

30

Зборник Етнографског института САНУ

Религија,
религиозност
и савремена
култура



ЕТНОГРАФСКИ
ИНСТИТУТ САНУ

Религија, религиозност и савремена култура
Од мистичног до (и)рационалног и *vice versa*

ISBN 978-86-7587-074-6

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA

Collection of Papers, Volume 30

Religion, Religiosity and Contemporary Culture From Mystical to (I)rational and *vice versa*

Editor in chief
Dragana Radojčić

Editor
Aleksandra Pavićević

International editorial board
Radost Ivanova, Elephterios Alexakis, Jana Pospíšilová, Karl Kaser, Gabriela Kiliánová,
Milica Bakić-Hayden, Ingrid Slavec-Gradišnik, Marina Martynova, Fernando Diego Del
Vecchio, Kjell Magnusson, Tatiana Podolinska, Peter Finke

Editorial board
Gojko Subotić, Sofija Miloradović, Jelena Čvorović, Srđan Radović, Aleksandra
Pavićević, Lada Stevanović, Ildiko Erdei, Jelena Jovanović

The reviewers
Mirko Blagojević, Danijel Sinani, Đorđina Trubarac-Matić, Lada Stevanović, Gordana
Blagojević, Goran Pavel Šantek, Dušan Ivanić, Vesna Peno

Secretary
Marija Đokić

The Content of the publication was accepted at the meeting of the Editorial board of the
Institute of Ethnography SASA, June 9th 2014.

BELGRADE 2014.

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ

Зборник 30

Религија, религиозност и савремена култура Од мистичног до (и)рационалног и *vice versa*

Главни и одговорни уредник

Драгана Радојичић

Уредник

Александра Павићевић

Међународни уређивачки одбор

Радост Иванова, Елефтериос Алексакис, Јана Поспишилова, Карл Касер, Габриела Килианова, Милица Бакић-Хејден, Ингрид Славец-Градишник, Марина Мартинова, Фернандо Диего Дел Векио, Шел Магнусон, Тагиана Подолинска, Петер Финке

Уређивачки одбор

Гојко Суботић, Софија Милорадовић, Јелена Чворовић, Срђан Радовић, Александра Павићевић, Лада Стевановић, Илдико Ердеи, Јелена Јовановић

Рецензентски тим

Мирко Благојевић, Данијел Синани, Ђорђина Трубарац-Матић, Лада Стевановић, Гордана Благојевић, Горан Павел Шантек, Душан Иванић, Весна Пено

Секретар уредништва

Марија Ђокић

Садржај Зборника бр. 30 усвојен је на седници Редакције Етнографског института САНУ одржаној 9. јуна 2014. године

БЕОГРАД 2014.

Издавач
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез Михаилова 36/IV, Београд, тел. 011-2636-804
eisanu@sanu.ac.rs
www.etno-institut.rs

Рецензенти
Др Мирко Благојевић, виши научни сарадник
Проф. др Данијел Синани

Лектор
Софија Милорадовић

Превод
Ђурђина Шијаковић
аутори текстова

*Дизајн корица и
техничка припрема*
Атеље, Београд

Штампа
Чигоја Београд

Тираж
500 примерака

Радови сарадника ЕИ САНУ у овом Зборнику су са
пројекта: 177028, који у целини финансира
Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије

Штампање публикације финансирано је из средстава
Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије

Садржај Summary

Реч уреднице / Editorial

- Александра Павићевић, *Религија, религиозност и савремена култура. Од мистичног до (и)рационалног и vice versa* 7
Aleksandra Pavićević, *Religion, Religiosity and Contemporary Culture. From Mystical to (I)rational and vice versa* 12

Религија на Балкану: Између секуларизације и нових / старих културних пракси / Religion in the Balkans: Between Secularization and new / old Cultural Praxes

- Милица Бакић Хејден, *Религија и религијски ауторитет у доба секуларизма и глобализације – неке импликације за Балкан* 19
Milica Bakić-Hayden, *Religion and Religious Authority in the Age of Secularism and Globalization: Some Implications for the Balkans* 36
- Александра Павићевић, Ивица Тодоровић, *Религија, идентитет и културне промене. Српско друштво на почетку трећег миленијума* 39
Aleksandra Pavićević, Ivica Todorović, *Religion, Identity and Cultural Changes. Serbian Society at the Beginning of Third Millennium* 56
- Goran Pavel Šantek, *Postati novi čovjek. Sakralna reidentifikacija na Neokatekumenskome putu* 57
Goran Pavel Šantek, *Becoming a New Man. Sacral Reidentification on the Neocatechumenal Way* 72
- Михаило Смиљанић, *Утицај верске наставе на живот и ставове ученика – резултати анкете спроведене у београдским школама* 73
Mihailo Smiljanić, *Influence of Catechism on Life and Attitudes of Schoolchildren: Results of Inquiry Conducted in Belgrade Schools* 84

Религија, уметност и свакодневица / Religion, Art and Everyday Life

- Тодор Митровић, *Хипервизантијски парадокс: Зашто је могуће / потребно говорити о стилу савременог црквеног сликарства у Србији?* 87
Todor Mitrović, *Hyperbyzantine Paradox: Is it Possible / Useful to Analyze the Stylistic Aspects of Contemporary Serbian Church Painting?* 103

Katerina Seraidari, <i>Materiality and Modernity in Greek Religious Discourses and Practices: from Bodies to Icons</i>	105
Катерина Сераидари, <i>Материјалност и модерност у религијском говору и праксама у Грчкој: од тела до икона</i>	114
Милеса Стефановић-Бановић, <i>Употреба предмета са хришћанском симболиком у свакодневном животу у Србији</i>	115
Milesa Stefanović-Banović, <i>The Usage of Objects with Christian Symbolic in Everyday Life in Serbia</i>	125

Историјски и савремени облици конфесионалних идентитетских пракси / Historical and Contemporary Forms of Confessional Identity Praxes

Драгана Радојичић, <i>Верски, друштвени и културни аспекти руских миграција у Боку Которску. Руско гробље и духовно заједништво</i>	129
Dragana Radojičić, <i>Confessional, Social and Cultural Aspects of Russian Migrations in Boka Kotorska. The Russian Cemetery and the Spiritual Union</i>	141
Istvan Povedak, <i>Invisible Borders. Christian-Neopagan Syncretism in Hungary</i>	143
Иштван Поведак, <i>Невидљиве границе. Хришћанско-неопагански синкретизам у Мађарској</i>	156

Излет у хришћанску антропологију / Excursion to Christian Anthropology

Звездана Остојић: <i>Прилози за хришћанску антропологију. Владика Николај Велимировић</i>	159
Zvezdana Ostojić, <i>Contributions for Christian Anthropology. Bishop Nikolaj Velimirović</i>	171

