim darovima kojima sam obasipan još od žutokljunačkih čitalačkih dana. Živo se sjećam i odlučnosti da *Odsutni Bog* stane u odbranu teorijskog dostojanstva i, ništa manje, jezičke samosvojnosti. Danas možda više nego onomad, mirna mi je savjest pri saldiranju dotičnih domašaja. Razumije se, osvrt sa vremenske distance može da bude plodonosan, iz prostog razloga što spis, kako godine prolaze, raskida pupčanu vrpču sa svojim autorom.

Dugo sam razmišljao kako da glasi naslov, dok se podnaslov namestao sam po sebi. Naslov *Odsutni Bog* hotimice je polisemičan, a podnaslov *Varijacije postavke o posvjetovljenju* odgonetava glavninu sadržaja knjige. Ergo, odsustvo iz naslova može se tumačiti kao puki pričin, zatim kao privremena/nepovratna odsutnost, ili, najposlije, kao neutišana sumnja da li se o (odvajkadašnjem) prisustvu božanskog uma uopšte i može govoriti. Svejedno, dok je neke božja odsutnost kuražila da konačno zakorače u novi eon čovječanstva, drugi su drhtali od jeze pred odjedared bogoisporažnjenim sve(ne) mirom.

Držim da se postavka o posvjetovljenju (posadašnjenu, sekularizaciji) pokazala domalo savršenom teorijskom sredokraćom u slučaju *Odsutnog Boga*. Ona je bila ta okosnica ka kojoj su, u manjem ili većem stepenu, gravitirali magistralni tokovi i rukavci izlaganja. U dosluhu sa prethodno napisanim, *Odsutnog Boga* moguće je posmatrati i kao prilog za teoriju moderne.

Ne bih bio do kraja iskren kada bih rekao da sam inicijalno imao jasnu predstavu o tome u kojoj će mjeri *Odsutni Bog* biti metadisciplinarno štivo. Sa matičnim sociološkim, u knjizi se spliću i organski slivaju religiološke, filozofske, antropološke, bogoslovske,

filološke, psihološke niti. Pri pisanju *Odsutnog Boga* sam se osvjedočio, sociološka samosvijest nikako ne smije da bude disciplinarno uskogruđa i duhovno lijena. Uobličavanju *Odsutnog Boga* suštastven obol je dalo i kulturnopovijesno mapiranje, manje ili više pomno razlaganje konstitucionalnih odlika renesanse, reformacije, prosvjetiteljstva, romantizma. Sve nabrojano ide u prilog zaključku da je spis utemeljen na ucjelinjavajućem naumu.

Izvjeseo je da svako vrijeme zahijeva spoznajni etos, i saobrazni spisateljski manir, koji priziva i podstiče dijalog. Moglo bi se reći da je u vremenu koje nam je zadato dijalog i nasušniji, iz jednostavnog razloga što je, iznova, zanemoćala volja da se razgovor i zapodjene. Vjerujem da se u *Odsutnom Bogu* može razabrati volja za teorijskim susretanjem s one strane čara i zlomisli. Shodno tome, težio sam se da što manje upadam u klopku suviše presuditeljskih, bezostatnih i robusnih pojmova. Ova lapidarno iskazana promišljanja o razgovoru kao takvom sklon sam da sažmem odrednicom dijalogike. Kako ne bi bilo nedorečenosti, takve dijalogike ne bi trebalo da su preobazrive, štavije, one se, po potrebi, osmjeljuju na preispitujuće i podrivajuće manevre. Bile bi to zbilja kljaste i pritvorne dijalogike kada bi se oglušivale o vapijuće društvene krivde, kada ne bi nalagale odgovornost za puste tlačitelje, prisvajajuće, progonitelje.

Kao neko ko se uzda u (teorijsku) maštu, neizostavno je bilo da se njenim moćima drage volje prepustim i u *Od-*

sutnom Bogu. Izlišno je i napominjati, na umu isključivo imam stvaralačku maštu (nažalost, mašta je prečesto i pustopašna) kada ukazujem na njenu heurističnost i, sve više to ćutim, egzistencijalnu blagorodnost. Uz nepresušnu uobrazilju, svakovrsna žetva je obilatija, istančanija i, što je od nemale važnosti, ozarujuća. Želim da vjerujem da se *Odsutni Bog* može sagledavati i kao maštaonica, naročito ona jezikoslovna i hermeneutička.

Na pravom su tragu oni koji u *Odsutnom Bogu* prepoznaju svojevrsnu jezičku radionicu. U narečenoj radionici izdašno sam se napajao eliksirom mašte, ali u njoj nije manjkalo ni istinskog samoprijegara. Srčano sam i, priznajem, sitničavo tragao za onim jezičkim obličjem koje će najbolje izraziti složenost i tankoćutnost predmeta proučavanja i izabranog pristupa. Nisam sebe nešto posebno ni morao ubjeđivati da *Odsutni Bog* vabi osebjuni jezik, naime, davno je kod mene sazrila odluka da se nipošto ne lišavam draži spisateljskog ludizma. Najveću radost su mi pričinjavale novostvorene riječi, kao i srastanje različitih, samo naizgled oprečnih, idioma. Potpuno sam svjestan, *Odsutni Bog* prvenstveno može da računa na udubljene i posvećene čitaocce, ali tješim se time da njegov sadržaj iskupljuje čitalačka okapanja.

Kada je ekonomija izlaganja posrijedi, od prvih se redaka nadaje gusta izatkanost *Odsutnog Boga*. Skoro opsesivno sam nastojao da u izlaganju izvrdam i naznake praznog hoda i ponavljanja. Stilsko-misaonu jednačinu

koju sam u tom smislu artikulirao mogao bih, recimo, da nazovem vibrantno ujezgrovljenje. Da bi takva (semantička) ujezgrovljenost bila cjelishodna, iziskivala je odgovarajuću sintaksu i uštivan ritam izlaganja. Pripadajuće podbačaje dijelom valja pripisati spisateljskom uvježbavanju, ipak je *Odsutni Bog* knjiški prvijenac.

Očekivano za jedno ovakvo štivo, u *Odsutnom Bogu* oglašavaju se Kjerkegor, Kant, Niče, Levinas, Jung, Frojd, Dostojevski... Istovremeno, pretpostavio sam da će mi uvidi dvojice socioloških klasika, Dirkema i Vebera, biti od neprocjenjivog značaja. To se, dabome, potvrdilo, ali nisam mogao da naslutim podsticajnost protosociologa Ogista Konta, naročito iz njegove poznate idejne faze. Kontov misaoni luk se protezao od strogog pozitiviste, do nekoga ko se drznuo da sebe vidi kao svojerodnog avatara, kako je on to imenovao, Velikog Bića. Ne samo to, on je, u ime eterične i elegične ljubavi prema dotičnoj, deifikovao Klotildu de Vo, i to po liku Bogorodice.

Bilo mi je veoma važno da u *Odsutnom Bogu* ne propustim priliku da iskažem jednu vrstu moralnog duga prema siročićima duhovne povijesti,

prema onima koji se usprotiviše okoštaloj i razobručenoj (sakrosanktnoj) moći. U njihove redove, primjerice, uvrštavam katare, Franju Asiškog, Jana Husa, Tomu Mincera. Beznadežno sam sklon saosjećanju sa onima koji su se zlopatili zbog svoje manjinskosti (nslaganja, pobune), pri čemu valja znati kako su disenteri (odstupnici, krivovjernici) nerijetko više oličavali i usržavali vjeru/svetost.

Sve što smatrah da je od autorefleksivne (i autopoeitičke) relevantnosti, makar je ovlaš dotaknuto u ovom samoosvrtu. Od presudnog je značaja da se podvuče, *Odsutni Bog* je težio da raskrije svu bespredmetnost i škodljivost grozničavog teorijskog i svjetonazornog postrojavanja. Kao neodložni i zavjetni zadatak vidim njegovanje mišljenja (osjećanja, htjenja, činjenja...) koje bezinteresno postulira drugog i drugačijeg, i to u njegovoj višeslojnosti, krhkosti i možnosti. Tu negdje se promalja i kakvoća ljubavi, ali o toj nadvrijednosti više pisah u potonjoj knjizi. Siguran sam da onima koji su pročitali *Odsutnog Boga* neće zvučati samopovlađujuće kada zaključim da je ta knjiga srazmjerno doprinijela navedenom zadatku.

Dražen Pavlica

O LJUBAVI, SPOZNAJI I DŽAMIJI KOJA GOVORI

Recenzija drugog izdanja romana *Na krilima feniksa*

(Amra Halilović, *Na krilima feniksa*,

Centar za izučavanje tradicije "Ukronija", Beograd, 2024. (drugo izdanje))

Jovan Maksimović, poznati prevodilac dela ruskih klasika na srpski jezik s kraja XIX i u prvoj polovini XX veka, pisao je u svojim uspomenuama o poseti Lavu Nikolajeviču Tolstoju u Jasnoj Poljani. Ta se poseta dogodila 1910. godine. Maksimović se odvažio da ovog književnog velikana upita kako se desilo to da on kao pisac najvećih svetskih romana u svojim poznim godinama piše samo kratke moralističke priče u kojima propoveda potrebu činjenja dobrih dela u cilju moralnog preobražaja čoveka. Nisam u prilici da citiram doslovno Tolstojev odgovor, ali njegov smisao je bio u tome da on sada misli da je uvek trebalo da piše samo takve priče i da ne zna čemu svi ti obimni romani i svi ti opisi balova i balskih haljina. Ovakvom stavu prethodila je naravno dugogodišnja Tolstojeva verska i moralna transformacija, ali i raskid sa crkvom i oslobađanje kmetova kojima je podelio svoju zemlju.

Zašto ovako započinjemo recenziju drugog izdanja romana *Na krilima feniksa* mlade književnice Amre Halilović? Pre svega zato što je na početku potrebno otvoriti pitanje svrhe i smisla same literature. Da li književnost služi zabavi ili pouci, treba li čoveka da učini boljim nego što jeste?

U osnovi, žanrovski gledano, *Na krilima feniksa* je ljubavni roman. Siže je jednostavan: devojka Dalal, koja nesrećnim slučajem ostaje bez roditelja, svoju pravu prijateljicu nalazi u nešto mlađoj devojci Sarah. Sarah ima brata Imrana koji studira u Maroku i koji se vraća u svoju zemlju i odmah se upoznaje sa Dalal. Ono najlepše što mu je sestra pričala o svojoj drugarici samo se potvrđuje. On zaprosi Dalal kada ona napuni devetnaest godina. Skromnom



svadbom stupaju u brak. Odlaze u Nemačku, u Frankfurt, i tamo nastavljaju život dobijajući decu i unuke. Reklo bi se – odveć jednostavno. Ipak, mlada prozaistkinja Amra Halilović se potrudila da ne bude baš tako i izgradila je jednu vrlo interesantnu romanesknu strukturu koja obiluje digresijama, esejističkim poglavljima i pasusima: o veri, o molitvi, o duši, o samoubistvu, o ravnoteži u prirodi, o identitetu i korenima, o političarima, o navici, o razgovoru kao leku za sve probleme među ljudima, o deci kao krunskom smislu života...

Moglo bi se reći da je *Na krilima feniksa* istovremeno i obrazovni roman jer govori o sazrevanju i duhovnom uzrastanju jednog mladog bića. Kao što to nije retko u klasičnoj evropskoj literaturi ovog žanra, glavna junakinja ostaje bez roditelja, i tako bez podrške najbližih ostaje izložena životu, da se u njemu sama bori. Na tom putu ona pronalazi tri oslonca: gospođu Lamiju, mudru i čvrstu ženu, teške sudbine, koju je upoznala u staračkom domu u kom je volontirala još pre roditeljskog odlaska, prijateljicu Sarah i mudraca, šejha Jusufa. Svako od njih na svoj način doprinosi njenom opstanku i sazrevanju. Gospođa Lamija nadomešta roditeljsku toplinu i uliva Dalal preko potrebnu sigurnost. Za nju autorka veli da je bila dokaz da svet nije bespilotna letelica. Gospođa Lamija testamentarno ostavlja glavnoj junakinji svoje knjige iz kojih će se rađati nova znanja i semena iz kojih će se rađati novi život. Sarah je za Dalal generacijsko ogledalo u odnosu na koju vaga svoje ponašanje

i koja je drži u vezi sa svetom mladih. Šejh Jusuf je vera i mudrost, neko ko zna odgovore na teška i velika pitanja o kojima razmišlja mlada devojka, a to su pitanja bogotražiteljstva i smisla postojanja.

Pored ovo troje ljudi, postoji i jedno mesto, jedna uporišna tačka, oslonac i prostor oko koga se sve odigrava – mala, stara Kušlat džamija, svetinja do koje se može doći samo peške jer se nalazi na vrhu strmog brda. Da bi plastično prikazala da je ova bogomolja zapravo živa, autorka joj daje mogućnost da i sama u romanu progovori o sebi. Na prostoru ispod ove džamije i ispred nje Dalal susreće važne ljude i tu promišlja sav svoj život.

Ova mlada devojka moralno i verski je potpuno utemeljena. Tako jednom dok gleda pred sobom drvo u oluji, zapaža kako su koreni u životu bitni jer se i to drvo uspešno opire vetru zahvaljujući snažnom dubokom korenu. Zato drvo kao simbol ima važno mesto u ovoj knjizi. Uspinjanje na najviša stabla, u čemu je Dalal uspešnija od svih simbolizuje i njene intelektualne uspone, dalje vidike i potrebu da se uvek stremi u visinu, ka nebu. Sa divnim osećanjem saglasnosti sa prirodom ona opisuje grm lešnika ali i jasen i najlepše boje javorovog lista.

Dalalino čovekoljublje nije prosta dogma, nešto što je naučila od roditelja i na tome stala. Ona je uvek upitana pred svetom, njen duh ne može da miruje ni da se miri sa čovekovim slabostima i posrtanjima. Dalal čita Dostojevskog, roman „Idiot“ čak i više puta i pita se da li

je Rogožin morao da bude takav kakvim ga je Dostojevski prikazao. Da su se ljudi drugačije odnosili prema njemu, da su mu bili u pomoći kad se formirao kao čovek da li bi možda pobedio zlo u sebi, to zlo koje je upravljalo njegovom rukom ubice.

Iako je socijalizovana, lepo vaspitana i dobrodušna, ona često u romanu stoji u opozitu prema svetu. Neretko bira samoću jer ne može da se uklopi u neke postojeće trendove. Njena introvertnost je do te mere naglašena da se čini da joj je uvek iznova potrebno integrisanje u svet koji je okružuje. Čak i kada su u pitanju oni koji su joj najbliži.

Jedna od važnih poruka ove knjige je: voli svoje, poštuju tuđe, posebno kad su tradicija i vera u pitanju. Dalal, a rekli bismo i autorka ovog romana, misle i nadaju se da je moguć svet saglasnosti ljudi i naroda, harmoničan svet u kome ne bi vladale predrasude. I kad su u pitanju navike vezane za kulturni obrazac ona se pita zašto ljudi ne pokušaju da shvate da postoje nijanse u komunikaciji koje su važne i preko kojih nije lepo prelaziti. Zašto ljudi iz neke druge kulture ne shvate da ženi koja nosi hidžab ne treba pružati ruku prilikom pozdrava, da to prosto nije prikladno ni prihvatljivo? Tako je i sa poštovanjem dubine nečijih osećanja. Slikovit primer za to kako na tom polju nastaju nesporazumi je scena pri kraju romana u kojoj Dalalin školski drug, Nemač Jakob ne ume da poštuje njenu privatnost, ozbiljnost i dubinu njene ljubavi prema mužu Imranu i pokušava da svoje školsko

prijateljstvo sa Dalal proizvede olako, kao u tinejdžerskoj igri, u nekakav ljubavni odnos koji već ima istoriju. Zbog toga među supružnicima dolazi do nesporazuma koji na trenutak kao da može da ugrozi poverenje.