Религија, књижевност и фолклор / Religion, Literature, Folklor

Милина Ивановић Баришић, <i>Празнично честитање – од религијског контекста до секуларног обичаја</i>	175
Milina Ivanović Barišić, <i>Holiday Greetings – From Religious Context to Secular Custom</i>	185
Нина Аксић, <i>Звоно као фолклорни мотив у поезији српских песника друге половине XIX и прве половине XX века</i>	187
Nina Aksić, <i>The Bell as a Folklore Motive in Serbian Poetry of the Late 19th and Early 20th Century</i>	199
Ђурђина Шијаковић, <i>'Εἰς ὄρος! Планина и менадизам у Еурипидовим Βακχαма</i>	201
Đurđina Šijaković, <i>'Εἰς ὄρος! Mountain and Maenadism in Euripides' Bacchae</i>	216

Александра Павићевић

Религија, религиозност и савремена култура Од мистичног до (и)рационалног и *vice versa*

Религија у животу савремене цивилизације, на почетку трећег миленијума, несумњиво има веома значајну улогу – далеко значајнију него што је то донедавно било очекивано. Било да је реч о утицају религијских институција на актуелне политичке токове, или о последицама које религијска уверења имају на креирање нових / старих система вредности, било да имамо на уму колективне или индивидуалне идентитетске праксе обојене различитим верским схватањима, или да говоримо о нарастајућим проблемима остварења и одржања принципа секуларности унутар модерних држава, феномен *повратка религије* отворио је низ питања и дилема везаних за идеолошке и духовне темеље савременог света.

Једно од тих питања свакако је везано за природу нове религиозности, питање на које ни данас не можемо дати јединствен и недвосмислен одговор, упркос чињеници да су му током последњих неколико деценија биле посвећене многобројне научне студије. Повратак религији се у различитим деловима света различито манифестовао, рефлектујући локалне историјске, друштвене и културне специфичности, као и вредносни вакуум, посебно изражен у бившим комунистичким земљама. Свакако, покушај разумевања нових / старих религијских форми налагало је дубинску анализу њихових извора, садржине, значења и домета.

Проучавања религије у Србији су током последње две до три деценије пратила у сваком погледу узлазни тренд. Спознаја религије као културно и друштвено релевантног феномена и отварање ка теоријским, методолошким и тематским иновацијама условили су стварање и развој многих антрополошких, социолошких, политиколошких и других истраживачких платформи, усмерених ка различитим аспектима религијског испољавања.

Може се рећи да је досадашњим проучавањима формиран одређени теоријски и методолошки корпус студија религије и религиозности савременог друштва Србије, који је заснован на уочавању и интерпретацији кључних карактеристика феномена и који представља солидну основу за даља проучавања. Основне елементе тог корпуса представља, на првом месту, одређење историјско-

културолошког контекста у коме је дошло до ревитализације религијских погледа на свет. Вишедеценијска владавина атеизма, као државне идеологије заправо је прекинула спонтане процесе секуларизације, карактеристичне за читав *модерни* свет, а посебно за онај његов део који називамо евро-америчком цивилизацијом. Због тога би се повратак религије у бившим комунистичким државама пре могао одредити као процес деатеизације него десекуларизације, јер је он суштински почивао на негирању вредности атеистичке идеологије. У тој ситуацији је десекуларизација била само успутна (што не значи и неважна) последица постатеистичког стања друштва и културе. Други важан елемент овог процеса, који је такође у вези са специфичним историјским и културним контекстом, тиче се повезаности етничких и конфесионалних идентитета становништва бивше СФРЈ. Ова повезаност је на посебан начин обојила нове / старе облике религијског припадања, стављајући често акценат управо на његове историјске, а не на есхатолошке аспекте. Изједначавање верског и националног припадања условило је, с једне стране, интензивну политизацију религије и религијских установа, док је, с друге стране, било знак слабости верских институција и поодмаклог процеса њихове унутрашње секуларизације. Отворено или прећутно пристајући на политичке манипулације верским дискурсима, а зарад потврђивања и проширивања поново освојеног јавног простора, традиционалне религијске институције су извршиле маргинализацију својих „правих“ верника, као и својих темељних догми. Ово је, у сарадњи са глобалним трендовима плурализације, фрагментације и меркантилизације друштва, изнедрило трећу важну карактеристику процеса повратка религији, а то је бујање разноврсних и многобројних облика религијских уверења и пракси, као и њихових хибридних форми – од народних, фолклорних, паганских, мистичних, езотеричних приступа и схватања до оних које своје утемељење налазе у учењима цркава и верских заједница.

Међутим, треба истаћи и то да културно-историјски контекст ревитализације религије (код нас) није утицао само на разноврсност религијских појава и стварање различитих типова религиозности. Он је, готово са подједнаком снагом, обликовао и интерпретације овог феномена у научним и другим јавним дискурсима. Интелектуално наслеђе времена у коме је религија имала као подразумевану вредност негативан предзнак је у комбинацији са доминантним позитивистичким духом модерне науке, често лишавало (а и данас то чини) истраживаче могућности да сагледају оне мање опипљиве димензије религијског искуства постмодерног човека. Тако, на пример, *традиционалне* (и још увек актуелне) антрополошке дихотомије сврставају појмове ирационалног и мистичног са исте стране бинарног односа, супротстављајући им појмове рационалног, секуларног, профаног. Међутим, велико је питање да ли овако постављене дихотимије одсликавају реалност религиозног човека.

Индивидуално духовно трагање, које је у једном свом значајном сегменту и мистично, представља и данас извориште колективних религијских покрета и феномена. Сложеност потоњих у савременом свету заправо непрестано

сугерише нужност једног новог или поновног, квалитативног преиспитивања тог *унутрашњег*, индивидуалног религијског искуства. Да ли је и на који начин човек данашњице религиозан и да ли се и по чему разликује његово религијско и мистично искуство од истог искуства човека премодерног друштва? Да ли његова религиозност припада сфери рационалног, креативног и конструктивног односа према стварности, или она произилази из растуће ирационалности, односно, из затомљених, потиснутих и непроживљених осећања страха и неизвесности? Да ли је мистично искуство савременог човека ограничено на мале сегменте његове стварности, или се оно, као у минулим премодерним контекстима, односи на целину живота схваћеног као непрестано смењивање и прожимање *овостраног* и *оностраног*? Да ли савремени човек „бежи“ у религију услед унутрашњих принуда изазваних празноверицама и магијским односом према чињењу и нечињењу, или његов однос према мистичном почива на чврстој вери која *тајну* претвара у знање?