Dalal smatra da je potrebno da ljudi jedni drugima uvek do kraja kažu ako nečim nisu zadovoljni, da se ne zavaraju u sebe jer to donosi probleme. Takođe, da čovek uvek treba da pre svega sam brine o svom biću i da to ne očekuje od drugih. Treba biti u miru sa sobom i treba činiti dobro uvek. Dobrota će se vratiti, nekada možda u nekom drugom obliku.

Postoji u ovoj knjizi mnogo divnih, ponekad zaista lucidnih zapažanja. Jedno od njih je da je u bolničkim hodnicima uvek najglasniji smeh, tu na granici života i smrti. „Moglo bi se reći“, kaže autorka, „da su mnogi baš ovdje naučili ili živjeti u trenutku ili oživjeti trenutak.“

Govoreći o sećanjima kao o vremenskim kapsulama, Halilovićeva veli: „Previše su ljudi fokusirani na vanjstinu“. Oni se malo bave svojim unutrašnjim svetom i zanemaruju njegovu moć. A bavljenje spoljašnjim, dodao bi pisac ovih redova, jedna je od karakterističnih manifestacija savremenog sveta. Potrošačko društvo, koje je nažalost još uvek naša stvarnost, je društvo spoljašnjosti u kome unutrašnji čovekov svet gubi mesto, jer ne može da se standardizuje i proda, kao što mogu odeća, šminka i plastična hirurgija. Savremeni, globalizovani svet je neka vrsta *Prokrustove postelje*

za koju se očekivane dimenzije utvrđuju i propisuju na jednom mestu. Oni koji određuju mere smatraju da imaju ekskluzivna prava na to. A svet je zapravo lep, mnogolik, prebogat, prostran, preliva se u svim nijansama svog šarenila. I različitost je ono što ga čini smislenim i istinski lepim.

Vratimo se sada na anegdotu o Tolstoju s početka ovog teksta. Roman *Na krilima feniksa*, čije je drugo izdanje pred nama, strukturiran je tako da ima tendenciju ne samo da u čitaocu budi radoznalost u odnosu na fabulu, već i da pouči, da otkrije čitaocu neke više istine koje ga mogu učiniti boljim. Književnost po ovoj autorki, a po tome je bliska mišljenju poznog Tolstoja, očigledno mora imati i tu edukativnu ali pre svega moralističku i religijsku dimenziju. Amra Halilović u naizgled jednostavnu priču o rođenju mlada lačke ljubavi između Imrana i Dalal uspešno interpolira filozofske pasaže o čoveku, njegovom nastanku, i povratku u božje krilo. Prvi takav pasaž je beseda šejh Jusufa o čovekovom padu od života u svetlosti i sreći božjih znanja i imena do života u materijalnom svetu kao najnižem obliku postojanja. Kada ga Dalal upita da li je moguć povratak Bogu i kako on izgleda, on joj iznosi jednu sažetu ali ipak jasnu priču o mogućnosti da se krene na taj put i o etapama takvog putovanja. Na kraju veli: „Još jednostavnije bismo to mogli reći ovako: prvo spoznaš sebe; spoznaš da si božija manifestacija. Na drugoj strani je bogospoznaja, spoznamo Boga koji nas je stvorio. Treći korak

je spoznaja svih stvorenja koje je Bog stvorio; to su tri koraka teorijskog razuma. Četvrta razina nije samo spoznaja nego je i djelovanje; znači da pomazemo svim ljudima i osvijestimo ih da su oni božija stvorenja i uputimo ih na isto putovanje“.

Ova iskonska mudrost arapskih mudraca u potpunosti korespondira sa delom persijskog pesnika Atara od Nišapura „Govor ptica“ koja je u stvari ispirčana legenda o feniksu ili simorgu, što je persijsko ime za ovu mitsku pticu, za koju se u evropskoj tradiciji vezuje ideja o ponovnom rađanju iz sopstvenog pepela. Zanimljivo je da autorka motiv za svoju interpretaciju Atarove priče o feniksu pronalazi na mozaiku jedne fasade u Frankfurtu. Feniks na toj fasadi predstavlja grad Frankfurt koji se nakon razaranja u Drugom svetskom ratu digao iz pepela. A Atarova priča govori o hiljadama ptica koje preko sedam dolina kreću prema vrhu Kafa gde po legendi obitava simorg (ime ove ptice na persijskom znači i – trideset ptica). Taj dugi put je put odricanja ali i odustajanja. Na vrh stiže samo trideset ptica i suočavaju se sa istinom da tamo nema simorga, da su one same zapravo simorg, oličenje zajedništva, istine i Boga. To je ono isto putovanje o kome je govorio i šejh Jusuf, samo je priopovedački okvir drugačiji. Razlikuju se filozofski i pesnički diskurs. Ali, ne postoje dve istine. Smisao ovog putovanja nije sticanje individualne moći već upravo pomoć bližnjima da bi i oni stigli do cilja, do konačne spoznaje. A glavna junakinja ovog romana istrajava

na putu traganja za istinom i dobrotom, dižući se iz pepela porodične tragedije kroz ljubav do svog novog života. Jednom, dok Imran spava, Dalal zapisuje ove stihove:

*Otvorim oči i shvatam
da ništa nije kao prije,
prestala sam biti dijete u očima drugih,
ono što je u meni samo je moje,
Zato je neshvaćeno.*

Feniks je moje drugo ime.

Na kraju želeo bih da podvučem jedan detalj koji ukazuje na to da je ovde na delu darovita autorka koja poznaje i život i literaturu. Naime, Dalal koristi priliku da šejh Jusufa zamoli da joj dozvoli da tonski snimi njegovo izlaganje. Od svega iz snimljene besede ovog mudraca Dalal kasnije, prilikom prelušavanja, želi da čuje samo njegovu

poslednju rečenicu kojom on komentariše Imranov nenajavljeni dolazak: „Lejla, stigao je tvoj Medžnun“. Kao kad bi u evropskoj tradiciji neko rekao: „Julija stigao je tvoj Romeo“. Reč je takođe o velikoj i tragičnoj ljubavi iz dela persijskog pesnika iz dvanaestog veka, Nizamija. Duhoviti šejh Jusuf, propovednik kome ta izgovorena rečenica posebno daje životnost lika, aludirao je na zaljubljenost Dalal i Imrana, ali i na to da mladost uvek stavlja ljubav ispred mudrosti. I nije se prevario. Ni Amra Halilović se nije prevarila i nije sebi dopustila da njena glavna junakinja izgubi autentičnost, a da roman dozvoli propovedi da mu oduzme vezu sa bojama istinskog, vrcavog života. A pisac ovih redova je ubeđen da se ne vara kada kaže da od autorke ovog zanimljivog i dobrog romana treba u budućnosti očekivati samo još bolje knjige.

Miroslav Aleksić

NATPIS I UNIVERZALNO KOJE ĆE DOĆI

Márk Losoncz¹

– Ne mogu da te razumem – reče Dejvin. – Jedanput govoriš protiv engleske književnosti. Sada govoriš protiv irskih dostavljaca. Šta je sa tvojim imenom i idejama... Jesi li ti uopšte Irac? –

(Džejms Džojls:

Portret umetnika u mladosti)

Kako je moguće istovremeno pripisivati istaknutu ulogu književnosti identiteta i tvrditi da je uvođenje istosti u tok razlika nemoguće? U pismu bi pre nastanak ili nestanak identiteta, odnosno, polje sile, gde se postaje istim, trebao da se otelovljuje. Nije cilj da se pismom dođe do izjave „Jevrej sam“/“nisam Jevrej“, već upravo da se prevaziđe dvojnost afirmacije i negacije. Jevreja ne treba prikazivati niti kao alegoriju stradanja niti kao simbol zavere. Možda jedina reč koja u pismu polja sile ostaje nerazgrađiva jeste stranost – zbog svog relacionog karaktera, jer se uvek već obrazuje u odnosu prema drugom. Jevreja ne treba pisati pod navodnike, jer je i samo postajanje supstancijalni momenat kretanja razlika. To je program, program pisma koje će doći, koje, umesto suprotstavljanja Jevreja/ne-Jevreja, predočava proces semitizacije i disemitizacije.

Ono se može uspostaviti združeno sa takvim singularnostima koje su uvek više od puke singularnosti; one su zapravo mogućnosti ukrštanja sa Univerzalnim. Pismo koje će doći i identitet koji će doći. Taj program predstavlja razvoj jedne logike. Ne rutinizovano veličanje mnoštva, već spoznavanje nastanka smisla između istog i drugog. Ne traže isto ili drugi mogućnosti u kojima se može sazdati zajednički smisaoni prostor, već mnogo pre nekakva iskonska snaga, ostvarujući sopstvenu logiku, uobličava isto i drugog. Ona, poput munje, baca novo svetlo i na već postojeće prostorne odnose. Svojim vijuganjem ih natpisuje, ostavljajući u račvama strujne tragove po telima. „Osim toga, može se računati i sa pojavom smetnji u sluhu i vidu, jer snažno delovanje svetlosti i zvuka može oštetiti čulne organe.“ Prema tome, njeno dejstvo može postati nesnosno, može ujedno biti i dar i izvor opasnosti. Ispoljavanje tih cik-cakova bremenito je inherentnim poteškoćama. Ono Onemogućavajuće iznutra postavlja prepreke pred nju pa se može dogoditi da, već na samom početku, njen razvoj doživi krah. Njena snaga u tom slučaju ostaje gola potencijalnost; ne stvaranje, tek želja za stvaranjem.

¹ Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu.
Email: losonczmark@gmail.com

Program identiteta koji će doći ne ograničava se na pismo, već je on relacionala mogućnost umetničkog dela kao takvog. S druge strane, nije samo predočavanje razvoja moguće, već je moguće i prekidanje logike identiteta, a samim tim i skiciranje njenih kraha. Na pometnije takvog karaktera možemo naići i u muzici. Šenbergovo, za nas paradigmatično delo pod naslovom *Preživeli iz Varšave* (*A Survivor from Warsaw*. Op.46.), pomerajući granice pokušava da da odgovor na pitanje kako je uopšte moguća muzika – ne „nakon Aušvica“, već „o samom Aušvicu“. U delu se, prividno, sećanje osvrće na povraćaj identiteta. Logorske zatočenike prozivaju; čak i one stare i bolesne. Možda su jako bučni, možda presporo izlaze, ili su previše uzrujani: neke od njih počinju da udaraju („*It was painful to hear them groaning and moaning*“). Svi oni umiru. Mrtve uklanjaju, a preživeli iznova prebrojavaju ne bi li utvrdili koliko ih mora u gasnu komoru. Stražari nalažu sve brže brojanje („*Abzählen!*«“), možemo čuti brojeve: jedan, dva, tri, četiri..., pa opet, ispočetka. Najednom, sasvim neočekivano, osuđenici na smrt počinju pevati *Šema Izrael*. I time se završava *Preživeli iz Varšave*.

Suštinsko pitanje glasi: ko je taj preživeli? U tekstu se nijednom ne pojavljuje reč „Jevrej“, ni na nemačkom ni na engleskom jeziku. Identitet dolazi *post festum*, u molitvi punoj nade. Šenbergovo delo bi, u tom pogledu, bilo isključivo tautološko: nije se dotaklo ono nedosežno. Onaj nasilan Drugi,

koji opredmećuje, ne može dosegnuti Identitet, pa čak ni pomoću jezika. Molitvom koja odjekuje na kraju dela, Jedan narod se obraća Jednom bogu. Drugi, koji vrši selekciju i prebrojava, uvodeći brojeve već unapred promašuje Identitet Jednog. Jedan, dva, tri, četiri... – tako se ne može razdeliti ono što je s onu stranu svake podele. Osuđenici na smrt pevaju, ali njihov glas kao da ne jenjava. Čuje se ireduktibilno, besmrtno, realno jezgro, koje je s onu stranu udaraca, ponižavanja i smrti. Taj ireduktibilan glas je tako energičan da tvori i samo Šenbergovo delo. Ne stvara Šenberg *Preživelog iz Varšave*, već mnogo pre jezgro Identiteta sazda je tvorca muzičkog dela. U isti mah, delo prevazilazi čisto tautološko izražavanje. Premda događaje oživljava sećanje, delo započinje upravo ograničenošću pamćenja („*I cannot remember ev'rything.*“). Zatim dodaje da je gotovo sve vreme bio u nesvesnom stanju i da je *jedino* čega se seća: stara molitva, koju su toliko godina zapostavljali; taj zaboravljeni kredo („*I must have been unconscious most of the time. I remember only the grandiose moment when they all started to sing as if prearranged, the old prayer they had neglected for so many years, the forgotten creed!*“). Na taj način Šenberg radikalno proteže vremensku ravan dela, koja se na prvi pogled čini neobično kratkom. Identitet koji sam sebe peva, godinama je bio žrtva zaborava, godinama su ga ignorisali. Upućivanje na nesvesno obuhvata još snažnija značenja. Oспоравали su ga. Izopštavali. Potiskivali. Bez tog protezanja vremenske ravni

i trajanje pevanog i trajanje pevanja bi ostali zanemarljivo kratki. Takvo tumačenje baca drugačije svetlo i na potonje redove. Isuviše samorazumljiva interpretacija, po kojoj je narator u varšavsku kanalizaciju dospao posle molitve, zapravo čini nasilje nad hronološkim redosledom dela. Identitet je onaj, koji je bio prinuđen toliko dugo da se skriva u podzemlju („*But I have no recollection how I got underground to live in the sewers of Warsaw for so long a time.*“). Dakle, taj podzemni život se odvijao i u vremenu kada još nema pravog pamćenja. *Unconscious – underground*: Šenberg uvodi jednu topologiju. Identitet je zbog zaboravnog poricanja tavorio u prokopima podzemnog sveta. Na taj način se smenjuju uloge žrtve i bekstva. Identitet je bio žrtva sve dok nije smogao snage da izbije na površinu kroz molitvu *Šema Izrael*. U kasnijem delu teksta se ponovo javlja konstatacija o odsustvu svesnosti. Subjekt pevanog se seća udaraca, ali subjekt pevanja, jezgro Identiteta, ponavlja rečenicu sa početka dela; dodaje da je sve vreme bio nesvestan („*I must have been unconscious most of the time.*“). Prinuda ponavljanja se ovde na svojevrsan način tiče te konstatacije o odsustvu svesnosti. Malo pre toga, Identitet kao da sam sebe šiba: kako je mogao da spava kada su logoraše razdvojili od njihove dece, žena, roditelja? Ali ta rečenica je dvosmislena, ona kao da upućuje i na suprotan smisao. *...how could you sleep?* takođe znači „kako si i mogao da spavaš?“ – Identitet nije mogao ćutke preći preko tog nasilnog deljenja Jednog. Nije se više dao

gušiti u podzemlju, već je stremio ka površini. Jedino samorazumljivoj interpretaciji može biti neobično što, primičući se koncu dela, subjekt pevanja govori o postajanju svesnim. Upravo onda, kada se posle udaraca začuje da su svi mrtvi, subjekt pevanja postaje polusvestan („*There I lay halfconscious.*“.) Još je doduše ležao na zemlji ali se više nije gušio u podzemlju. Zatočenik, čije je telo na neko vreme obuzelo potisnuto nesvesno, više se ne oglašava, ne može se oglasiti. Baš kada brojanje, to nasilno rastavljanje Jednog na delove, postane brže, baš u tom nenasnosnom trenutku na površinu izbija Identitet. *Šema Izrael*. Sećamo se: na početku dela subjekt pevanja ističe da se samo tog trenutka seća. Kako analitičari ukazuju, korenito različita drugost završnog dela čak i u pogledu muzike ima jevrejski karakter. Šenberg se na stvaralački način služi molitvom i naglašava ono što se treba urezati u srca. Molitva se završava rečima: „...kada ležeš i kada se budiš.“ Pisma Identiteta se tako zatvara u sebe. Upozorava na svoju vlastitu silinu, na to da je nikakvo ugnjetavanje neće uništiti. Ona je i tada prisutna kao i na buđenju, pa makar bila i drugačija. Zbog toga *Preživeli iz Varšave* nije osvrst sećanja na povratak identiteta, već je u njemu Identitet samoafirmirajuće sećanje. Šta je preživeli, šta je ono što „preživljava“? *Preživeli iz Varšave* jeste sam taj Identitet, ništa drugo. Iz Šenbergove prepiske vidimo da je za njega najveće čudo bilo to, što kod Jevreja, koji su tokom godina zaboravili šta su u stvari, u