Ова питања већ сугеришу да би се као основне дистинктивне карактеристике у означавању различитих облика *религиозности* са којима се данас сусрећемо могле издвојити вера и њени домети – вера као стање путем кога *мистично* искуство постаје рационалан и оперативан садржај, којим су испуњени и обојени сви сегменти људског живота. Може се претпоставити да бисмо, следећи овај правац дошли до закључка о веома малом броју религиозних људи данас. Међутим, стварност није тако једноставна и једнозначна. Као што смо већ више пута нагласили, религиозност данас укључује широк и динамичан дијапазон појава, односа, мишљења и понашања, што смо и покушали да сугеришемо већ и насловом зборника текстова који читалац има пред собом. Зборник представља покушај да се продубе и прошире перспективе научних сагледавања феномена религије и религиозности у савременом друштву, као и да се читалачкој публици представе неки мање познати феномени из области савремених религијских испољавања.

Први део зборника доноси текстове који преиспитују темељне појмове и појаве везане за однос религије и савремене културе. Тако, Милица Бакић Хејден, ауторка првог текста, нуди широку теоријску и искуствену платформу за посматрање различитих феномена везаних за ову тему. Однос религије и секуларизације, модерног и секуларног друштва, ревитализације религије и глобализације итд. неопходно је посматрати преко релационог, а не супротстављајућег приступа. Ово се испоставља као драгоцен методолошка сугестија и у проучавању и тумачењу религије у посткомунистичким земљама Балкана, у којима се она, као што је познато, јавља као једно од кључних идентитетских обележја. На овај прилог се надовезује текст чији су аутори, А. Павићевић и И. Тодоровић, најпре настојали да укажу на чињеницу глобалне идентитетске упитаности савременог човека, а затим и на однос између политичких, друштвених и културних промена и идентитетских пракси становништва Србије. Следи текст хрватског антрополога Горана Шантека, који доноси својеврсну студију случаја, отварајући читаоцу драгоцен увид у

унутрашња својства индивидуалног религијског искуства – својства која сведоче о религији као делатном културном принципу, који омогућава „преобликовање концепције о властитој особности“. Аутор Михаило Смиљанић, у последњем тексту првог дела зборника проблематизује нека питања везана за изазове верске наставе и њеног реалног утицаја на живот и ставове ученика.

У историји православне цркве религијска уметност је одувек представља важан део како литургијског тако и свакодневног живота верника. Стога не чуди што је и ревитализација религије, али и друштвене улоге Православне цркве у Србији, била праћена повећаним интересовањем управо за уметничке и то преваходно ликовне и музичке садржаје, који се налазе у служби целовитог литургијског доживљаја. Но, као и у другим сегментима религијских пракси, и овде је дошло до умножавања облика и приступа уметничког изражавања православног учења. О једном таквом процесу – процесу обнове црквеног сликарства концентрисаног око појма „византинизма“, те о његовим различитим уметничким тумачењима, говори текст академског сликара Тодора Митровића. У наставку овог сегмента зборника следи студија Катерине Сераидари, грчке антрополошкиње, која говори о значају разумевања религијских традиција у тумачењу њихових савремених, популарних и, на први поглед, тривијалних испољавања. Текст Милесе Стефановић Бановић наставља у сличном духу, доносећи резултате истраживања употребе религијских реквизита у свакодневном животу грађана Србије.

И у следећој тематској целини аутори указују на значај историјских аспеката религијских традиција у обликовању њихових савремених образаца, при чему је овде акценат на идентитетским праксама које се заснивају на избору одређених религијских, етничких и културних симболичких елемената. Тако се путем текста Драгане Радојичић читалац упознаје са историјском позадином савремених емиграција руског становништва у Боку Которску, као и са начином успостављања специфичног односа два народа – односа који ауторка назива *духовно заједништво*. Ова релација представља важну културну стратегију адаптације савремених руских миграната. Иштван Поведак, мађарски антрополог, доноси занимљиву студију о синкретизму хришћанских и неопаганских религијских веровања и пракси у Мађарској. Ову појаву он тумачи као последицу религијског плурализма и слободе изражавања, који су довели до својерсног растакања институционалних облика религиозности.

У садржају зборника читалац ће се сусрести и са кратким *излетом* у област теолошке антропологије, у коме ауторка Звездана Остојић износи основе православног тумачења човека, на основу анализе одабраних сегмената богатог филозофског и теолошког опуса владике Николаја Велимировића.

Последње поглавље зборника доноси увиде у одређене сегменте фолклора, књижевности и популарне културе, који су посредно или непосредно везани за религију. Милина Ивановић Баришић у тексту о празничним честиткама показује развој обичаја честитања у односу на процес промена у прослављању одређених празника. Прилог Нине Аксић указује на потребу за поновним

ишчитавањем неких књижевних праваца и дела, јер она несумњиво сведоче о духовним принципима епохе у којима су настала. Тако и античка трагедија сведочи о грчкој култној пракси, о чему, путем анализе менадских обреда и њихових савремених реконструкција и тумачења, пише ауторка последњег текста у зборнику – Ђурђина Шијаковић.

Ова публикација настала је као резултат рада истраживача на пројекту Етнографског института САНУ: *Стратегије идентитета: савремена култура и религиозност*. Но, као што смо то већ показали, међу ауторима се налазе и истраживачи из других академских средина и дисциплина. Њихови прилози сведоче о томе да су место и улога религије и религиозности у различитим савременим друштвима препознате као важне, а понегде и као кључне културне стратегије. Са друге стране, сматрали смо да ће њихова разматрања, заједно са прилозима истраживача ангажованих на пројекту, допринети разноврсности тема и приступа у проучавању феномена религије, те да ћемо као резултат заједничког промишљања добити једну занимљиву, актуелну и инспиративну тематску монографију. На читаоцима је да процене колико смо у томе успели.

Aleksandra Pavićević

Religion, Religiosity and Contemporary Culture From Mystical to (I)rational and *vice versa*

At the beginning of the third millennium, religion, it is doubtless, plays a very significant role in the life of contemporary civilization – far more important than what was until recently expected. Whether the topic is the influence that religious institutions have on actual political streams, or it is the consequences of religious convictions on creating new/old systems of value; whether we have on mind collective or individual identity praxes coloured diverse religious insights, or we talk about growing problems of effectuation and maintenance of the principle of secularization within modern states, the phenomenon of the revival of religion unfolded a series of questions and dilemmas related to ideological and spiritual foundations of contemporary world.

One of those questions surely is related to the nature of the new religiosity: a question to which even today we are not able to offer a sole and unambiguous answer, in spite of numerous academic studies dedicated to this issue over last few decades. Religious revival has differently manifested itself in different parts of the globe, reflecting local historical, social and cultural specificities, as well as a values vacuum, especially conspicuous in ex communistic countries. Anyhow, an attempt to understand new/old religious forms dictated a thorough analysis of their sources, contents, meanings, and ranges.

Studies of religion in Serbia have, over last two to three decades, acted in accordance with upward trend. Cognition of religion as culturally and socially relevant phenomenon and overture toward theoretical, methodological and thematic innovations caused creation and development of abundant anthropological, sociological, politicological and other research platforms, directed to various aspects of religious exposure.