trenutku suočnja sa smrću na površinu izbija sećanje Identiteta (*Pismo Kurtu Listu*, 1.11.1948.). U Šenbergovom delu Drugi se pojavljuje tek kao puki negativ. On ne izgovara ime Identiteta („Jevrej“); možda tek utoliko deluje na nedosežno jezgro što se okušava u algebri podele i nameće je. Tu se javlja ono što Badju naziva nominalnom sakralizacijom, govoreći o „Jevreju“ kao o izvanrednom označitelju.² S tim da se svetost imena na ekstreman način manifestuje putem negativne teologije: i to golim ćutanjem. U tom pogledu događaji iz logora služe tek kao povod tom iskonskom izbivanju Identiteta na površinu. Identitet se ne formira u odnosu prema drugom koji ga, svojim nasilnim ophođenjem, ujedno i osporava i afirmiše, već u intimnosti nivoa svesnosti.³ Kao da je delo sasvim nesposobno da odgovori Adornovoj oceni, po kojoj Šenbergova muzika predstavlja identitet skriven u ne-identitetu.⁴ A delo ne ostaje protest prema mitu koji nastaje suspenzijom estetskog, već i samo stvara mit ireduktibilnog, realnog jezgra. Po Šenbergu je jedini mogući način za to – da jevrejstvo osuđenika na smrt potpuno odeli od pogleda drugog, iskupljujući nasilje počinjeno

nad subjektima besmrtnošću Identiteta koji, iako leži bez svesti, ipak nastavlja da živi. Lažna katarza u završnom delu proističe iz toga što njemu polazi za rukom da, poput onog izbivanja na površinu Jevreja koji je do samog kraja bio pod zabranom, prividno nadiđe logiku nasilja, odupirući se jezgrom Identiteta. Takva katarza, zasnovana na kalkulaciji, predstavlja zapravo pročišćenje od drugog, i u jezičkom i u nejezičkom pogledu podjednako. Onaj, koji se skrivao u gradskoj kanalizaciji, sada u molitvi svog identiteta dospeva na površinu. On je bio žrtva, Jevrej po sebi, a sada se u svojoj pesmi spasava. U krajnjoj liniji, tautološku prirodu dela slikovitijom čine tek unutrašnje promene svesnosti. Jednom će možda neko kritičko tumačenje uspeti da pokaže da izbivanje potisnutog nije deo terapijskog procesa, već samo simptom koji, uzrokujući traumu, dospeva na površinu u onom simboličkom.

Na autoportretu Feliksa Nusbaumama (*Selbstbildnis mit Judenpass*) logika identiteta se razvija na radikalno drugačiji način. Na prvi pogled bi nam se moglo učiniti da slika zapinje u nepokretnosti. Iz mraka oblaka, zida, kuće i šešira se izdvaja jedan pogled,

2 Badiou, Alain: *Circonstances 3: Portées du mot "juif"*. Leo Schéer, Paris, 2005.

3 O vezi ovoga sa Šenbergovim identitetom: Strasser, Michael: *A Survivor from Warsaw as Personal Parable. Music & Letters LXXVI* (1995). p. 52-63.

4 Adorno, T.W.: *Arnold Schoenberg (1874-1951)*. In: *Prisms*, MIT Press, 1967. p.172. Ovo očekivanje u pogledu muzike u mnogo većoj meri ispunjava Malerovo delo pod naslovom *Das Lied von der Erde*. U vezi tog dela Adorno piše da je Maler u kineskoj pentatonskoj lestvici otkrio kostim, masku koja može izraziti neukorenjenost i drugost jevrejskog identiteta. Ono istinski traumatično može se očitovati samo na indirektan način – onaj, kod koga se govor o identitetu otelovljuje neposredno, laže, jer silne tegobe svog identiteta otvoreno izražava. Ta identitarna logika se verovatno može i obratno realizovati: mi, što pišemo o Jevrejima, smo Kinezi, za koje je pentatonska lestvica isuviše mučna. Mi, Kinezi.

kao da jedino izbočanje lica upućuje na promenu. Međutim, za pažljiv pogled pada u oči da je ljudska figura, koja istupa iz mraka na putu, ona se zaustavlja skoro samog zbog našeg pogleda: ona se okrenula ne bi li se njen pogled ukrštavao sa našim pogledom. Brzini bitka-na-putu se priključuje i finija brzina okretanja natrag (ili bar okretanja na stranu), a to obrće kretanje subjekta u drugom pravcu. Sablasnost slike nije posledica mračne okoline, nego je rezultat toga da nešto živo izranja uprkos surovom, neživom kontekstu. Ova sablasnost je *unheimlich*, jer se u stanju bezdomnosti vraća ono potisnuto. Onaj koji se okreće u svojoj ruci drži jedan beli dokument. To je *Judenpass* koji se nalazi u naslovu. Feliks Nusbaum, br. 2985: JUIF – JOOD. Na ovaj način slika sadrži dva portreta, prvi je na fotografiji, dok je drugi ljudska figura koja se okreće. Ta dva lica su veoma blizu jedno drugome. Već bi i jedan dobačen pogled zaključio da je fotografija ponavljanje ljudske figure. Dva lica se razlikuju skoro samo po kretanju. Iz fotografisanog subjekta nedostaje akt okretanja natrag, iako ta dva lica slede iz istog položaja tela. Fotografisani subjekt je samo opredmećen za fotografisanje, a u okretanju natrag se pojavljuje lice koje nam se otvara. Nusbaum čini jedan gest: pokazuje na sebe. U njegovoj levoj ruci je *Judenpass*, a kažiprst svoje desne ruke usmerava prema sebi. U ovom pokretu se krije tajna slike. Ukoliko se sličnost tih dvaju lica prepoznaje već u prvom dobačenom pogledu, ukoliko se ta dva lica među-

sobno ponavljaju, onda je Nusbaumov gest u potpunosti suvišan. Ipak, upravo ova suvišnost gesta, koja prevazilazi ono što je potrebno i očekivano, rezultira jednim suštinskim viškom. Naime, time se sugerise da se ta dva lica ne daju povezati pomoću stavljanja jednog pored drugog, uprkos svakoj sličnosti. Višak gesta stavlja lakoću povezivanja pod znak pitanja, ukazujući na potrebu umešanja radi posredovanja. Kao da ni malo nije samorazumljiva veza: fotografiju je napravio Drugi, ona je namenjena za Drugog. Dok bivam fotografisan, kaže Bart, ja u malom doživljavam smrt. Fotograf balzamuje moje telo, on ga priprema za svet koji će preživeti. Nasuprot ovom, Nusbaum slika autoportret: on stvara okvir u kojem može da se pojavi ne samo opredmećeno lice, već i lice koje se okreće ne bi li se otvorio prema pogledu gledaoca. Višak gesta okvir pričvršćuje okvir, on je povezivanje koje ukazuje upravo na krhkost te veze. „Kaže se da sam ja ovaj, Feliks Nusbaum, broj 2985: JUIF – JOOD.“ Preti opasnost da će Nusbaum ostati puka pasivnost, žrtva onoga što je o njemu iskazano: da će ostati identifikovani Jevrej. Ipak, Nusbaum stvara jedan okvir u kojem tu pasivnost obuhvata jedna aktivnost. Sa jedne strane pomoću viška gesta koji se nalazi s one strane očekivanog, sa druge strane putem aktivnosti samoga slikanja (koja je, znamo dobro, u toku Nusbaumovog skrivanja predstavljala delo koje je prevazišlo ono što je bilo potrebno). „Ja sam onaj koji povezuje.“ *Selbst* koji se pomalja u logici *Selbstbildnis*-a nas

podstiče na to da uvidimo kontigen- ciju odnosa između dvaju lica. Ništa ne upućuje na to da ova ljudska figura nije Jevrej ili da je manje Jevrej (i da bi način na koji je dokument identifikuje pogrešan zbog dubljih razloga; „još jednom o mom takozvanom «identitetu»: ja sam onaj koji je gonjen kao Jevrej, ali ja nisam Jevrej“⁵ – piše Kertes), niti na to da bi ona na bolji ili barem na drugačiji način bila Jevrej u odnosu na ono što se tvrdi u dokumentu (posredstvom konstrukcije tipa „da, ali“). Već je i naslov slike ambivalentan: *mit Judenpass* možda označava to da se autoportret nalazi unutar okvira slike, i da se mu se dokument priključuje tek spolja, poput parazita, ali je sasvim moguće i da je *Judenpass* konstitutivni deo autoportreta. U tom poslednjem slučaju je dokument Drugog deo slike koju sam stvorio o sebi, u svoj odnos prema sebi intrudira i identifikacija od strane Drugog. Fotografija kojom me Drugi opredmećuje postaje deo moje subjektivnosti. Slika u slici, slika Drugog u mom autoportretu. Slika na taj način mnogo više učestvuje u otvaranju polja sila, što nas navodi da učestvovanje u stvaranju samog okvira predstavlja otpor prema onome Onemogućavajućem. Već time što ocrtava perspektive jednog polja sila, ona prikazuje i drugačije polje sila kao moguće. To označava i belo cvetanje preko zida koje je kontrapunkt beline dokumenta: otvaranje drugačijeg polja sila za identitet. Nusbaumov autoportret

je grimasa identiteta. On ne poriče da je identifikacija od strane Drugog deo sadašnjeg identiteta, ali pokazuje i mogućnost identiteta koji će doći. Možda će do tada biti potrebno da se naslika jedna druga slika, sa drugačijom dinamikom *Selbst*-a. Slika koje će doći i identitet koji će doći. Možda će više biti Jevrej, možda će biti ne-Jevrej. Nije reč o ovome. Sevajuća sila koja prožima ovu sliku ne potiče od žutine Davidove zvezde koja se rasprostire i na kaput („Davide, ti koji svetliš“). I u ovoj žutini se pokazuje označenost od strane Drugog. Sevajuća svetlost potiče od ukrštavanja našeg i Nusbaumovog pogleda. Ko smo mi koji gledamo sliku? Nusbaum daje odgovor, doduše na negativan način: onaj na koga gleda, onaj kome čini taj gest, ne može da bude Drugi. Jer Drugi ne ispituje samovolju povezivanja. Za njega nema potrebe da vidi aktivnost koja se krije u višku gesta. Pogled i gest su za nas, ali oni ne određuju ko smo, nego dozvoljavaju da se slobodno razvija polje sila i na našoj strani. Luj Altiser je trenutak postajanja-subjektivom imenovao pojmom ideološke interpelacije. To prizivanje demonstrira pomoću jednog primera iz svakidašnjeg života: policajac viče „hej, ti tamo!“. „Pretpostavljajući da se zamišljena teorijska scena odigrava na ulici, pozvana individua će se okrenuti. Tim jednostavnim fizičkim okretom za 180 stepeni, ona postaje *subjekat*.“⁶ Ali, za razliku od događaja interpelacije, Nusbaumovo okretanje

5 Kertész Imre: *Gályanapló*. Holnap, Budapest, 1992. p.235.

6 Altiser, Luj: *Ideologija i državni ideološki aparati*. Karpos, Beograd, 2009. p.69.

ukida upravo kretanje na putu Drugog. Okretanje omogućava sablasni povrat, neočekivano pojavljivanje živog iz surovog nedostatka života. Ne prizivaju njega, već mnogo više priziva on: napravio je pauzu da bi nam otkrio svoju tajnu, prevazilaženje onemogućavajuće moći. Na taj način on stvara svoju subjektivnost, a mi smo oni koji mogu da vide aktivnost spram onoga Onemogućavajućeg. Mi, primaoci umetničkog dela, akteri recepcije, vršioци gostoprимstva. U dosadašnjem duhu: mi smo drugi koji će doći. Mi smo belo cvetanje drveta naspram beline dokumenta. Mi, kao drugi, *in statu nascendi* naspram Drugog. Agamben piše na jednom mestu da će anđeo fotografije u poslednjem danu (dakle, svakog dana) držati u ruci fotografije, izdvajajući fotografisana tela iz tame zaborava.⁷ Međutim, Nusbaum na svom autoportretu postaje svoj anđeo: upravo držajući fotografiju u ruci zahvata „eshatološku prirodu pokreta”, i zahteva od nas da se setimo ovog pokreta i pogleda koji je pun nade. U Nusbaumovom slučaju svetlost ne dolazi iz fotografije. Pokret nadilazi opredmećivanje od strane Drugog. Pogled nas primaoca je pupčana vrpca koja obezbeđuje život, preplićući se sa pupčanom vrpcom kojom slikarska aktivnost stvara identitet. Nusbaumova umetnost je bila podzemna delatnost. Nije se njegov Identitet skrivao, već se u podzemnom skloništu predao nastajanju jednog novog identiteta.

* * *

Sada ćemo se okrenuti prema prostornosti koja se nalazi s one strane književnosti. Nije u potpunosti lišena književnosti, ali je ipak prevazilazi zahvaljujući svom suštinskom višku. Govorićemo o prostornoj *singularnosti* i o pismu koje je vezano za nju, o natpisu. Ova singularnost je natpis *jednog* grada, *jedne* ulice, *jednog* mesta – ona je *jedan* natpis. Grad je Novi Sad, ulica je Jevrejska, a zgrada je sinagoga. Ovde se može videti sledeće:

ארקני הלפת תיב יתיב יכ
מימעה לכל

Iako sada natpis stoji pred nama, ipak ne smemo da mislimo da je on ponovljiv. Upravo belina strane na kojoj smo pokušali da ga oživimo, upravo ova belina vrši nasilje nad njim. Način na koji smo ga izdvojili iz njegove sredine nam pokazuje *drugačiji* natpis. Jer taj natpis koji se nalazi na sinagogi nestaje u mnoštvu cigli. Kao da je svako slovo samo po jedna cigla, i kao da smo ih bespravno istakli iz njihovog cigla-bitka. Ova strana ističe crnost slova, ali ne može da odražava način na koji cigle progutaju natpis. Ništa ne bi značilo ako bismo umesto toga prikazali jednu sliku, jer bismo onda izdvajanjem slike učinili nasilje. Zato smo napisali: biće reči o singularnosti. I dodali smo: natpis *jednog* mesta, *jednog* grada, *jedne* ulice. Radikalna singularnost se suprotstavlja ponavljanju.

⁷ Agamben, Đorđo: *Profanacije*. Rende, Beograd, 2010. p.28-29.

Ko zna, možda ni podizanje kopije sinagoge ne bi pomoglo. Ona bi bila iste veličine, sa sličnim ciglama, ali *ne* bi bila ista singularnost.

Nije predmet viđenja ono što se ne može ponovo prikazati, već se struktura samoga viđenja pokazuje na drugačiji način. Ova strana usmerava pogled prema natpisu i njegovim slovima, ali je pogled skroz drugačiji kada on gleda iz singularnosti mesta, mesta sinagoge. Da li vide natpis, da li on može da se vidi? Prodavalac ikona koji sedi ispred ograde, plavuša koja je godinama dolazila u susedni baletski institut, radnik koji je došao da bi odsekao bršljan koji se popeo na krov sinagoge – da li su oni videli ova slova? Ili još tačnije: da li su gledali na njih? „Gledali” u smislu izdavanja, isticanja, a ukoliko jesu, da li je to bilo više od jednog kratkog trenutka koji ne može da konstatuje ništa osim toga da se ispred njim nalaze slova jednog dalekog sveta kojima on nema pristup. Uzalud postoji *mnoštvo* pogleda, progutanje u kojem slova natpisa nestaju upućuje na *jedinstvenu* strukturu pogleda. Isti nedostatak, isti izostanak gledanja. Jer čak i ako su gledali na natpis, njihov pogled je odmah krenuo dalje, a slova su ponovo smrznula u cigle. Štaviše, možda i sama sinagoga nestaje u svetlosti ulice budući da su njegove cigle poput cigli susednih zgrada. Sinagoga se ne pojavljuje za poglede *kao* sinagoga. Prodavalac ikona je srećan što se konačno rešio slike sa Svetim Trojstvom, plavuša ispriča da je ranije dolazila ovde svakog dana, ovde u baletski institut („mogla

sam da postanem balerina”), a radnik se ljuti što je toliko dugo zanemarivao bršljan koji se previše povećao. U strujanju fiksiranja smisla i konstitucije smisla ni natpis, ni sinagoga nije više od puke prelazne slike u beskonačnoj svetlosti ulice.

Međutim, natpis sinagoge je na iznenađujući način namenjena upravo onima koji ga ignorišu. Već i to što nas na zidu jedino natpis priziva na tumačenje čini nameru prizivanja očiglednom. Prekidajući ornamentiku zgrade natpis se odvaja od ostalih delova na površini sinagoge. On veruje u primanje od strane onih koji su napolju na ulici. Prevod natpisa pokazuje da je gest prizivanja istovremeno forma i sadržaj: „Neka moja kuća postane dom molitava za sve narode.” Citat iz Pisma, iz knjige proroka Isaije. U beskonačnosti pogleda postoji jedan modus, pažljiv pogled, za koji upravo drugačiji karakter natpisa pada u oči. U ovom trenutku slova napuštaju cigle i pokazuju za pogled *kao* slova. Na taj način drugačiji karakter natpisa izaziva promenu pogleda.

Natpis stoji u svetlosti ulice i priziva ulicu ga primi. Identitet onoga koji je prizivan je nesumnjivo jasan: „svi narodi”. Natpis govori o sebi i o kući, ali ujedno skreće pažnju i na svoju *nedovoljnost*. Neki još nedostaju iz kuće. Tek onda kada će svi narodi biti unutra će ona biti potpuna. Radi se o preliminarnom gestu gostoprimstva. To je reč koja zove, ali koja možda isuviše gosti očekuje u konačnu singularnost. Zašto govorimo ovde o nesposobnosti? Zato što ova slova ne dozvoljavaju da svaki

narod ima pristup opredmećenom pozivu. Nije reč jednostavno o tome da oni ne mogu da odgovore na akt kojim su gosti pozvani, već o tome da poziv uopšte ne stiže do njih. Čini se da se ovde gostoprinstvo pretvara u nasilje, jer poziva samo onga koji je sposoban da pročita natpis. A samo jedan narod ume da to uradi, upravo onaj čiji bi zadatak bio pozivanje.

Žak Derida piše o strancu: „on mora da traži gostoprinstvo na jeziku koji po definiciji nije njegov, na jeziku koji mu nameće gazda kuće, domaćin, kralj, gospodar, moć, nacija, Država, otac, itd. Ovaj mu onda nameće prevođenje sa njegovog jezika, i to je prvo nasilje. Pitanje gostoprinstva tu započinje: moramo li tražiti od strance da nas razume, da govori naš jezik, sa svime što to podrazumeva, u bilo kom smislu tog pojma, na sve na šta može to da se odnosi, da bi pre svega i konačno mogli da ga prihvatimo kod nas? Ako već govori naš jezik, sa svime što to podrazumeva, ako već delimo sve što se deli putem jezika (kroz), da li će stranac i dalje biti stranac i da li će on moći da govori na svoj način o azilu i gostoprinstvu?”⁸ Ovo je pojavni oblik osnovnog paradoksa stranosti: ukoliko se nešto sazna o strancu, jedino nešto u vezi sa njegovom ne-stranošću može da bude saznato. Ukoliko sa strancem koji želi da bude pušten unutra subjekt gostoprinstva govori na svom jeziku, onda je stranac prizivan samo u svojoj ne-stranosti. Njegova stranost ostaje

netaknuta, o ovu netaknutost ne primažu, ne mogu ni da prime, jer bi je time poništili. Ne bismo trebali da, na tragu Deride, govorimo o *nasilnom* karekteru natpisa sinagoge? Ukoliko kuća koja prima ili nacija koja prima, kaže Derida, poziva stranca na svom jeziku, onda ona nije spremna na akt bezuslovnog gostoprinstva (*l'hospitalité sans condition*). Da li bi stranac ostao stranac ako bi govorio jezik onoga koji ga prima? – pita Derida. Stranac, ukoliko je doista stranac, ne ume da pročita natpis. Stranac, ukoliko već može da ga pročita, više nije stranac, odnosno u tom slučaju čita kao ne-stranac (i zamislimo situaciju kada neko ipak shvati značenje natpisa i ulazi ne bi li se zahvalio na pozivu: „ja hvala gostoprinstvo”). Pozivanje *svakog* naroda stoga ostaje pozivanje od strane *jednog* naroda. Slovo, pismo i jezik ne omogućavaju da narod koji poziva bude sposoban da primi i ostale. Natpis sinagoge je nesposobnost posredovanja, nespobosnost pozivanja drugih. Svaki narod, *ali* jedan jezik. Na taj način natpis nastavlja Vavilon.

„Neka moja kuća postane dom molitava za sve narode.” Citat iz Pisma, iz knjige proroka Isaije. U aktu gostoprinstva, tako bismo očekivali, jedan narod zove ostale narode – licem u lice. Licem u lice – to bi značilo da ih zove na neposredan način, ne oslanjajući se na intervenciju nekog trećeg. Međutim, ono što nedostaje iz natpisa sinagoge je upravo neposrednost gostoprinstva:

8 Derida, Žak: Pitanje stranca: povratnik iz inostranstva. In: *Kosmopolitike*, Stubovi kulture, Beograd, 2002. p.11.

natpis citira Pismo, on govori kroz njega. Božanstveni subjekt citiranog se pomera u odnosu na subjekt gostoprimitstva. Čini nam se da *umesto* jednog naroda onaj poziva narode kome ova kuća pripada („...moja kuća...”). Vlasnik kuće poziva, on je taj koji čeka na sve narode. On se ne nalazi na ulici, ali nije ni narod slova koja pozivaju, već je odsutni Treći. „Citati mogu da imaju veliku performativnu moć...” – piše Pol de Man u njegovoj studiji o Hegelu. Kasnije dodaje: „...ali su citati lišeni pozicionalne moći...”⁹ Svojevrsnu napetost nosi sa sobom polje sila koje se ocrta oko citata. Ono stoji u dvostrukosti performativnosti i pozicionalnosti, što znači veću silu na jednoj strani, manju na drugoj. Pozivanje na Trećeg, na onoga koji govori kroz Pismo, sadrži u sebi višak sile, jer gostoprimitstvo na taj način nadilazi sebe. Njegovo pozivanje je ujedno i njegova volja. On, dakle, stoji iza poziva, sa potpunim autoritetom. Istovremeno se pozicija onoga koji zove oslabljuje, gubi na snazi, jer bi se moglo učiniti da zapravo nije njegova želja da svi narodi budu zajedno u kući molitava. Jedino što znamo je to što on izvršava zahtev Trećeg koji se ipak nalazi s one strane odnosa između onoga koji poziva i onoga koji je pozvan. Možda natpis sinagoge uopšte ne poziva, već mnogo više samo realizuje jednu naredbu, iz njega nedostaje spremnost na samožrtvovanje i privrženost koji su karakteristični za bezuslovni hospitalitet.

To je teškoća posredovanja između onoga koji poziva i onoga koji je pozvan, primanje gostiju je moguća jedino pomoću jednog citata. Pojavljuje se opasnost da će se autoritet pretvoriti u autorstvo, da će narod slova koja pozivaju samo služinski ponoviti ono što je napisano pod uticajem Trećeg. A šta ako oni koji su na ulici ništa ne znaju o postojanju Trećeg ili ako ima njegov autoritet ništa ne znači?

„Neka moja kuća postane dom molitava za sve narode.” Da postane? Zar ne bismo očekivali od akta gostoprimitstva da *ovde i sada* zove? Umesto bezuslovnosti nastaje jedna vremenitost koje će *tek onda* primiti strance. Time što se susret naroda odlaže u „postane”, u budućnost, natpis stvara izvesnu distancu i u odnosu na sebe. Kao da se time odloženo i samo pozivanje, kao da natpis odlaže sebe u daleku budućnost. Na taj način on ukida sebe kao poziv, on samo nagoveštava jedan poziv koji će doći, koji ovde i sada još nije moguć. U ovoj distanci se pojavljuje jedna novija nespobnost, nespobnost vremena. Između onoga koji poziva i onoga koji je pozvan se pritisne težina budućnosti. Teškoća posredovanje se manifestuje i u temporalnim teškoćama, a natpis se možda isuviše jednostavno oslobađa od odgovornosti sadašnjosti, odlagajući obavezu gostoprimitstva u mesijansku budućnost.

Kako bi reči natpisa sinagoge mogle da se prepliću sa svim narodima? „U meni započinje, jer se u tebi završava” –

9 Man, Paul de: *Aesthetic Ideology*. University of Minnesota Press, Minneapolis/London, 1997. p. 113.

kaže Blanšo o pismu. Međutim, natpis je izvorna teškoća posredovanja. Pozicionalnost nije izbrisana, ona ne može da se izbriše. Gostoprimstvo se ne ostvaruje, ono ne može da se ostvari. Pismo ostaje pismo gostoprimca; poziv možda ni ne dolazi od njega, već od Trećeg; sada-vreme ne pripada gostoprimstvu, pravo pozivanje je odloženo za neizvesnu budućnost. Autodestruktivni natpis sinagoge se ne rastvara u pasivnosti, ali on ne može da postane čak ni delimični akt gostoprimstva. Ovo prethodno bi zahtevalo diseminaciju, raspršavanje, a ovo poslednje bi značilo događaj primanja gostiju. On se nalazi između pasivnosti i akta, na mestu bez mesta. Nije više od vektora, od krhke orijentacije koja ne odgovara samome sebi. Kolektivni aspergerovac u kojem se skriva bezuslovna želja za svakome, ali je kretanje njegove želje prekinuto već na samom početku zbog teškoća u odnosu prema površini. Natpis je usamljena želja poput one iz geta, i upravo zbog toga se čini previše subjektivnom da bi mogla da dođe do onoga Univerzalnog. Želja se proteže u beskonačnost. Možda je nikada neće zadovoljiti natpis, jadan. Svaki X je pozvan, ali poziv ne može da bude totalan, jer se neko već nalazi unutra. Nije čudo što, mogao bi da kaže neko, da zapravo hoće da ostanu sami, jer ukoliko bi bili istom prostoru sa ostalim narodima, onda bi se suviše izjednačili sa njima. Singularnost natpisa Novog Sada, Jevrejske ulice, sinagoge

se čini toliko snažnom da ona ne može da nadilazi svoj prostor. Sadržaj rastiškiva ono sadržavajuće. Ko posreduje? Šta se posreduje? Šta je ono što se ne posreduje? Šta je ono što ne može da se posreduje? Ono Onemogućavajuće ne dozvoljava da se vektor ostvari. Želja za Univerzalnim je osuđena na samoograničavanje, ona tavori dalje kao nesrećna svest. Jevrej je tu prenategnuti maranos koji nije sposoban da bude za drugog i ne postoji izvan svog unutrašnjeg prostora. Jevrej se, kaže Rozencvajg, nalazi izvan rata ovostranog sveta i istorije. U duhu ovoga bi se moglo reći da je interiornost sinagoge zapravo spoljašnjost. Sasvim je moguće da drugi već čeka na ulici (možda je nešto naučio?), ali je bespomoćan, ne zna šta bi trebao da radi sa natpisom.

Čovek sa ulice 1: Ma koliko se trudim, čak ni sa vrhom svog jezika ne mogu da dospem do natpisa.

Čovek sa ulice 2: Granice tvog sveta.

* * *

Okrenućemo se prema onoj filozofiji, prema Hegelovoj filozofiji, koja sledi nit posredovanja. Mislimo na pojam *Vermittlung*-a koji uvek predstavlja više od pukog sredstva za povezivanje. Sam svet je posredovanje, a i sama filozofija, ukoliko želi da pokaže stvar, mora da bude posredovanje. „Na svetu ne postoji ništa što ne bi uključilo u sebe posredovanje.”¹⁰ Taj naizgled

10 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vallásfilozófiai előadások*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2000. p.79.

jednostavni iskaz ne sme da prikrije činjenicu da je posredovanje uvek jedna teškoća, a ta teškoća mora da se odražava i u radu pojma. Postajanje drugim i povratak uvek povlači sa sobom i znoj duha, napor koji treba da se izbori za svaki pojedini korak. Upravo zbog toga treba da se koncentrišemo na znoj istorije gde se borba za posredovanje pokazuje najintenzivnije. Kasnije ćemo videti da je reč o strukturi posredovanja koja se ponavlja na različitim tačkama Hegelove filozofije. Moramo da imamo u vidu da kod Hegela posredovanje nije ono između u odnosu na ekstremne tačke, već je transformacija koja sledi iz imanentnih mogućnosti samog odnosa.

U predavanjima o svetskoj istoriji¹¹ se Izraelci pojavljuju u četvrtom odeljku o istočnom svetu, u odeljku o Zapadnoj Aziji. Prethode im Feničani i sirska religija. Izraelci su za Hegela jevrejska religija. Jevrej je najpre onaj koji ima knjigu. On je vezan za Pismo/pisanje, a i njegov duh možemo da upoznamo na osnovu nečeg napisanog (recimo na osnovu natpisa sinagoge). Kada je mladi Hegel suprotstavio Jevreja i hrišćanina, on se pozivao na suprotnost mrtvog slova i živog govora. Ipak, prema predavanjima o svetskoj istoriji novum jevrejskog duha je novo određenje samoga duha: „...duhovni element je ovde potpuno očišćen, a sadržaj mišljenja, te bog kao ono čisto (*der Reine*) koji misli sebe, postaje svestan kao Jedno. [...] Ono duhovno razvija u svojoj

ekstremnoj određenosti u odnosu na prirodu, u kojoj duh nije slobodan.”¹² Tu se po prvi put pojavljuje misao Jednog povodom Jevreja, a ona će se pojaviti više puta u dotičnom poglavlju. Novo određenje duha ujedno postaje i nov način određenja sveta. Hegel opisuje jevrejskog boga, Jednog kao opštu apstrakciju, a iz takvog shvatanja božanskog sledi i totalno preoblikovanje odnošenja prema svetu. U predavanjima o filozofiji religije Hegel to formuliše tako što tvrdi da se ovde po prvi put pojavljuje *stvar*. Svet je, po prvi put u istoriji, prozaičan – kao agregat stvari. Svet je lišen božanskog, a ono stvarno skoro uvek ostaje stvarno. *Deus otiosus* interveniše samo u izvanrednim okolnostima. Za razliku od grčke religije, gde božanska samovolja u ratu sa Trojancima onemogućava ljudsku slobodu. Hegel, u skladu sa svojom filozofijom religije koja se distancira od prosvetiteljstva, pokazuje da je čudo, kao važna karakteristika jevrejske religije, religije uzvišenog, izvanredan doprinos. Dok prosvetiteljska svest smatra da je čudo samo manifestacija sujeverne svesti, Hegel ga opisuje kao važan korak na putu duha. Jer čudo može da se pojavi upravo onda kada je priroda shvaćena kao agregat zakonitosti. Čudo kao radikalno odstupanje je moguće samo ukoliko postoji red od kojeg se može odstupati. Ono božansko se pokazuje samo u singularnim slučajevima. To je trenutak izvanrednog koji ipak postaje izuzetak u odnosu

11 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.

12 Uo. p.357

na opštu prozu stvari. Istina, iz pristupa svetu još nedostaje momenat neposrednosti, jer je svet postavljen kao stvoren, potčinjen bogu i služi njegovoj glorifikaciji. Još nedostaje prepoznavanje prirodnih zakona, naturalizacija prirode je polovična. Ipak, uprkos svih nedostataka, duh jevrejstva donosi radikalni novum. U predavanjima o filozofiji istorije Hegel to formuliše na sledeći način: „Ovde počinje proza prirode, dakle, priroda je shvaćena kao konačna, kao nešto što se ne meša sa onim što je viši od njega. Primera radi, Sunce je smatran samo Suncem, a nije sagledavano kao nešto što je više. [...] priroda je lišena njenih bogova. A njena istina je da ona predstavlja ono spoljašnje u odnosu na duh.”¹³ Dakle, jevrejska logika je ograničavajuća: ona postavlja granicu s onu stranu mešanja, ona izoluje tako da bi ono izolovano u potpunosti ostalo spoljašnje.