It can be said that a certain theoretical and methodological corpus of papers on religion and religiosity in contemporary society of Serbia had been formed by so-far studies, a corpus that is based on notice and interpretation of the fundamental characteristics of phenomenon and that stands for a solid basis for further research. Primary elements of that corpus are defined by determination of historical and cultural context in which a revitalization of religious worldviews happened. Decades-long governance of atheism as a state ideology actually disrupted spontaneous processes of secularization, typical for the whole modern world, particularly for that part which we name Euro-American civilization. Therefore, the comeback of religion in ex communistic countries could be defined as a process of de-atheization rather than de-secularization, for it had its strongpoint in negating the values of atheistic ideology. In these circumstances, de-secularization was a desultory (which does not

mean unimportant) consequence of the post-atheistic state of society and culture. Another significant element of this process, also related to the specific historical and cultural context, pertains to interconnection of ethnic and confessional identities of the population of the ex SFR Yugoslavia. This interconnection has coloured new/old forms of religious behaviour in a special way, often stressing its historical, not eschatological aspects. Equation of religious and national affiliation has conditioned, on one hand, intensive politicization of religion and religious institutions, while being a sign of weakness of religious institutions and of advanced process of their inner secularization on the other. Explicitly or implicitly consenting to political manipulations of religious discourses, for the sake of confirmation and expansion of re-seized public space, traditional religious institutions carried out the marginalization of their “true” believers, as well as of their fundamental dogmas. Together with global trends of pluralization, fragmentation and mercantilization of society, this gave birth to a third important characteristic of the process of comeback to religion, and that is proliferation of various and numerous religious attitudes and praxes, as well as of their hybrid forms – from popular, folkloristic, pagan, mystical, esoteric approaches and insights, to those which find their basis in teachings of churches and of religious communities.

Nevertheless, it should be stressed that cultural and historical context of revitalization of religion (in our case) didn’t affect only the diversity of religious phenomena and creating different types of religiosity. Almost with equal strength, it also shaped interpretations of this phenomenon in scientific and other public discourses. Intellectual heritage of the epoch in which religion had default negative sign has, together with dominant positivistic spirit of modern science, often deprived researchers (still it does) of a possibility to perceive those less tangible dimensions of religious experience of post/modern man. In such a manner, for example, traditional (and still current) anthropological dichotomies classify concepts of irrational and mystic on the same side of binary relation, as opposed to concepts of rational, secular, profane. However, the question is if thus situated dichotomies reflect the reality of religious man?

Individual spiritual quest, mystic in its one important segment, represents a source of collective religious movements and phenomena up to present-day. The complexity of the latter ones in modern world in fact continuously suggests the necessity of a new or repeat qualitative review of the inner, individual religious experience. Is man religious nowadays, and, if so, in which manner? Does his religious and mystical experience differ from the same experience of the man of pre-modern society, and, if so, how? Does his religiosity belong to the sphere of rational, creative, and constructive relation towards reality, or it stems from increasing irrationality, i.e. from suppressed, repressed and deserted feelings of fear and uncertainty? Is mystical experience of contemporary man limited on small segments of his reality or it is related, like in past pre-modern contexts, to the whole of life, grasped as permanent rotation and intertwining of immanent and transcendent? Does contemporary man “escapes” into religion due to inner compulsions triggered by superstitions and magical relation

towards acting and non-acting, or his relation towards mystic is placed in firm faith, which mystery transforms into knowledge?

These questions already suggest that faith and its ranges could be basic distinctive characteristics in denoting different forms of religiosity with which we encounter today – faith as a state through which mystical experience becomes rational and operative content that fills all the segments of human life. We can assume that following this direction would probably lead us to a conclusion related to a very small number of religious people today. Nonetheless, reality is not that simple or unambiguous. As it was stressed several times, religiosity today includes broad and dynamic plan range of phenomena, relations, beliefs and behaviours, a fact that we tried to suggest already with the title of the collection of papers that the reader has before him. The collection represents an effort to deepen and broaden perspectives of academic overviews of phenomenon of religion and religiosity in contemporary society, as well as an effort to represent some less known phenomena from the area of contemporary religious manifestations to the readership.

First part of the collection brings papers which question basic notions and phenomena referring to the relationship of religion and contemporary culture. The author of the first paper Milica Bakić-Hayden thus offers a wide theoretical and experiential platform for observing various phenomena related to this topic. Relationship of religion and secularization, modern and secular society, of revitalization of religion and globalization... is necessary to observe through relational, not through opposing approach. This turns out to be a valuable methodological suggestion in survey and interpretation of religion in post-communistic Balkan countries in which it appears to be one of the key characteristics of identity, as it is already known. This contribution is followed by a paper whose authors A. Pavićević and I. Todorović endeavored to point out primarily the fact of global identity questioning of contemporary man, and also the relationship between political, social and cultural changes and identity praxes of population of Serbia. Third paper of Croatian anthropologist Goran Šantek brings a case study sui generis, unwrapping a precious insight into inner features of individual religious experience – features that testify about religion as effectual cultural principle that allows “reshaping of conception about one’s own personality”. The last paper in the first part of the collection by the author Mihailo Smiljanić problematizes some issues related to challenges in religious education and its objective influence on students’ life and attitudes.

In the history of the Orthodox Church religious art has always represented a noteworthy part of believers’ liturgical as well as every-day life. Therefore it is no wonder that revitalization of religion as well as of social role of Orthodox Church in Serbia was followed by an increased interest precisely for artistic, above all visual and musical contents that are put into service of a complete liturgical experience. Yet, just like in other segments of religious praxes, here too a multiplication of forms and approaches of artistic expression of the Orthodox doctrine occurred. One of such processes – a process of restoration of ecclesiastical painting focused around the concept of „byzantinism“, together with disparate artistic interpretations of this

concept, is the topic of the paper of the academic painter Todor Mitrović. The sequel in this segment of the collection is a study of Greek anthropologist Katerina Seraidari, who speaks of significance of understanding religious traditions for interpreting their contemporary, popular, and prima facie trivial manifestations. The paper of Mileša Stefanović Banović remains in the same course, bringing the results of research on the usage of religious equipment in every-day life of citizens of Serbia.

In the following thematic unity authors point out the prominence of historical aspects of religious traditions in the shaping of their extant forms, whereby the accent lies upon identity praxes which are based on the choice of given religious, ethnic, and cultural symbolic elements. Through the paper of Dragana Radojčić reader thus gets familiar with historical background of the modern emigrations of Russian population in Boka Kotorska, as well as with the manner of establishing a specific relationship between two nations – relationship that the author denominates as a spiritual fellowship. This relation represents a momentous cultural strategy of adaptation of current Russian immigrants. Hungarian anthropologist Istvan Povedak brings a captivating study on syncretism of Christian and neo-pagan religious beliefs and praxes in Hungary. He interprets this phenomenon as a consequence of religious pluralism and freedom of expression, both of which led to a specific dissolution of institutionalized forms of religiosity.