Ospoljavanje prirode predstavlja preokretnu tačku u svetskoj istoriji. Iako ono još ne rezultira konačnim trijumfom duha, ono je ipak zora duha koji se oslobađa od prepreka: „To je visoka tačka, odnosno vrh, koji još sa jedne strane pripada Istoku, ali sa druge strane i prevazilazi granice istočnog; tu smo svedoci trenutka kada se istočni princip nadmašuje. Za istočnog čoveka je priroda prva; za razliku od njega, za Jevreja duh stoji na prvom mestu.”¹⁴ Načelo Jevreja je prelažanje. On je prelaz,

subjekat posredovanja koji se koleba između Istog i Zapada. U onoj meri u kojoj on pripada Istoku, u toj meri ga i prevazilazi. Čovek kao moralno biće, razlika dobrog i zla, slobodna ideja koja je u sebi slobodna, princip istorije, predmeti kao spoljašnjosti, ljudi kao individue – svaka tačka ovog nabiranja prepoznajemo karakteristike kasnijeg Zapada. „U jevrejstvu se odvija rascep između Zapada i Istoka, tu se duh vraća sebi, on zahvata sebe u svojoj dubini, tamo gde prisvaja apstraktnu, duhovnu osnovu istinitog.”¹⁵ Ono što zapečatuje sudbinu Jevreja, jeste neobično ujedinjenje rascepa i povratka u sebe. Jevrej se odvaja tako što se pri tom vraća u sebe. Jevrej je prelaženje granica, ali je istovremeno i uspostavljanje novih granica. On nije spreman na odvajanje koje je ujedno vezanost, koje bi moglo da vrši neprestano kretanje između bitka-kod-drugog i bitka-kod-sebe. Cirkularnost sopstva i drugog zaostaje za jedan trenutak, ona pravi pauzu, a ta pauza jeste jevrejstvo. Narod prelaza¹⁶, narod povratka u sebe. Zato motiv Jednog dominira u poglavlju o Izraelcima. Hegel istovremeno upotrebljava izraz „čisto Jedno” i izraz „isključujuće Jedno”. Jer se ne radi o čistoći koja bi se oslobodila svega drugog, već o čistoći koja je sâmo oslobođenje od drugog kao takvog. „Čistoća” i „isključivanje” nisu međusobno protivrečni. Baš naprotiv, oni se oslanjaju

13 Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. p.357.

14 Uo.

15 Uo. p.358-359.

16 Aspekt prelaza se pojavljuje i u drugačijem kontekstu: „U povesti naroda najpre vidimo prelaz sa patrijarhalnog stanja kroz egipćensko ropstvo na nastanjeni zemljiaradnički život.“ Uo. p.360.

jedno na drugog, jedno ne bi moglo da postoji bez drugog. Upravo zbog toga je u svetu kao posredovanju Jedno osuđeno na neuspeh: ono ne može da bude lišeno drugog u potpunosti. Isključivanje obezbeđuje njegovu čistoću, ali je i isključivanje *odnos*, odnos prema drugom, odnos prema onome što prevazilazi Jednog. Jedno je uvek već primorano da se postavlja kao drugo drugog. Ali taj odnos zatrova privrženost isključivanju, ono Jedno ne prepoznaje nemogućnost čiste zatvorenosti. Čistoća Jevreja je time prljavština Jevreja, a prljavština Jevreja je time čistoća Jevreja. Stroga interpretacija Hegelove filozofije bi mogla da pokaže da Hegel isto toliko dosledno upotrebljava reč „čistoća”, kao i reč „prljavština”. „Njihova naivnost čini priče o praocima veoma privlačnima; istorija Jevreja je uglavnom širokogrudna. Ali je uprljana isključivanjem drugih naroda, odnosno drugih narodnih duhova, te mržnjom prema njima – jer se narod zbog čvrste službe u korist Jednog osećao toliko privilegovanim u odnosu na ostale narode – i neobrazovanošću. Njihov vojni kodeks (5. Mojs. 20.) je veoma strog, jer postoji čak i zapovest o eliminaciji stanovništva Hanana.”¹⁷ Prljavština koja isključuje drugog predstavlja više od afirmacije sopstva.

Hegel ne govori samo o isključivanju. Isključivanje bismo mogli objasniti i kao samodefanzivni akt koji je učinjen radi samoodržavanja, ali Hegel Jevreju pripisuje mržnju.¹⁸ Motiv prljavštine se pojavljuje i u predavanjima o istoriji filozofije. Iako je polazna tačka Kabale takođe Jedno (kao i kasnije za Majmonida, odnosno za Spinozu), ona u mnogim tačkama nadmašuje tipične jevrejske predstave: „Jevreji tek ovde počinju da svojim mislima prevazilaze stvarnost, tek sada im se pokazuje duhovni svet odnosno barem svet duhova; jer su se ranije bavili samo sa samim sobom, a bili su opsednuti prljavštinom i samouverenošću njihovog postojanja, odnosno, samoodržavanjem naroda i generacija.”¹⁹ U jevrejskoj logici je drugi skandal za Jednog. Jevrej, da bi mogao da ostane identičan, da bi ostao čisto Jedno, na kraju krajeva mora da eliminiše ostale narode, dakle, genocid nad ostalim narodima Hanana sledi iz unutrašnje logike jevrejskog mišljenja. Mržnja prema ostalim narodima proističe iz toga da oni kriju u sebi ono što prevazilazi Jedno, a tako onemogućavaju čistoću Zemlje. Trud da se očuva jevrejska čistoća Jevreja čini prljavim. Međutim, kako Hegel naglašava u *Fenomenologiji duha*, ubivstvo, kao pokušaj da se drugi ukine, jeste konstitutivni

17 Uo. Uporedi još sa sledećim momentima: „vidimo da su nemilosrdni, da ukidaju svako pravo i svaku običajnost. Sa druge strane, njihovu povest će uprljati sujeverje, a to je povezano sa njihovim vrednovanjem svega što je narodno. [...] Primera radi, u njihovom izlasku iz Egipta ima nečeg antipatičnog: krađa posuđa, deset nevolja. Od tih i sami Egipćani su mogli da ponove devet; jedino je jednu nevolju mogao da izaziva samo Mojsije: vaške.” Uo. p.361.

18 O mržnji koja se kod Hegela pripisuje Jevrejima: Anindžar, Gil: *Jevrejin, Arapin. Istorija neprijatelja*. Beogradski krug i CKZD, Beograd, 2006. p.276.

19 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Előadások a filozófia történetéről. III. kötet*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1977. p.27.

deo priznanja drugog kao samosvesti.²⁰ Dakle, elementarna greška Jevreja je u tome što on pokušava da brani Jednog kroz ubistvo, a upravo time on postaje deo odnosa prema drugom.

Praksa isključivanja i (samo)afirmacije Jednog se razvija na trostruki način. Afirmacija i isključivanje su međusobno uslovljeni, a ta uzajamnost se pojavljuje tri puta: prvo kao Jedan *bog* koji isključuje ostale bogove, zatim kao Jedan *narod* koji isključuje ostale narode, a na kraju kao Jedan *lokalitet* koji isključuje ostala mesta. Najpre se pokazuje nesposobnost Jevreja da boga shvataju kao oposredovanost jednog kao trojice, kao što će kasnije učiniti hrišćanstvo. Istovremeno je takvo shvatanje boga neodvojivo od ideje Jednog naroda. „Bog je shvaćen kao duh, ali se ipak smatra da je on Jedno kojem se pripisuju samo različiti predikati. [...] Sa tim je povezana i neobična karakteristika te religije da je prema njoj isključivo taj jedini narod svestan božjeg jedinstva. [...] Jedinstvo boga isključuje postojanje ostalih bogova; međutim, to Jedno poštuje samo narod Izraela, i zato to Jedno spoznaje i priznaje jedino taj jedini narod, tako da se efikasnost njegove ljubavi odnosi samo na Jevrejstvo, te na prirodnu porodicu. [...] Bog jevrejskog naroda jedino bog Avrama i njegovih sinova; narodna individualnost i neobično lokalno poštovanje boga se prepliću sa njegovom predstavom.”²¹ Svedoci

smo udvostručenja Jednog. Jedno, koje oslobađa svest od svakog drugog božanstva, teži ka univerzalnosti. Ono je jedini stvaralac sveta i njegov jedini održavalac koga čitav svet mora da upozna: jedino bi to odgovaralo moći Jednog. Međutim, motiv Jednog proizvodi i svoje ponavljanje tj. Jedan narod koji isto tako isključuje svaku drugu vrstu koja pripada *genus*-u naroda. Radi se o hiperboličnom preterivanju Jednog. Jednog može da upozna i da prizna samo Jedno. S onu stranu svaku henolatrije, to nije ništa drugo do prisvajanje božanskog zarad sopstvene upotrebe. Dakle, jedini momenat jevrejske algebre je nabranje: Jedan, Jedan, Jedan, Jedan... Treba da pripišemo centralni značaj tome što Hegel govori o *prirodnoj* porodici. Jedino Jevrej ima pristup Jednom-bogu, ali se može postati Jevrejom jedino privilegijom rođenja. Biološki poziv, ta svojevrsna protivrečnost, omogućava privilegovani odnos prema božanskom. Slično kao kod indijskog brahmana kome je obezbeđena bliskost bogovima tako što pripada datoju kasti. Bratstvo je ovde telo i krv, ništa drugo. Jedan narod, *Volk*, kojem pripadaju od početka njihovog života... Tu nema mesta za slobodne odnose slobodnih individua, nije reč o bratstvu koje će doći, s onu stranu krvi, već o izloženosti privilegije prema rođenju. Bratstvo koje će doći kao porodična metafora zahvata upravo ono što prevazilazi prirodnu porodicu.

20 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1973. p.101., 102. Uporedi sa interpretacijom Koževa: Kojève, Alexandre: *Introduction à la lecture de Hegel*. Gallimard, Paris, 1947. p.14-15.

21 Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. p.359.

A sa stanovišta kasnijeg hrišćanstva, sa stanovišta apsolutne religije Hegel traži bratstvo u kojem nema ni Grka, ni Jevreja. On traži svest za koju je privilegovani odnos prema božanskom moguć jedino u procesu postajanja nečemu ili nekome. Radi se o imperativu „budi onaj, koji nisi”, što je u Koževljevoj interpretaciji postalo stožerni kamen Hegelove filozofije. „...koji nisi” – to znači da treba prevazići ono što je prirodno dato. Hrišćanin je, kako Pavle kaže, *para physin*, on nasuprot prirodi postaje ono što on *nije*.

Sa druge strane, treba da vidimo značaj poslednje primedbe prema kojoj se jevrejska religije prepliće sa neobičnim lokalnim kultom. Lokalni karakter nije jednostavno čudan ritualni momenat, već je svojstven jevrejskom duhu. „Duhovni princip je još jednostran i izolovan; ovo još nije u sebi slobodna misao, nego je još vezana za mesto”.²² A kasnije dodaje: „...u Jerusalimu su podigli jednu opštu crkvu za čitav narod. Tako je nastao svojevrsan odnos da je jedan deo imperija bio primoran da odustane od Jehove; jer ne smeju da poštuju jednog-boga u različitim crkvama. To se posebno pokazalo u podeli imperije. Budući da je postojalo samo jedno Levitsko pleme i samo jedna crkva, ona u Jerusalimu, zato je podela imperije morala da vodi obožavanju idola; jer jednog-boga nisu mogli da poštuju u različitim crkvama, odnosno nije moglo da bude dve imperije za jednu religiju.”²³ Primećujemo

istu hiperboličnost Jednog. A time se ponavlja i udvostručenje: jedinoj crkvi se priključuje i jedino pleme. Jedno ponovo predstavlja privilegiju rođenja (kao što bi i na početku serije mogao da bude jedan skandal: „Bog je rođen kao bog”). Oni koji su odvojeni od singularnosti jerusalimskog mesta su nužno lišeni pristupa Jednom-bogu. Upotpunjuje se rigoroznost logike Jednog: Jedan bog – Jedan narod – Jedna crkva – Jedan grad – Jedno pleme. Svi oni koji su nesposobni za jedan od ovih momenata su nesposobni i za ostale momente. Na taj način jevrejstvo *unutar sebe* ponavlja praksu isključivanja. Unutar jevrejstva se pojavljuje „ostali”, „ostatak”. Tu pripadaju oni koji su izostali iz nemilosrdne mašinerije Jednog. Lokalitet je jedan od kriterijuma: „ostatak” se nije pojavio tamo gde je trebalo da se pojavi, on je bio nesposoban za to da se na jednom jedinom mestu približi jedinom bogu. Dinamika Jednog, privrženost istakutoj zemlji i njih kažnjava isključivanjem.

Hegel je imao priliku da od poglavlja o Izraelcima napravi poglavlje o posredovanju. Kalebajući se između Istoka i Zapada, jevrejstvo je moglo da bude narod prelaza. Ali trostruka teškoća Jednog ne omogućava tu ulogu. Postoji samo zatvorenost u singularnost boga, naroda i mesta. Postaje jasno da se „...ograničeni princip Jevreja...”²⁴ snižava na istorijski trenutak onoga „između”, koji ne može da se oslobodi ni od Istoka, ali ne može da dopre ni do

22 Uo. To bi moglo da objasni zašto bi Jevrej voleo da ostvari „sve” u sinagogi.

23 Uo. p.361.

24 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem filozófiája. Enciklopédia III. Akadémiai Kiadó,*

Zapada. Tu susrećemo strukturu koja se ispoljava na sve novijim i novijim tačkama Hegelovog opusa. Jevrejima je data mogućnost da odigraju ulogu mosta prema Zapadu, prema Grcima. Međutim, između poglavlja o Izraelcima i dela o grčkom svetu se upisuje Egipat, on odigrava ulogu u kojoj su Jevreji bili neuspešni.²⁵ Ista struktura se pojavljuje na različitim mestima Hegelove filozofije. U predavanjima o filozofiji religije bismo očekivali da će zahvaljujući jevrejsko-hrišćanskom jedinstvu jevrejska religija biti nagoveštaj hrišćanstva, ali je rimska religija, religija svrhovitosti ubačena između njih.²⁶ Religija Jednog, uzvišenog ne sme da prethodi Rimljanima. U *Predavanjima o esteticima* jevrejstvo predstavlja umetnost uzvišenosti. *Načelo jedinstvenosti* vlada ovom umetnošću. Simbolička umetnička forma bi sa njom mogla da stupi na teritoriju klasične umetničke forme, ali se između pojavljuje svesna

simbolika uporedne umetničke forme. Novi nedostatak prelaza. U predavanjima o istoriji filozofije Jevreji više puta imaju ulogu. Npr. Kabala i Jedno kao njena polazna tačka, zatim jevrejski filozofi i Majmonid zahvaljujući ideji „Jednog koji sebe stvara i ukida”, a na kraju Spinoza.²⁷ „Dualizam koji se krije u Dekartovom sistemu je ukinuo Benedikt Spinoza – Jevrej. To dubinsko jedinstvo njegove filozofije, način na koji se ona pojavila u Evropi, jeste duh, beskonačnost, odnosno identitet konačnog u Bogu kao nečemu što nije ono treće: kao odjek Istoka.”²⁸ A kasnije: „Istočnjački pogled na svet je na Zapadu prvi put došao do izražaja kod Spinoze. Uopšteno mora da se konstatuje da je mišljenje moralo da bude na stanovištu spinozizma; to je suštinski početak svake mudrosti. Kada započinjemo mišljenje, prvo moramo da budemo spinozisti. Duša mora da se kupu u tom etru jedine supstancije u kojem

Budapest, 1981. p.62. Ono što Hegel opisuje kao razliku islama i jevrejske religije, nije ništa drugo do promena u odnosu prema Jednim. Predavanja o filozofiji povesti značaj islama kao revolucije Istoka vide u tome što je on stvorio fanatizam Jednog. Moglo bi da nam se učini da to ime mnogo više zaslužuje Jevrejstvo koje hiperbolizuje Jedno. Umesto toga Hegel govori o „muslimanskom fanatizmu”, jer se islam otarasuje ograničenosti Jednog naroda, odnosno njegove specifičnosti. Upravo oslobođenje od Jednog, te od Jednog naroda omogućava fanatizam Jednog, odnosno Jednog boga. Vidi: Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. p.624-625.

- 25 Nije dovoljna konstatacija prema kojoj je glava napisana o Egipćanima duža od poglavlja koje je napisano o Jevrejima. U završnom delu glave o Egipćanima, koja nosi naziv „*Prelaz na grčki duh*“, Hegel uopšte ne pominje Jevreje. Tu nema reči čak ni o pukoj mogućnosti prelaza. Upoređenje Egipta, Persije i Grcka zauzima povesni prostor posredovanja. Uprkos tome što Hegelov odnos prema Egipćanima već pripada onom shvatanju u kojem značaj Egipćana daleko zaostaje za kultom Egipćana koji je bio u modi u prethodnim vremenima. O tome: Assman, Jan: *Moses the Egyptian*. Harvard University Press, 1998. p.143.
- 26 Tako je barem sa predavanjima iz 1827. Na drugim predavanjima (1821, 1824, 1831) čak i Grci prethode jevrejskoj religiji u pogledu posredovanja. O tome: Vittorio Hösle: *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Band 2: Philosophie der Natur und des Geistes*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988. p.653-654.
- 27 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Előadások a filozófia történetéről. III. kötet*. p.99.
- 28 Uo. p.265.

je uronjeno sve što smo smatrali istinitim.”²⁹ Spinozina filozofije je jedinstvena filozofija Jednog, uspomena kao trag koja poput stranca ulazi u Evropu. Glas, odjek, koji evropskog filozofa podseća na korene. Spinoza, taj Jevrej (o originalu ovde stoji: „*als ein Jude*”) poziva na mišljenje početka. To mišljenje je obaveza svih nas: *moramo* da se setimo tog Jevreja, a time i početka naš samih. On predstavlja princip u kojem smo jednom mi sami bili rođeni. Ipak, znajući da je status početka u Hegelovoj filozofiji uvek samo „puki početak”, siromašan početni trud, a tako se i imperativ „prvo moramo da budemo spinozisti” oslabljuje. Kod Spinoze nedostaje pravo posredovanje konačnog i beskonačnog u trećem. „Ukoliko zastajemo kod te supstancije, onda nema razvoja, duhovnosti i delanja. Spinozina filozofija je samo nepokretna supstancija, ona još nije duh; tu još nismo kod nas samih. Bog tu nije duh, već je trojedinstvo.”³⁰ Tu je osnovna napetost radikalna razlika između „prvo moramo da budemo spinozisti” i „još nismo kod nas samih”. Ono prethodno je poziv, a poslednje je konstatacija. Prema pozivu, mišljenje mora da započne sa zapadnim odjekom Istoka, sa načelom Jednog, a prema konstataciji je reč o „pukom odjeku” koji će uskoro nestati. Sa Spinozom mi nismo kod nas samih. To što smo mi, može da sledi tek nakon Jevreja. Spinoza je početak, uvertira, ali ostaje u zatvorenosti. Jednom bi trebalo da sledimo svaki jevrejski momenat

Hegelove filozofije, uzimajući u obzir njihova odstupanja, nabore koji su u harmoniji uprkos svakoj razlici. Kada imamo u vidu celinu, krug krugova, onda možemo da vidimo doslednost strukture.

Jevrej, prema Hegelovoj filozofiji, zaostaje u konačnosti Jednog koja je lišena alteriteta. Istorija nužno prevazilazi tu ograničenost, ali prevazilaženje već upućuje na ono što je s onu stranu Jevreja. Utoliko je Jevrej svojevrsni, neistorijski otpad koji ostaje, zbog radikalne nesposobnosti da dođe do drugog, u nesrećnom bitku čiste zatvorenosti. Da li je Hegel taj koji isključuje iz toka istorije koji je Jevreja učinio spoljašnjosti istorije? Ali Hegel sugerise da je sam Jevrej, koji odbija dijalektiku, jedini uzrok svog izostanka. Jevrej je nemogućnost dijalektike, apsolutna singularnost koja, budući da ne ulazi u odnos prema drugom, nije lišen samo drugog, već je lišen i samoga sebe. Žozef Kohen, koji je pisao o Hegelovoj jevrejskoj sablasti (*le spectre juif de Hegel*), koncentrišući se na Hegelov frankfurtski period, tvrdi da Jevrej nema identitet.³¹ Za Jevrejovu lišenost-drugog je u potpunosti nepoznato priznanje i razumevanje između sopstva i drugog. Izolovanost njegovog mesa se nalazi sa ove strane odnošenja, bez mogućnosti da ikada izađe u ono Univerzalno. Dok se u Grcima otepljuje dobar početak Zapada, Jevreji predstavljaju loš početak. Iako se u Hegelovom opusu može primetiti izvesno

29 Uo. p.270.

30 Uo. p.271

31 Cohen, Joseph: *Le spectre juif de Hegel*. Galilée, Paris, 2005. p.171.

kolebanje u vrednovanju istorijske uloge Jevreja, ekskomunikacija Jevreja je do poslednjeg trenutka konstitutivni deo Hegelove filozofije.³²

Šta znači Hegelova jevrejska sabilast ukoliko je posmatramo iz perspektive natpisa novosadske sinagoge? Hegelijansko čitanje bi moglo da gleda na natpis sinagoge kao na izražavanje jevrejske ograničenosti. Nesposobnost vezana za natpis je, prema tome, nesposobnost koja se tiče Jevreja. Lokalitet kao Jedno, narod kao Jedno. Ono Onemogućavajuće se ne nalazi izvan Jevreja, ono je sam Jevrej. Sudbina Jevreja zatvara u Jedno, a verovatno bi žrtvovao svoje jevrejstvo, svoj identitet bez identiteta ako bi se odrekao zatvorenosti. Ili je zatvoren u Jedno kao Jevrej i isključuje ostale, ili napušta Jedno i isključuje sebe iz zajednice Jevreja. Jevreje, tako bi mogao da glasi zaključak hegelijanskog čitanja, njihova sudbina osuđuje na neprestano vršenje prakse isključivanja. Natpis sinagoge nije adekvatno sredstvo (*das Mittel*) za posredovanje (*die Vermittlung*).

Nije li moguće da bismo mogli da pronađemo i neke rupe u hegelijanskom pristupu? Ili bismo barem mogli da pronađemo strukture koje otvara hegelijanski način mišljenja. Hegel, sa jedne strane, gleda na jevrejstvo iz aspekta svetske istorije. Jedna nabačena

primedba, koja bi skrenula pažnju na „Hegelovu malu grešku” („Kod Jevreja pronalazimo jednu drevnu i osnovnu knjigu, *Stari zavet*”), bi samo pokazala da nije razumela doslednost Hegelovog mišljenja. Bila bi simptom nerazumevanja pozivati se na to da za Jevreje ne postoji *Stari zavet*, jer je Hegelova perspektiva odlučujuća. Pošto je *Stari zavet* za Hegela doista *Stari zavet*. Subjekt ovde treba da bude shvaćen na strog način, kao što to čini Kožev („*Hegel = le «Savoir absolu»*”). Nije reč o jednoj ličnosti, već o stanovištu apsolutnog znanja koje prati sudbinu religija sa stanovišta apsolutne religije. Perspektiva Hegela ili – što je isto – apsolutne religije je univerzalna perspektiva. Upravo univerzalnost te perspektive stvara mogućnost da se jevrejstvo i univerzalnost prepliću. Zato je Žan Ipolit mogao da kaže u svojim predavanjima o Hegelu da smo svi mi Jevreji („...*nous sommes tous des juifs...*”), već time što prevazilazimo puki bitak, već time što nosimo teret univerzalnog (*le souci de l'universel*).³³ U toku rata je Ipolit prebacivao antisemitima da oni nisu mogući bez samoporicanja. Kao da im je rekao: „već time što ste prevazišli puki bitak, ono životinjsko, vi jeste Jevreji.” „Mi smo” („...*nous sommes...*”) je konstatacija koja je snažnija od svakog trebanja, od svakog

32 Hesleova monografija o Hegelu govori o Hegelovim osećajima protiv Jevreja („...*seine Antipathie gegenüber dem Judentum...*”). Nakon toga se pojavljuje genealogija u kojoj kao da se mladalačka mržnja kod zrelog Hegela pretvara u argumentativnu mržnju. Hegel, prema tome, priznaje otvorenost Jevreja prema univerzalnemu, ali tu otvorenost zamračuje izabranost jednog jedinog naroda.

33 Merleau-Ponty, Maurice: *L'existentialisme chez Hegel*. In: Sens et non-sens. Éditions Gallimard, Paris, 2006. p.84.

preskriptivnog iskaza. Isto može da važi i u jednoj istorijskoj logici: „već time što ste Evropljani, vi jeste Jevreji.” Nakon Jevreja, kada se već dogodilo prevazilaženje pukog bitka, mogući su samo Jevreji. Čovek se vraća u puki bitak ili je Jevrej. Ili – ili. Antisemita se razlikuje samo po tome što on ne zna o sebi da je zapravo Jevrej. On je drugačiji samo zbog nedostatka znanja.

Dakle, uspjeli smo da pronađemo neke momente u Hegelovoj filozofiji koji imaju subverzivni potencijal. Da li smo time ipak uspjeli da povežemo jevrejstvo i univerzalno? Ne. Jer kod Hegela univerzalna perspektiva obuhvata jevrejstvo, ali jevrejstvo ne obuhvata univerzalno. Jevrej može da bude samo predmet pogleda Univerzalnog, ali ne može da bude i njegov subjekat. Jevrej ostaje u Jednom. Ono što za Hegela apsolutno znanje čini, nije ništa drugo do povezivanje *post festum*. On govori o zaustavljanju posredovanja, iako je reč o njegovom potpunom nedostatku (a ovde se nameće pitanje: ako je Jevrej samo istorijski otpad nesposoban za posredovanje, zašto se on ipak pojavljuje u filozofiji istorije koja je izgrađena sa stanovišta apsoluta? U čemu se sastoji Jevrejeva *značajna kontingencija*, prema kojoj je on istovremeno nesposobnost posredovanja, ali i ono što se može posredovati?). Jevrej je sama nemogućnost Univerzalnog. Kasniji univerzalni fenomeni mogu da mu budu zahvalni što je doprineo dolasku

Univerzalnog. „...visoka tačka, odnosno vrh” – piše Hegel. Takav prelaz zaslužuje da ne bude zaboravljen. U bratstvu koje će doći naći će se i Jevreji, ali samo u smislu *Aufhebung*-a. Sam Jevrej ne može da uđe u kuću bratstva koje će doći, ali će biti predmet sećanja, kao važan istorijski momenat. Da bi Univerzalno stvarno bilo univerzalno, dopuštaju mu da uđe kroz vrata. Ali pod uslovom da će sebe isključiti iz zajednice onih koji isključuju. I slično: ukoliko bi Jevrej počeo da misli, ukoliko bi prevazišao apstraktnu unutrašnjost, on više ne bi bio Jevrej. On bi se odrekao svog jevrejskog bitka. On bi, dakle, ušao kao ne-Jevrej. Njegove noge na pragu bi već bile znak konverzije. Jevrej je za Hegela, kako Žan-Lik Nansi piše, bespomoćan, on ne može da se spasi (*non-sauvable*)³⁴ Jevrej je „beskrajna bol duha”.³⁵ Antijudaizam je u Hegelovoj filozofiji deo samoafirmacije duha, ali je Hegel istovremeno i retrospektivni Jevrej: on naglašava da smo obrezani, naša istorijska cirkumcizija znači da smo Jevreji i mi smo deo jednog te istog kontinuiteta. Jevrej je *Aufgehoben*. Jevrej mora da bude ukinut da bi se rodio kao istorijski momenat. Jevrej, njegov karakter Jednog mora da se žrtvuje da bi svi mogli da uđu u kuću Univerzalnog. A jedna hiperbolična interpretacija bi mogla da podseća da nije slučajno što nas jedan natpis na sinagogi informiše: odavde su jednom odneli Jevreje. Jer ako će

34 Nancy, Jean-Luc: *Préface. Le témoin du négatif*. In: Cohen, Joseph: *Le spectre juif de Hegel*. Galilée, Paris, 2005. p.14.

35 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Osnovne crte filozofije prava*. Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1989. p.467.

sinagoga postati dom molitvi za sve narode, dom Univerzalnog, onda je upravo Jevrej taj koji ne sme da ostane unutra. Jevrej je Onemogućavajuće samoga sebe, njegova sudbina mora da bude dovršena. Iz aspekta apsolutnog znanja, Jevrej je uvek već žrtvovan za slobodu duha. Sistem sa vremena na vreme izgovara njegovu smrt, duh živi od žrtvovanja Jevreja.

S onu stranu mogućih istorijskih i filoloških prigovora, ostaje nešto u samom natpisu sinagoge do čega bi takvo čitanje moglo da dosegne samo uz velike teškoće. A to je želja za bratstvom koje će doći, a koje natpis, iako je napisan u kondicionalu, otelovljuje. „...za sve narode...” Hegelijanski pristup bi mogao da konstatuje koliko je natpis vezan za singularnost lokaliteta. On bio mogao da postavi i jedno pomalo naivno pitanje: kako bi svi narodi mogli da uđu u toliko malu zgradu? Ali zahtev „svih”, univerzalnosti ni tako ne bi mogao da tumači. Vektor krije u sebi i volju za priznanjem. Jevrej se, dakle, kao sablast, ponovo vraća. On se ipak ne može asimilovati u sistem, on ukida cirkularnost sistema u znaku jedne aporetičnosti koja se čini beskonačnom. Jevrej ne može da bude žrtvovan, jer se već pojavilo ono što se činilo nemogućim: preplitanje stvarnog Jevreja

i stvarnog Univerzalnog. Kretanje prema drugom se ne može svesti ni na šta drugo. Natpis novosadske sinagoge je nova grimasa identiteta (već time što je identitet) – on kao stvaralačka želje preoblikuje pogrešne pretpostavke o njegovoj ograničenosti.

* * *

Vraćamo se Deridi, budući da je napetost nesposobnosti jedan od najvažnijih deridijanskih motiva koji se ispoljava u različitim oblicima. Istaknuti značaj ima *Edmond Žabes i pitanje knjige*, jer su Jevrej i pismo ovde povezani najsnažnije.³⁶ Već je i početak teksta ukazivanje na teškoće: on piše o „o stanovitom bršljanu” koji može da prikrije ili da apsorbuje smisao knjige Edmona Žabesa. A malo kasnije govori o ozbiljnosti i umoru literalnosti (*littéralité*) pisma. Čekanje, nemir, nada, istrošenost, lutanje – te reči upućuju na neizvesnu avanturu nomadizma. Međutim, uprkos opštoj neizvesnosti, čini se da nema sumnje ko je sam nomad. Derida, da bi identitet nomada bio očigledan za sve nas, koristi i mogućnost pismene razlike, dakle, ime nomada piše sa velikom slovom: *le Juif* (Jevrej). Derida se slobodno odlučio za ono na šta Hegela primorava samo

36 Derrida, Jacques: Edmond Jabès i pitanje knjige. In: *Pisanje i razlika*, Šahinpašić, Sarajevo. p.69-83. Ali to nipošto ne znači da ćemo okrenuti leđa Hegelu. Hegel je itekako prisutan u Deridinom tekstu. Najpre kada se Jevrej identifikuje kao nesrećna svest, ali se dodaje da se Jevrej nalazi na *margini* fenomenologije duha (zar nismo i mi govorili o tome?), budući da je put, kojim hoda, lišen eshatološkog zajama (p. 73.). Drugi put se Hegel pojavljuje kada je reč o napisanoj reči i o imenovanju: „Istina je, dakle, da stvari istodobno postaju i nestaju time što su imenovane. Postojanje se žrtvuje reči, kao što je govorio Hegel, ali i reč posvećuje postojanje.“ (p. 75.) A treći put se on pojavljuje kada se radi o povesti i Božjem Besu (p.78.).

pravilo. Ono što je tamo *Jude*, ovde je *Juif* – tako Derida postaje dobrovoljni Nemač. Ako znake navoda shvatamo kao konstitutivne delove deridinog stila pisanja, npr. kao strategiju ironičnog distanciranja od sebe³⁷, onda još više treba obratimo pažnju kada znaci navoda nedostaju. Jer *le Juif* stoji bez znakovna navoda u Deridinom tekstu, svaki put. On bi mogao da postupa poput Liotara, da piše samo znacima navoda, a nikako velikim slovima: „jevrej”. Kao da za razliku od toga *le Juif* upućuje na nekakvu supstancijalnost, kao da on neminovno označava jedan fiksirani identitet.