In this volume reader will come across a brief excursion into the field of theological anthropology, in which the author Zvezdana Ostojić brings postulates of the Orthodox interpretation of man, through an analysis of excerpts of abundant philosophical and theological opus of bishop Nikolaj Velimirović.

Last part of the collection provides insights into particular components of popular culture, folklore and literature, which are directly or indirectly linked to the religion. In the paper on holiday congratulations, Milina Ivanović Barišić demonstrates the development of greeting customs in regard to the process of transition in celebrating certain holidays. Contributed paper of Nina Aksić points out the need of re-reading some literary movements and works, since they testify on spiritual principles of the epoch in which they originated. Accordingly, ancient Greek tragedy attests to the history of Greek cult practice – on this matter, through analysis of maenadic rituals and their modern reconstructions and interpretations, as Đurđina Šijaković, the author of the last paper in the collection, writes.

This publication emerged as a result of the work of researchers of the Institute of Ethnography SASA on the project: Identity strategies: contemporary culture and religiosity. Nevertheless, as we have already shown, among authors there are researches from other academic milieus and disciplines. Their contributions testify that the place and the role of religion and religiosity in various contemporary societies are recognized as important, somewhere even fundamental cultural strategies. On the other hand, we were of the opinion that their deliberations, together with papers of the researchers engaged in the project, will contribute to the variety of topics and approaches in the study of phenomenon of religion, and that we will acquire an interesting and useful thematic monograph. Readers shall estimate how successful we have been.

***Религија на Балкану:
Између секуларизације и нових /
старих културних пракси***

***Religion in the Balkans:
Between Secularization and new /
old Cultural Praxes***

⇐ Религија, религиозност и савремена култура ⇒

Милица Бакић-Хејден

University of Pittsburgh

Department of Religious Studies

milicabh@pitt.edu

Религија и религијски ауторитет у доба секуларизма и глобализације – неке импликације за Балкан¹

У тексту се преиспитује однос између религије и секуларизма, са посебним нагласком на искуству православних цркава на савременом Балкану. Појава религије као кључног идентитетског обележја у посткомунистичким земљама, њена већа видљивост и учешће у јавном животу, од стране неких научника су протумачени као претња секуларној природи *слабашних* демократија, каква је она у Србији. Таква схватања теже да есенцијализују и религију и секуларизам као статичне и / или бинарне опозиције, пропуштајући да увиде различите начине на које религија функционише: као сложени глобални систем мрежа, који карактерише узајамна повезаност религијског, друштвено-економског, политичког и, изнад свега, софистицираног система комуникационих технологија. Одговор на изазове глобализоване културе варира – од јачања етно-религијског неотрадиционализма до религијски неангажованог признања нечије религијске културе, као и до индивидуалног обављања (захваљујући интернету) изабраних аспеката сопствене или туђе религијске праксе.

Познати социолог религија, Питер Бергер, једном приликом је приметио да почети неко излагање објашњењем кључних појмова може бити досадно, а опет, ако се то не учини, може доћи до неспоразума (Berger 2005, 11). Иако овде не можемо улазити у

Кључне речи:
религија,
секуларизам,
глобализација,
Православна црква,
Балкан.

¹ Текст је резултат рада на пројекту 177028, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

неке свеобухватне дефиниције термина наведених у наслову, потребно је макар назначити смисао који им дајемо овом приликом. Као што је познато, религија је јединствено људски феномен, који се остварује како на личном нивоу тако и на нивоу заједнице.² По својој способности да се прилагоди читавом низу различитих друштвено-историјских, политичких и културних околности, религија је крајње динамична категорија, премда је често перципирамо као нешто непроменљиво. Зато ћемо је овде посматрати, како је то сугерисао Марк Тејлор, као изузетно прилагодљиву појаву, која путем сложених процеса умрежава своје симболе са другим симболичким системима на нивоу једног друштву или глобално (Taylor 2007, 12). Те мреже симболичких религијских система и њихове елементе (мит, ритуал, веровања, обичаје, итд.) треба тумачити *релационо*, а не као есенцијализоване и изоловане категорије, јер се само тако могу објаснити процеси њиховог узајамног прожимања и условљавања са савременим друштвом, културом и технологијом. Свака се посебна мрежа симбола може у том смислу може анализирати у односу на другу мрежу симбола у датом тренутку, тј. *синхроно*, или у односу на свој сопствени развој у времену, дакле – *дијахроно* (Taylor 2009, 113). Сходно томе, религију можемо проучавати како у њеном односу са ширим окружењем (на пример, секуларним друштвом у новијој повести), тако и само-референтно, у оквиру њеног појединачног историјског развоја и искуства. Чини се да је овакво динамично схватање религије нарочито примерено нашем времену плуралних друштава и глобалне дигиталне културе, у којој учествују како секуларна друштва тако и она која су то делимично или то уопште нису. Сведоци смо како на почетку XXI века технолошки феномени као што су интернет, телевизија, филм, мобилна телефонија и други облици масовне комуникације убрзано плету своју широку мрежу, *world wide web*, изазивајући различите реакције у разним друштвима широм света. У ову сложену мрежу технолошких феномена уплетена је и религија: путем идеологија неких транснационалних покрета или пак програма ксенофобичних политичких партија, преко реторике политичких лидера и религијског национализма, све до милитантне мотивације верских фанатика који не презају од тероризма (Juergensmeyer 2005; Van der Veer 1994). Ако бисмо о религији судили на основу овога, закључили бисмо да је она по својој природи супротна глобализацији, али то би био преурањен закључак, који би превидео неке аспекте ранијих (транскултурних) интеракција многих религија које данас убрајамо у „светске“.

Због тога је неопходан горе-поменути релациони, а не супротстављени – *или-или* приступ односу религије и модерног секуларног друштва, како би се уочили начини на које се религија, историјски гледано, умрежава(ла) са другим системима или њиховим елементима у друштву. На пример, до релативно недавно није се доводило у питање да модернизација и секуларизација иду руку под руку. Многи су теоретичари узимали здраво за готово да ће, што се

² Не улазимо овде ни у полемику о томе да ли је човек по својој природи *homo religiosus*.