Radi se, zapravo, o suprotnom. Ne zbog toga što je Derida samo interpretira, što bi značilo da on piše o „Jevreju” samo sledeći Žabesa. Primarni cilj komentara je upravo to da bude izrada znakovna navoda, da umesto samouverenosti velikog slova nudi tumačenje koje nomada shvata kao rasutu singularnost. U komentaru se uzalud tematizuje odnos Jevreja i pisma, već drugi pasus upozorava da budemo oprezni. Jer o čemu je reč? O „[s]trasti pisma, ljubavi i ustrajnosti slova za koje ne bismo mogli reći da li mu je *subjekat* Jevrej ili samo Slovo.”³⁸ Nikada. To nimalo ne protivreči citatu od Žabesa koji sledi malo kasnije: „...teškoća bivanja Jevrejom, koja se meša sa teškoćom pisma”.³⁹ Preplitanje, mešanje

koje može da bude i više i manje nego jedinstvo. Dakle, to ne znači da se Jevrej jednoznačno identifikuje kao subjekat pisma. Upravo zato ne smemo da upotrebimo izraz „jevrejsko pismo” kao samorazumljivu formu.

Diferencirajući dinamizam pisma ne daje mir ni pesniku. I on je samo sa jedne strane neko ko piše, sa druge strane je ipak i neko ko je napisan. Pesnik je subjekat knjige, kao njen gospodar i kao njen rob. A knjiga je, *vice versa*, subjekat pesnika. Lišena tvrdocće, subjektivnost postaje savijanje i ponovno savijanje. Ponovo se pojavljuje pasivnost: pismo je povlačenje koje dozvoljava govoru da naprosto bude. Pisac je „sve i ništa”. Jevrej, koji pripada pesniku, ali je istovremeno i njemu suprotan, ponavlja iste te teškoće. To što Jevrej uopšte može da kaže nešto, jeste rezultat jedne diferencije, jedne diferencije pre jezika. „Bog se odvojio od sebe ne bi li nas pustio da govorimo, čudimo se i propitujemo. [...] Ta razlika, taj negativitet u Bogu, naša je sloboda, transcendencija i reč koje iznova pronalaze čistoću svog negativnog porekla jedino u mogućnosti Pitanja.”⁴⁰ Primarna diferencija je početak svakog daljeg diferenciranja koje se manifestuju u pismu i u njenim procesima. Već i imenovanje stvara distancu u odnosu na bitak, ono ga žrtvuje za reč, ono ga menja zarad slova. Pismo je postajanje

37 O tome: Žižek, Slavoj: Which Subject of the Real? In: *The Sublime Object of Ideology?*, Verso, London/New York, 1989. p.155.

38 Derrida: *Edmond Jabès...* p.69. Prilagođen prevod Vande Mikšić – isto važi i za ostale citate iz Deridinog dela.

39 Ibidem.

40 Ibidem. p.72.

koje ne omogućava da se očuva tvrdoća bitka. Štaviše, karakteristično je za pismo da ga razlika odvaja od bitka. „Svako slovo oblikuje jedno odsustvo.” „Slovo je odvajanje...”⁴¹ Slovo je skok, prelom totaliteta, diskontinuitet, nešto što tavori u onome između. Prelaz.

Ukoliko je i sam čovek jedna knjiga, kao što sugerise Rabi Štajn, onda je u njegovu suštinu upisano odvajanje. I on sam je jedna razlika, neprestano strujanje čiji odnos prema mestu može da bude samo dinamičan. Derida vezuje iskonski nemir pisma za dinamizam mesta. „Jer prisetimo li se onkraj sećanja, to Mesto, ta zemlja uvek su Tamo. Mesto nije empirijsko i nacionalno Ovde neke teritorije. Iako pradavno, ono je i budućnost. Tačnije: tradicija kao pustolovina. Sloboda se slaže sa nepaganskom Zemljom jedino ako je od nje odvojena Pustinjom Obećanja.”⁴² Dinamizam mesta i dinamizam vremena formiraju Onostrano onoga „ovde i sada”. Kao što se i pismo pokazuje kao procesualnost koja se odvija u onome između, tako se ta procesualnost ponavlja i u spram mesta, stvarajući jedno preplitanje. „I ne znajući, pismo u pustinji istodobno iscertava i prepoznaje nevidljivi lavirint, grad u pesku. [...] A i prelaz iz pustinje u grad...”⁴³ Cilj je ponovo da se pripreme znaci navoda, da se velika slova smanje. Mesto (*le Lieu*), Zemlja (*la Terre*), Onostrano (*Là-bas*), Pustinja Obećaja (*le Désert de la Promesse*) – svi oni upućuju na ono što prevazilazi

prisustvo. Derida ukazuje na granice te distance na dvostruki način. Prvo, nije reč o nacionalnom ili empirijskom Ovde. Drugo, Zemlja nije paganska. Šta to znači? I pre svega: šta to znači za Jevreja ili eventualno za jevreja? Zar ga time ne upozorava da bude skroman? Kao da se ocrtavaju konture (jer više od nacra nije moguće) Zemlje koja će doći (*la Terre à venir*) i Bratstva koje će doći (*la Fraternité à venir*) tako što se upućuje na ono što je s onu stranu „krvi i tla”. Na Zemlju, s onu stranu empiričkog i nacionalnog, s onu stranu paganskog. Na Bratstvo, s onu stranu tela i krvi. Dimenzija onostranog je određujuća. Na onom mestu, koje bismo pomalo krhko mogli da pozovemo Zapadom, je nastao neposredni plan za stvaranje Zemlje koje bi potpuno zavisilo od nas – „ovde i sada”. Taj plan kulminira u ideji prema kojoj našu Zemlju možemo da stvorimo samo mi sami. Pagansko stvaranje koje, oslobađajući se od Onostranog, dolazi do užasa u potpunosti ljudske imanencije. Sa druge strane, moguće je očuvanje tradicije koje se ne odriče istorije (ne vraća se staroj kosmičkoj perspektivi *à la Löwith*) ali se ne odriče ni odgovornosti. Njegov imperativ nam skreće pažnju na to da treba da se ponašamo kao da su mesijanska doba već započela, ali je istovremeno veran skromnosti koja je vezana za Onostrano. Zato i Derida može da tvrdi da se Jevrej nalazi na margini fenomenologije duha, budući da je put, na kojem hoda, lišen

41 Ibidem. p.75.

42 Ibidem. p.71.

43 Ibidem. p.74.

eskatološkog zajma. Mesijanizam koji, čak i kada želi Zemlju, svoje poverenje i nadu prepušta onome što nadmašuje naše sposobnosti. Čovek vezan za takav mesijanizam je vektor usmeren prema Zemlji, on je čekanje u Pustinji Obećanja. Egzodus koji više ne može da ostane u tvrdoći paganske zemlje, ali koji još ne može da dođe do Zemlje koja će doći. Nada *versus* ostvarivanje. A upozoravanje na pagansku zemlju je suštinsko, jer Ne-Mesta i pogrešne Stranputice otežavaju putovanje.

Prema tome, kod Deride ni Zemlja, ni Jevrej, ni pismo ne može da podnosi prisustvo. „Pesnik i Jevrej nisu rođeni *ovde*, nego tamo. Oni lutaju, odvojeni od svog pravog rođenja. [...] jer su sinovi buduće Zemlje.”⁴⁴ Lutanje između onemogućava da se fiksira onaj koji luta. „No samoidentitet Jevreja možda ne postoji. Jevrej bi bilo drugo ime te nemogućnosti da čovek bude ono što jeste. Jevrej je slomljen i to pre svega između onih dvaju dimenzija slova: alegorije i doslovnosti.”⁴⁵ Došli smo, dakle, od tvrdoće samoidentiteta do neizvesnosti sopstva. Jevrej možda nije ništa drugo do nemogućnost sopstva, radikalni nedostatak identiteta. Možda – *peut-être*. Čak ni o neizvesnosti ne možemo da kažemo ništa izvesno (i uopšte, to je osnovna intencija Derridine filozofije: staviti pod znak pitanja dogmatsku pretpostavku o transparentnosti⁴⁶). Grešku fiksiranja mogu da načinu i Jevreji, oni koji očekivaju

vernost mestu („*ti nisi Jevrej, ti ne do-laziš u Sinagogu...*”). Želeći unutrašnje isključivanje, oni na pogrešan način razumevaju Jevreja koji je lišen bitka i mesta.

Ali ako je Jevrej na putu u sa-blasnom nedostatku prisustva, onda je sumnjivo da li je susret sa Drugim moguć. Biti u onome između znači da postoji rizik da on ne može da postane čak ni stranac, jer i stranac pretpostavlja izvesno jedinstvo. Ukoliko jesam stranac za nekoga, onda subjekat onoga „jesam” treba da se pojavi u jedinstvenom okviru. Stranost je percipiranje potpuno drugačijeg, a ako to percipiranje vidi seriju utisaka o drugosti u jedinstvu, to je moguće samo zato što se Drugi posmatra kao identičan. Paradoks stranosti još jednom stvara napetost razlike. Stranac po sebi ne postoji („stranac-stvar je od početka izgubljena”), postoji samo stranac-za-nekoga. Stranost nije supstancijalnost, već je intenzitet, a na taj način stranost zavisi upravo od onoga od koga se on radikalno razlikuje – od njega zavisi, iako je njihov odnos konstituisan od strane nezavisnosti drugosti. Zato Derida može da napiše: „Susret *jeste* razdvajanje.”⁴⁷ Isto u pogledu pisma: slovo „je samo-ća, izriče samoću, i živi od samoće. Bilo bi mrtvo slovo da je izvan razlike i da prekine samoću, da prekine prekid, razmak poštovanje, odnosa sa drugim, odnosno neku vrstu neodnosa. Postoji, dakle, neka animalnost slova koja

44 Ibidem. p.71.

45 Ibidem. p.79.

46 Derrida, Jacques: *Le monolinguisme de l'autre*. Éditions Galilée, Paris, 1996. p.31-32.

47 Derrida: *Edmond Jabès...* p.78.

zadobija formu njene žudnje, nemira i samoće.”⁴⁸ Susret i Raskid, odnos i ne-odnos. Šta znači usamljenost slova? Pisati znači ući u anonimnost nikoga, odricati se sebe zarad sopstva pisma. Na taj način prostor pisma zahteva da identiteti i pozicije budu žrtvovani; u pismu je sve fiksirano nečitljivo. U pismu se ne možemo zaustaviti čak ni kao stranci: stranost je još uvek vezana za horizont smisla koji nestaje u pismu. Višak moći kojem označitelj raspolaze se kreće prema Drugom, što istovremeno „znači i poricati se, kao i to da se značenje otuđuje prolaskom pisma. Namera se nadmašuje pa se otima samoj sebi ne bi li se izrekla.”⁴⁹

Kao da bršljan zgrade poputno pokriva natpis novosadske sinagoge, preteći da će zauvek progutati njegov smisao. U natpisu sinagoge se izražava nesigurnost avanture nomadizma. Jevrej ne može da napusti dinamizam toga da je na putu, čini se da se uzalud trudi da iz pustinje dođe do grada. I Derida je skeptičan prema postojanju jevrejskog identiteta, ali se ta skepsa razlikuje od Hegelove. U preplitanju Jevreja i pisma Jevrej nije subjekat pisma, već je mnogo više označitelj nemogućnosti koja se krije u pismu. Pismo (a tako i jedan natpis) uzalud pokušava da dođe do Drugog, uzalud želi sintezu sa Drugim, jer ono uvek već nastaje u okviru razlike. Sâmo pismo je odsustvo, odsustvo Boga, odsustvo bitka. Nije moguće da se posredstvom pisma postigne ujedinjenje,

„jer je slovo odvajanje”. Štaviše, pismo nije jednostavno neuspeh u dostizanju susreta sa Drugim, već je i ono sâmo konstitutivni deo nužnog odlaganja susreta. Pismo nas osuđuje na Onostrano. Pismo nikada neće postati sadašnjost, ono nikada neće postati „ovde”: ono je budućnost i „tamo”. Iz tog aspekta gledano, želja prema Drugim, koja se krije u natpisu sinagoge, ne opovrgava ono što je do sada rečeno, već potkrepljuje. Želja je takođe dokaz za to da neko *nedostaje*, dokaz u pogledu odsustva Drugog. U usamljenosti slova ima nečeg ireduktibilnog.

Ukoliko tvrdimo da je natpis sinagoge „jevrejski natpis”, onda time iskazujemo samo pleonazam, jer su teškoće, koje se tiču Jevreja i pisma, iste. Jevrej je i iz Deridine perspektive gledano nesposobnost posredovanja, ali je naglasak premeštan u odnosu na Hegelovu interpretaciju: u natpisu novosadske sinagoge se otelovljuje iskonska nemogućnost koja je karakteristična za pismo. „Jevrej je samo drugo ime za pismo.” Prema tome, odlaganje za drugačije vreme i za drugačiji prostor proističe iz prirode pisma, a nema garancije za to da ćemo ikada prevazići tu teškoću. Ima nečega naivnog za Deridu u svakoj topologiji koja pokušava do dođe do prostora susreta posredstvom pisma bez razlike. To deridijansko tumačenje bi se plašilo kakve će biti posledice susreta sa Drugim za život pisma. „Bilo bi mrtvo slovo”, kaže Derida, „ako bi ukinulo distancu.”

48 Ibidem. p.76.

49 Ibidem. p.80.

Međutim, zar nije upravo u distanci mrtvo? U natpisu novosadske sinagoge se namera ne udaljava od sebe, ona ne izlazi u prostor postajanja-tragom, u prostor u kojem se postaje nemotivisanim. Natpis sinagoge pruža otpor otuđivanju smisla. On je kretanje od sopstvenog prema Drugim, zaleđivanje namere koje se uvek već razlikuje od onog odnosa bez odnosa sa Drugim, o kojem govori Derida. Na čudan način se baš u radikalnom nedostatku odnosa prema Drugim krije sila, kao napetost koja jeste *ovde* i *sada*. Volja fiksirana kao prisustvo. Natpis sinagoge ne dozvoljava da bude rastvoren u karnevalu smisla – intenzitet proizilazi iz njegove zatvorenosti. Ako prihvatamo interpretaciju koja čita iz perspektive pisma, onda se natpis nimalo ne može opisati kao puko ponavljanje sudbine pisma. Ako je pismo stvarno samoporicanje, otuđivanje smisla, samoprevazilaženje namere, onda natpis sinagoge sadrži takav višak zahvaljujući kojem on više nije samo pismo. Natpis je više od primera za samoodlagajući mehanizam pisma.

* * *

Natpis novosadske sinagoge je osuđen na neuspeh. Ono Onemogućavajuće se, izgleda, ne nalazi spolja, već na imanentan način pripada logici natpisa. Ili je to *jevrejski* natpis, a onda se radi o čistoj zatvorenosti, koja je karakteristična za Jevreja i koja onemogućava da govor bude usmeren prema Drugim, ili je to *jevrejski natpis*, a u

tom slučaju otuđenje pisma ostvarivanje njegove intencije čini nemogućim. Kao da je reč samo o naglascima, jer i Hegel pominje da „Jevrej piše”, ali i Derida neprestano kretanje pisma vezuje za lutanje Jevreja. U svakom slučaju, zaključak je isti: verovatno posredstvom natpisa nikada neće svi narodi ući u kuću Univerzalnog. Možda će se situacija pogoršati, ako će trud, koji se činilo beskonačnim, jednom bude ukinut („...ovde niko drugi nije mogao dobiti pristup, jer je ovaj ulaz bio određen samo za tebe. A sada idem da ga zatvorim...“).

Ali, ipak. Moguće je da natpis sinagoge treba da posvedoči o jednoj beskonačnoj odgovornosti. Jer ako bi se on služio jezikom onih koji su na ulici, koji bi i ti ljudi razumeli, onda bi poruka stigla do adresata, ali bi se na taj način upravo gostoprimac odricao sebe. Tada bi se nasilje nad stranošću odnosilo na onoga koji poziva, a ne na onoga koji je pozvan. Gostoprimac se drži toga da *on bude* taj koji poziva (disimilativni gest, naspram rastvaranja). To što je i božanskog Trećeg zvao u pomoć, može da se razume i kao priznanje toga da prostor sila u kojem se odvija postajanje-univerzalnim, nadmašuje nas, da ne možemo da vladamo njime, da ne možemo da ga prisvojimo. Narod koji poziva nije u apsolutnoj, nepokolebljivoj poziciji pozivanja, već je i on sam pozvan. Na kraju, mesijanizam natpisa, koji ulazak svih naroda u sinagogu odlaže za budućnost, jeste svest o tome da treba vremena za to da svi dođu do vrata sinagoge: da je gostoprimstvo

ogroman trud, znojenje, jedna iskonska teškoća. Tako sinagoga ostvaruje program pisma koje će doći: ona je pismom stvorila Jevreja kao usmerenost prema onome što je više-od-Jevreja, kao ukrštavanje pojedinačnog i univerzalnog, kao zahtev za oslobađanjem od vavilonskog greha. Iz te perspektive gledano natpis sinagoge nije pogrešna ili sekundarna zamena jedne želje. Kako Liotar piše: kada pri bolovima zuba stisnem svoju šaku, taj akt ulaganja iz aspekta libidinalnog kretanja nije zamenjivanje, već premeštanje.⁵⁰ I na sinagogi se želja kreće tamo-amo, želja za Drugim, a ta želja ne može da bude zadovoljena, ona mora da se ponavlja do beskonačnosti.

Kuća Univerzalnog skoro najjasnije ukazuje na napetost univerzalnog i partikularnog. Ono Univerzalno se, sa jedne strane, čini nemogućim, jer se ono može pojaviti samo unutar partikularnih okolnosti, na ravni posebnog jezika i posebnog vremena. Sa druge strane, ono Univerzalno je nužno, jer već time što smo izgovorili teškoću posredovanja između partikularnih entiteta, mi smo već prevazišli granice partikularnog i postavili smo se u univerzalnu perspektivu partikularnog *kao takvog*. Zatim, ono Univerzalno je nužno i zbog toga što i njegovo poricanje, ili ukazivanje na njegove granice može da se dogodi jedino ukoliko se uzimaju u obzir i izvesni univerzalni momenti. Zar nije jedina mogućnost da ostanemo unutar dileme partikularnog

i Univerzalnog? Natpis poziva kao Jevrej, a time vrši nasilje nad Drugim, ili natpis poziva kao ne-Jevrej, a onda vrši nasilje nad samim sobom. Onda natpis uzalud čuva tragove jedne nemoguće budućnosti... Zar se ne može zaobići izbor između partikularnog i Univerzalnog (tako što je u poslednjem slučaju moguć samo „ne-jevrejski Jevrej”)? Ali zapravo ni sam Jevrej se ne nalazi u kući Univerzalnog: kuća će *postati* dom molitve za sve narode. Kao da bi i sam natpis bio dokaz za to da sinagoga *još nije* mesto Univerzalnog. Prema tome, ni sam Jevrej još nije unutra.

Greška hegelijanskog čitanja nije u tome što isključuje Jevreja, već u tome što jedino njega isključuje. Kuća Univerzalnog je možda mnogo više prostor s onu stranu identiteta u kojem se isključivanje odnosi jedino na one koji ne žele da takav prostor postoji. Ne isključuje se Drugi, već se isključuje svaki sadržinski ipseitet. Svrha nije u tome da se omogući deklaracija „ja jesam Jevrej”/”ja nisam Jevrej”, već je upravo u tome da se prevaziđe dvojnost afirmacije i negacije. Onaj koji ovde ulazi, nije ni Jevrej, ni ne-Jevrej. Nije ni obrezan, nije ni ne-obrezan. On je s onu stranu prljavštine i čistoće. Kuća Univerzalnog je samo delimično vezana za pitanje identiteta koji će doći. Reč je o prostoru koji nije usmeren prema zadovoljavanju želje za identitetom (a inače, „možda će više biti Jevrej, možda će biti ne-Jevrej”). U pitanju je mogućnost prostora koji

50 Lyotard, Jean-François: La dent, la paume. In: *Des dispositifs pulsionnels*, Paris, Union générale d'édition. p.95.

se na ambivalentan način odnosi prema svakom narodu i prema svakom samoidentitetu. Kuća isključuje identitet kao sadržaj, ali ga hoće kao formu. On ga pušta unutra i isključuje ga istovremeno. To je univerzalna misao onoga „možeš da zauzimaš bilo koji identitet spram drugog, šta god želis, on uvek mora da zavisi samo od tebe”, koja ima u vidu konstitutivnu ulogu drugog kao takvog. To Univerzalno se manifestuje u jednom performativnom aktu, ono po svojoj prirodi pripada sadašnjosti. Već time što se pojavljuje njegova mogućnost – već time nastaje stvarnost njegove perspektive. [A može da se ispostavi da je natpis sinagoge bliži sadašnjoj afirmaciji, nego što smo mislili. Tekstualna *scordatura*, nepošten ili jednostavno pogrešan prevod zarad retoričke snage. Naše protivrečnosti proističu iz same stvari. Kako smo mogli da *prevodimo* dobro, u najstrožijem smislu te reči – kao adekvatni tehničar mesijanizma?] Prema tome, različiti svetovi ne ulaze u Univerzalno, već se Univerzalno ostvaruju u svetovima. „Ono je stvoreno u jednom svetu, ono zaista postoji i za druge svetove, a virtualno za sve svetove” – piše Badju.⁵¹ Ono istinito otvara svet prema horizontu onoga što prevazilazi svet (*sur-monde*), koji je istovremeno i svet koji će doći (*monde-à-venir*).⁵² To sa jedne strane znači da Univerzalno nastaje u jednom određenom svetu, u određenim

okolnostima. Tako npr. i jedna zgrada unutar sveta može da nosi tragove tog istorijskog nastanka. Nema nepremostive suprotnosti između Univerzalnog i partikularnog, jer i jedan specifičan narod (jevrejski) može da bude doprinos za razvoj Univerzalnog. Greška je kada se na osnovu pozivanja na daljinu između pojedinih i svetova ono Univerzalno smatra nemogućim, budući da je uslov mogućnosti Univerzalnog da ono bude s onu stranu određenih svetova. Ono Univerzalno je, dakle, istovremeno vezano za sadašnjost kao performativni akt i za budućnost kao ostvarivanje u ostalim svetovima. Novi Sad = novo ostvarivanje. Univerzalno se može uspostaviti združeno sa takvim singularnostima, koje su uvek više od puke singularnosti; one su zapravo mogućnosti ukrštanja sa Univerzalnim. Razlika se pokazuje u istorijskim putevima (pustinja ili nešto drugo) kojima se može doći do stvarnosti Univerzalnog u pojedinim svetovima. I tek onda. Ako se ipak držimo toga da Univerzalno opišemo kao mesto gde svetovi ulaze (uprkos nužnom anatopizmu „mesta” Univerzalnog), onda možemo reći da na zgradi, koja prevazilazi svetove, ima više ulaza. Kao i na Kafkinim zgradama: ima bezbroj ulaza, a na kraju krajeva nije bitno gde ulazimo.⁵³ Ne možemo znati koliko ulaza ima, a čak ni to koji ulaz će biti upotrebljen. Možda sedenje na klupama blizu sinagoge

51 Badiou, Alain: *Second manifeste pour la philosophie*. Ouvertures, Fayard, 2009. p. 29.

52 Ibidem. p. 33. Upor.: Džudit Batler: „...tvdrnja o univerzalnosti može biti proleptična i performativna, prizivajući stvarnost koja još uvijek ne postoji...” Butler, Judith: *Rodne nevolje*. Plima, Ulcinj, 2007. p. 18.

53 Deleuze, Gilles – Guattari, Félix: *Kafka. Pour littérature mineure*. Minuit, Paris, 1975. p. 7.

pruža mogućnost da se pokazuju izvanredne mogućnosti kojih grad još nije svestan, možda nešto drugo. Takvo mesto je virtuelno otvoreno za svaki svet. Verovatno će neki doći kasnije – brzina dolazaka se ne može predvideti. Nije izvesno da li će oni koji se tamo šetaju odmah ući („O ne, Natali, danas u tri idem da pijem čaj sa nekim...”), a ni to da nikada neće napustiti zgradu, nakon toga što su već jednom bili unutra. Oni koji su već unutra moraju da budu verni Univerzalnom.

Novosadska sinagoga je mesto koje je mogućnost Univerzalnog. Natpis koji se može pronaći na nekoliko

od srednjoevropskih sinagogi, možda je dokumentacija puta kojim jedna želja napreduje prema Univerzalnom. Pre nego što bi se zaista ostvarilo da svi uđu u svet bez sveta, bićemo svedoci neviđene gužve. Jezici se mešaju (...quoiittvandoslojeonjetujetztmessietrue...), masa uzbuđeno hoda unutra, svako kroz svoj ulaz. Nestrpljivo čekaju na trenutak ulaženja koji je lišen trenutka...

Čovek sa ulice 1: Svi jezici zajedno!

Čovek sa ulice 2: I ko zna, šta nas još čeka unutra....

Prevela sa mađarskog:
Teodóra Drozdik-Popović

Tekst je deo studije koja je realizovana uz podršku Ministarstva nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije prema Ugovoru o realizaciji i finansiranju naučnoistraživačkog rada. Originalni tekst na mađarskom jeziku objavljen je u časopisu: Losoncz Márk (2011). „A felirat és az eljövendő Egyetem”. Múlt és Jövő – Past and Future 23 (1): 90–107. i u knjizi: Losoncz Márk (2013). A felirat és az eljövendő Egyetem. In: Vakító gépezetek – Filozófiai írások. Novi Sad: Forum Könyvkiadó, 7-53.

UPUTSTVO AUTORIMA

1. Redakcija prihvata originalne i pregledne naučne članke koji nisu prethodno objavljivi, niti se nalaze u proceduri razmatranja u drugom časopisu u delovima ili celini. Časopis objavljuje i prikaze knjiga, osvrtne i komentare od stručnog i naučnog interesa.
2. Radove pripremiti u Word formatu (.doc ili .docx), font Times New Roman, obima oko 30.000 karaktera, (od 4.000 do 9.000 reči). Veličinu fonta podesiti na 11, a prored podesiti na „dvostruko“ (Line spacing: Double).
3. Uz rad dostaviti rezime sa ključnim rečima i naslovom rada u dve verzije: na srpskom i engleskom jeziku.
4. Navesti naziv i mesto institucije u kojoj autor radi, e-mail adresu i godinu rođenja.
5. Redakcija prihvata radove na srpskom (uključujući hrvatski, bosanski i crnogorski jezik) i engleskom jeziku.
6. Strana imena pisati u originalu ili transkribovati na srpski jezik, a pri prvom navođenju u zagradi staviti ime u originalu.
7. Navođenje literature u tekstu po APA sistemu: na kraju citata otvoriti zagradu i u njoj upisati prezime autora, godinu izdanja i broj strane.
8. Literatura na kraju teksta: abecednim redom navesti sve citirane bibliografske jedinice.
9. Knjige se navode sledećim redom: prezime autora, ime autora, godina izdanja, naslov knjige kurzivom, mesto izdanja, naziv izdavača.
10. 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.
11. Članak u časopisu se navodi sledećim redom: prezime autora, ime autora, godina izdanja, naslov članka, naslov časopisa kurzivom, godište, broj i broj prve i poslednje strane na kojima je članak objavljen.
12. Rukopisi prolaze kroz proceduru nezavisnih i anonimnih akademskih recenzija. Radove slati u elektronskoj formi na e-mail: religijaitolerancija@gmail.com

CIP - Каталогизација у публикацији
Библиотеке Матице српске, Нови Сад

316

RELIGIJA i tolerancija : časopis Centra za empirijska istraživanja religije = Religion and Tolerance : journal of the Center for Empirical Researches on Religion / glavni i odgovorni urednik Zorica Kuburić. - 2004, br. 1 (jan./jun)- . - Novi Sad : CEIR ; Beograd : Institut društvenih nauka, 2004- . - 24 cm

Dostupno i na: <http://www.ceir.co.rs/ojs/index.php/religija/index>. - Dva puta godišnje. - Pokrenut kao zbornik 2002. god. - Tekst na srp. i engl. jeziku. - Drugo izdanje na drugom medijumu: Religija & tolerancija (Online) = ISSN 1821-3545

ISSN 1451-8759 = Religija i tolerancija

COBISS.SR-ID 195247879

SADRŽAJ / CONTENTS

ISTRAŽIVANJA / RESEARCHES

Danijela Gavrilović . RELIGIOSITY AND CULTURAL PRACTICES IN SERBIA	007
Nonka Bogomilova . ETHICAL STANDARDS OF RELIGION IN THE LIGHT OF GLOBAL CRISIS (Consumerism, Ecology, Conflicts).....	021
Zlatiborka Popov Momčinović . RELIGION(S) AND IDENTITY POLITICS IN BOSNIA AND HERZEGOVINA.....	035
Tibor Tonhaizer . REFORMATION MINISTER'S NEO-PROTESTANT MISSION IN VOJVODINA IN THE 19 TH CENTURY	055
Сергеј Викторович Трофимов и Мирко Благојевић . ИЗМЕЂУ СЛОБОДЕ САЈБЕР ПРОСТОРА И ЗАХТЕВА ЦРКВЕ: ПРИМЕРИ ИЗ НЕКИХ ЕВРОПСКИХ ДРУШТАВА	065
Маријана Максимовић . УТИЦАЈ РЕЛИГИЈЕ НА ДРУШТВЕНО-ЕКОНОМСКИ РАЗВОЈ: РЕЛИГИОЗНА УВЕРЕЊА И ТРЖИШНА ЕКОНОМИЈА.....	075
Nikola Perišić i Petar Čolić . POZICIJA I ODNOS PREMA RELIGIJI U KAMPANJI ZA PREDSEDNIČKE IZBORE U CRNOJ GORI 2023. GODINE	089
Бождар Павловић . АНГАЖОВАНОСТ СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ ТОКОМ ГОДИНЕ КУЛМИНАЦИЈЕ „МИГРАНТСКЕ КРИЗЕ (2015)“ – ПРИЛОГ ПРОУЧАВАЊУ (2015-2016)	101
Стефан Антић . МОЖЕ ЛИ РЕЛИГИЈА БИТИ УЗРОК СУКОБА?	123
Milica Stojanović . ULOGA ŽENE U DAOIZMU	137
Ведран Голијанин . КЊИГА МЕНЦИЈЕВА У ИНТЕРПРЕТАЦИЈИ ЏЕЈМСА ЛЕГА.....	147

PRIKAZI I OSVRTI / REVIEWS

Ђуро Ђушњић. PRIKAZ KNJIGE: ODSUTNI BOG - VARIJACIJE POSTAVKE O POSVJETOVLJENJU (Dražen Pavlica, Odsutni Bog, 2016)	163
Dražen Pavlica . AUTOREFLEKSIJE SA VREMENSKOG ODSTOJANJA.....	167
Miroslav Aleksić . O LJUBAVI, SPOZNAJI I DŽAMIJI KOJA GOVORI (Amra Halilović, Na krilima feniksa, 2024).....	171

PREVODI / TRANSLATIONS

Márk Losonczi . NATPIS I UNIVERZALNO KOJE ĆE DOĆI (prevela sa mađarskog: Teodóra Drozdik-Popović)	177
---	-----