друштво више модернизује а наука и технологија више развијају, религија губити на свом значају и релевантности за савременог човека. Или, како је још Макс Вебер рекао, религија неће имати смисла у времену које карактеришу „рационализам и интелектуализам“ (Weber [1948] 1975, 155). Међутим, сведоци смо да је крајем XX и почетком XXI века, у сред невероватног развоја науке и технологије и упркос њему, религија и даље присутна на светској сцени, и то не у некој споредној улози.³ Другим речима, испоставило се да је ситуација много сложенија и да су они који су прорицали одумирање религије имали прилично поједностављену слику о њој и улози коју она има у животу појединца и друштва у целини, баш као што међу многим верујућим људима широм света постоји врло поједностављено схватање секуларизма као недвосмислено антирелигиозног (Taylor 2007, xii).⁴ Једном речју, овде се не ради о простој трансформацији од религиозног у секуларно, већ о низу испреплетаних процеса, у којима се старији облици религиозности дестабилизују, што за последицу може имати њихово јачање, или се пак прилагођавају, односно замењују новим, под утицајем идеја о глобалном свету — пре свега оних идеја које проистичу из “хомогенизоване западњачке секуларне културе” (Jurgensmeyer 2005, 4).

Међутим, парадокс и модерности и секуларности јесте у томе што своје корене на Западу имају заправо у религији, тј. у ономе што је по тумачењу историчара религије почело као теолошка револуција у XVI веку. Наиме, формирање протестантизма као реформског покрета унутар Римокатоличке цркве „довело [је] до социјалне, политичке и економске револуције која и дан-данас трансформише свет” (Taylor 2007, 43). Са овог становишта се западноевропска и америчка секуларност може видети као суштински религиозан феномен: оно што је са Мартином Лутером било покренуто на локалном немачком нивоу, тврди Тејлор, са Џоном Калвином је добило глобалну димензију. Без Лутера не би било реформације, а без Калвина протестантизам не би променио свет на начин на који је то учинио, јер су Калвинови корени,

³ Постоји низ истраживања која показују факторе који доприносе виталности религије: у САД је то прилично стабилан, неварирајући број тзв. конвенционалних верника (који мање или више редовно иду у цркве или друге богомоље); затим пораст утицаја New Age духовности, како у Америци („калифорнијски синкретизам”) тако и у Западној Европи. Сliku употпуњава и несмањен раст утицаја харизматичних евангелистичких цркава још од 70-их година XX века. Пентакостална црква, на пример, спада међу најутицајније, судећи по брзини раста и ширења у оне делове света у којима је примат традиционално имала католичка црква (случај Лужне Америке). Ту је и све веће глобално и транснационално присуство ислама, не само због екстремних и са тероризмом повезаних секти и група, него делом и захваљујући све бројнијој дијаспори у Европи и САД-у (Norris i Inglehart, 2004, 3–4; Albanese 2004, 195–96). С друге стране, има и студија, додуше ограниченог домета, које показују стање у појединачним земљама, као што су Аустрија, Ирска, Чешка, Финска, Канада, Аустралија и Нови Зеланд, где религија у свом традиционалном облику опада. <http://www.foxnews.com/opinion/2011/04/02/religion-really-dying/#ixzz1Ifxp3QTm> 29. 09. 2013.

⁴ Ту се пре свега мисли на раширено схватање да је религија једини извор морала, па да секуларно друштво, у коме је религија постала приватна ствар или је потиснута из јавног живота, губи морални компас и ослонац.

за разлику од Лутерових, били урбани и обележени трговачким менталитетом, порастом описмењавања и ширењем културе, па се његова порука у том смислу поклопила са стварањем средње класе, а са њом – и новог поретка у свету (Taylor 2007, 43–83).⁵ Једна важна димензија тог новог поретка била је везана за европске колонијалне пројекте и експанзију, а са њом и за глобализацију идеје секуларности као неодвојиве од модернизације.

Секуларизам у том смислу не искључује свако деловање религије у друштвеном животу, за разлику од *секуларизације*, која је процес диференцијације религијских институција од секуларних (држава, школство, наука, уметност), а који у крајњој анализи води искључивању религије из јавног живота — политичког, економског и културног. Савремени секуларизам, феноменолошки гледано, налазимо у више различитих историјских форми које се непрекидно дефинишу и редефинишу, па данас његово значење зависи од друштвено-историјског и културног контекста у коме га разматрамо. Тако можемо говорити о појму лаицизма (*laïcité*), у Француској, који у најширем смислу означава немешање цркве у послове државе и обрнуто; или о одвојености цркве и државе у САД-у, која подразумева слободу религије како од притиска секуларне државе тако и од успостављања државне религије; или пак о моделу индијског секуларизма, који не подразумева одвојеност религије од државе, него подједнако одстојање државе у односу на све религије у земљи.¹ Можемо такође да говоримо и о „социјалистичком секуларизму”, који теоретичари секуларизма обично занемарују, а који је нарочито занимљив у контексту родних студија и еманципације жена (Ballinger i Ghodsee 2011). Међутим, за људе који су религиозни и чије је искуство живота обликовано религијом, тврди индијски социолог Т. Н. Мадан, секуларизам је напросто „фантомски појам”, који не може да објасни или осмисли живот на одговарајући начин, па не може бити замена за религију (1987: 749). Зато логика искључивости „или (религија) или (секуларност)”, тј. свођење вишеструко сложених феномена на ову бинарну опозицију, по мишљењу све већег броја теоретичара религије, не решава стварне дилеме које се данас постављају пред многа савремена друштва. Инсистирање на секуларности путем маргинализације, дисквалификације, или свесног избегавања бављења религијом на начин примерен времену у којем живимо, а које одликује религијски плурализам у ширем контексту глобализације, само доприноси утиску њене неповезаности са савременим друштвом. Овим се пренебрегава стварност у којој је религија и даље присутна у разним друштвеним интеракцијама – од политике и економије до културе и

⁵ Без протестантског приципа *sola scriptura*, Тејлор тврди, писменост не би била распрострањена у толикој мери у северозападној Европи и касније Америци, будући да је до тада била углавном ограничена на религијске елите и латински језик. Међутим, управо су та подударност реформације и проналазак штампарије омогућили трансформацију начина на који се информације дисеминују и користе у раном модерном периоду. Та могућност механичке репродукције довешће на крају до модерне индустријализације (Taylor 2007, 73–75). Наравно, у овом контексту се неизбежно сетимо Макса Вебера који је недвосмислено повезао протестантизам са „духом капитализма”.

уметности – упркос њеном прижељкиваном „одумирању” или „приватизацији”. Даље, са појавом и популаризацијом интернета, као и са крајем хладног рата, и сама религија је ушла у очигледан процес трансформације, узрокован глобалном културом. Традиционални ритуали, учења и разни облици религијске праксе сада су посредовани савременим технологијама, које на нови начин обликују сензибилитет верника, схватање религиозности, духовности, па и самог религијског ауторитета, о чему ће бити речи касније (Cesari 2004).

Из таквог се контекста почела развијати постсекуларна теорија, која у распону од Јиргена Хабермаса до Чарлса Тејлора и Талал Асада све више критички сагледава однос између религије, државе и друштва. По Хабермасу, постсекуларно друштво карактерише „континуирано постојање религијских заједница у средини која се све више секуларизује”. Он издваја три узајамно прожимајућа феномена, која доприносе перцепцији „избијања религије у први план”: мисионарско ширење главних светских религија (не само хришћанства и ислама, него и будизма и хиндуизма), фундаметналистичка радикализација религије и политичко инструментализовање њеног латентног потенцијала за насиље (Habermas 2009, 61 – 63). Чарлс Тејлор секуларизам види као начин регулесања односа не само различитих религија него и нерелигиозних и антирелигијских ставова у плуралном и демократском друштву (Taylor, Ch. 2007). Талал Асад, са своје стране, истиче да се за разумевање религије у наше доба морају деконструисати не само нормативне секуларне претпоставке о примату секуларног у односу на религиозно, него се мора преиспитати и само начело одвајања религије од државе и јавног живота. По њему, „инсистирање на стриктном одвајању религијског и секуларног води парадоксалној тврдњи да секуларно (ре)дефинишући религију заправо непрекидно производи религиозно” (Asad 1999:186). Пошто се секуларно и религиозно узајамно прожимају и историјски конституишу, они су по Асаду као „сијамски близанци.” Он не види секуларно као суштински одвојено од религије, већ га види као *нови облик релације* између њих, онај који нема универзалну вредност, будући да је просторно и временски условљен. Стога он поставља питање да ли је уопште могуће или потребно дефинисати ту фину линију разграничења између прихватљивог и неприхватљивог присуства религије у јавном простору једне секуларне државе, тим пре када се зна да је у модерном друштву закон суштински умешан у дефинисање и регулесање посебних друштвених простора, пре свега оних који се легитимно везују за религију (Asad 2006).

Религија у посткомунистичким друштвима на Балкану

С обзиром на доминантно идеолошко и филозофско становиште са кога се идеја секуларности обично тумачи(ла), а које подразумева кретање од „празноверја до просвећености”, од „примитивног до модерног”, од „инстинкта до разума” — не чуди да се свако „враћање” религији, о коме се нарочито говори последњих деценија у посткомунистичком контексту, нужно перципира као

„регресија која прети да свет врати у нови примитивизам...” (Taylor 2007, 131-32). Овакво схватање и реторика која га прати још су увек прилично распрострањени, упркос истраживањима и теоријама које их последњих деценија све више доводе у питање. Но управо је теза о „одумирању религије” и њеној „приватизацији” постала главно упориште теорије секуларизације,⁶ како у контексту у коме се религија представља као супротност цивилном и демократском друштву, тако и када се разматра у склопу дебате о степену њене заступљености у сфери приватног и / или јавног живота и процеса демократизације. Посебно је у том укрштању религије и секуларног друштва занимљиво да, глобално гледајући, данас нема значајнијих разлика између посткомунистичких друштава и демократија на Западу у смислу питања која се дефинишу као актуелна. Иако су путеви до тих питања били радикално другачији, у оба случаја се ради о упорном преиспитивању улоге и места које религија (треба или не треба да) има у политици, образовању или култури једне демократске државе, која се декларише као секуларна. Међутим, сведоци смо једног парадокса у том погледу – да сличност не почиње само са посткомунизмом него и с оним што му је претходило. Док су се од 90-их година прошлог века, па и коју годину рање, у постсоцијалистичким друштвима почеле враћати религијске слободе, у Француској су оне за поједине групе довођене у питање. На тај начин се, на пример, забрана забрађивања или покривања муслиманки после Другог светског рата у Југославији и Бугарској, као директна интервенција државе у сфери религиозног – овде са прокламованим идеолошким циљем ослобађања жене од традицијских и религиозних „окова” (Ballinger i Ghodsee 2011) – може упоредити са француским законом из 2004. године којим се забрањује ношење било каквог религијског обележја у државним школама или на универзитетима. То се у принципу односило на припаднике свих религија, али је очигледно било пре свега усмерено на муслиманке које носе *хиџаб*. Саркозијева влада је 2011. године донела још један закон у истом духу, којим се забрањује покривање лица у сваком облику у јавном простору. Иако су у појам „покривање” биле укључене и „маске”, јасно је да се забрана односила на *бурке* и *никаб*, односно на мање-више потпуну покривеност тела и лица муслиманки из најконзервативнијих исламских кругова (Cesari 2004).⁷ Рационализација и комунистичке државе (југословенске и бугарске) и француске демократске државе била је иста – ради(ло) се о еманипацији жене. Мотивација је, међутим, била различита: у социјалистичким земљама она је била изразито идеолошке природе, тј. у

⁶ Сам концепт приватности религије везан је за Лутерово схватање да је супротност између царства Божјег и земаљског царства изоморфна са антитезом између унутарњег и спољашњег. Тако је постало могуће да док хришћанин има обавезе и одговорност у спољашњем свету, његова вера остаје у сфери приватног (Taylor 2007, 66).

⁷ У исламу, жене (али и мушкарци) су позване да се носе скромно. Код жене се то најчешће манифестује кроз *хиџаб*, а то је покривање главе марамом у стиливима који варирају зависно од културе. Најконтроверзнији облици покривања жена су *никаб*, или облик одевања који покрива цело тело остављајући само прорез за очи, и *бурка*, која и преко очију има мрежасти застор, тако да се ниједан део тела не види.

складу са преовербијалним ставом атеистичке државе према религији, док се у демократској Француској испољила индиректно као „вређање” секуларних вредности француског друштва, односно – као неопходност њихове заштите (иза кога су неки аналитичари видели пре свега *исламофобију*, страх од растуће муслиманске популације у тој земљи).⁸

Упркос овим спорадичним и помало ироничним сличностима, разлика ипак постоји између социјалистичке секуларизације и оне на Западу. На Западу се она одвијала постепено и у контексту демократског друштва које није забрањивало религију као такву, па је њено јавно присуство било део свакодневног живота, макар само у улози комерцијално-симболичке иконе „традиције”.⁹ Другим речима, западњачки *секуларизам*, као поглед на свет, и када је било критички настројен према религији, нарочито од 60-их година, није подразумевао елеминисање присуства религије као такве. Процес секуларизације је у то време био изазов пре свега за институционално хришћанство и директно је утицао на пад броја верника у традиционалним хришћанским деноминацијама на Западу. Карактеристична је и занимљива чињеница да се почетком XX века у земаљама Европе и Америке тешко могла видети нека нехришћанска богомоља (углавном покоја синагога или, ређе, цамија), али се ситуација знатно мења већ 70-их година прошлог века, са појачаним интересовањем за религије и духовност Истока. Тада на религијском хоризонту Европе и Северне Америке почињу да ничу будистички центри за медитацију, хиндуистички храмови, као и већи број цамија. Те нове богомоље су одражавале не само духовна трагања западњака, него и стварне религијске потребе имиграната, за чији су рад бивше колонијалне силе (или нови имиграциони закони држава попут САД-а) отвориле врата својих индустријских и образовних центара. Даље, почетком 80-их, са растом популарности тзв. *New Age* „духовности”, као и политички врло ангажованог и мисионарски настројеног харизматског евангелистичког хришћанства у САД-у, видимо да процес секуларизације нема праволинијску путању, упркос научно-технолошкој софистицираности друштва с којим, наводно, иде руку под руку. Другим речима, видимо да је религија по ко зна који пут показала своју способност да се трансформише, умрежава и прилагођава променама и новонасталим потребама друштва (Chryssides i Geaves 2007, 51). Чарлс Тејлор је то наше доба назвао „аутентичним” и карактеристичним за Запад после Другог светског рата; њега одликују не само нагласак на слободи избора уопште, плурализам везан за демократизацију друштва, него и *духовни плурализам*, који се огледа у слободи избора самог Бога, односно, врхунске стварности (Taylor, Ch. 2007:475).

С друге стране, у бившим социјалистичким земљама, уопштено говорећи,

⁸ http://www.theguardian.com/world/2013/jul/22/frances-headscarf-war-attack-on-freedom?CMP=tw_t_gu
28. decembar 2013.

⁹ Најбољи пример за то на Западу је Божић и његова комерцијализација, која га у јавном и медијском простору своди на Деда Мраза и божићну куповину. Ни Ускрс није боље прошао, будући да је у популарној култури представљен зечевима, пилићима и фарбаним јајима. Могло би се рећи да комерцијализација западног хришћанства има своје паралеле у националфолклоризацији православног хришћанства.

секуларизација се манифестовала и искусила двојако – у једном сегмент, као наметнута атеистичка идеологизација, или у другом, потпуно супротно, као цивилизацијски искорак у ослобођење од религијског „опијума” и традицијских окова прошлости. Социјалистичка секуларизација је била идеолошки императиве, којој је циљ био не само одвајање цркве од државе, што представља секуларизацију у сфери политике, него је била свеобухватнији процес који је додирнуо све сегменте друштва. Падом берлинског зида, који је и симболично означио слом комунизма, почеле су да се умножавају студије о трансформацијама у религијској пракси у бившим социјалистичким земљама. Један број тих тумачења постсоцијалистичких промена у сфери религије сагледаван је и тумачен у светлу „религијске обнове” или ревитализације религије, клерикализације друштва и слично. Другим речима, првобитна реторика марксистичког атеизма и њен одијум према религији наставили су да се латентно испољавају и у новом демократском контексту, и то на слично поједностављени начин, који је својевремено виђен у социјалистичкој пракси, мада не у истој мери у свим постсоцијалистичким друштвима. Притом не треба губити из вида да и сама социјалистичка стварност није била једноставна и једнообразна када је у питању био однос према религији, па у неким случајевима није подразумевала ону врсту дисконтинуитета коју номинално атеистичко друштво подразумева и официјелно декларише (Ballinger i Ghodsee 2011, 7–8; Vucur 2011, 28–9). За разлику од совјетског милитантног атеизма и антирелигијске пропаганде која је била без преседана у историји,¹⁰ у социјалистичким земљама на Балкану ситуација је била другачија и варијала је од земље до земље и од религије до религије, па и од једног до другог друштвеног слоја. У случају Румуније, на пример, Марија Букур примећује да историчари постсоцијализма имају тенденцију да, наглашавајући драстичност промене у сфери религије, прво у периоду консолидовања комунистичке власти (1945–1949) и потом након пада репресивног Чаушесковог режима (1989–1990), превиде да се свеукупност религиозног живота не може само мерити односом државе и цркве (овде – Румунске православне цркве), што је постао уобичајени оквир анализе секуларизације у тој земљи (Vucur 2011, 30–35).¹¹

Иза великих успона и падова у религиозности у региону, који се углавном анализирају кроз однос цркве и државе, може се, међутим, уочити одређени континуитет у религијској пракси и у току социјализма, нарочито у руралним деловима, не само православног Балкана, него и муслиманског и католичког. А у урбаним балканским центрима, процес секуларизације је био приметан

¹⁰ Чак и у доба Римског царства и прогона хришћана у првим вековима наше ере није се прогањала религија као таква, него хришћанство као религија која је претила да дестабилизује римску државу, која није била атеистичка. То није био случај са Совјетским Савезом у доба Стаљина, који је недвосмислено рекао да „Партија не може бити неутрална према религији. Она мора водити борбу против сваке религије и сваке религиозне предрасуде” (Ware 1997, 145).

¹¹ Историјски гледано, та веза између државе и цркве, у случају свих православних цркава на Балкану, успоставила се средином XIX века односно – по ослобађању од османлијске власти и са постепеним формирањем националних држава на Балкану.

већ у периоду између два светска рата, тј. пре доласка комунизма. Овим се подацима проблематизује уобичајена постсоцијалистичка реторика, нарочито у официјелним верским круговима, о дисконтинуитету у религиозности који је настао искључиво због комунизма. Дисконтинуитет се ту пре свега тумачи кроз призму односа државе и цркве, или као одсуство религије из јавног живота људи у социјализму. То одсуство је неоспорно, јер је управо религијско-обредна пракса – као спољни облик испољавања религије, тзв. „тврди” индикатор религиозности (Влагојевић 2013, 46) – била највише потиснута у социјализму; ту су и религијски празници и (про)славе који су били замењени државним, што је пратила и званична промена симбола којим су се ови обележавали.¹² У постсоцијалистичком периоду се идеолошки симболи опет мењају, а само присуство религије у јавном животу у мери која је до тада била непојмљива, као и покушаји православних цркава да обнове „симфонијски” однос са државом, створили су утисак у неким круговима о клерикализацији друштва, односно о угрожавању секуларног карактера државе. Милан Вукомановић је у том контексту приметио конфузију која је настала у постсоцијалистичким друштвима, овде пре свега – србијанском, са изласком и наступом религије на јавну сцену. Наводећи део из говора тадашњег председника Тадића о томе да је црква део друштва, па стога „треба да се пита” о важним друштвеним питањима, Вукомановић овакве изјаве разматра у оквиру дебате о клерикализацији србијанског друштва, дебате која неретко и сама запада у говор пун есенцијализованих бинарних категорија. За нас је овде, међутим, занимљива пре свега опсервација о конфузији која је заиста уочљива у постсоцијалистичким друштвима, како у схватању цркве од стране политичара тако и у схватању секуларног друштва од стране цркве. У изјави србијанског председника да Српска православна црква „треба да се пита” помешане су две ствари: легитимно право „да се чује,” које црква има у демократски уређеној држави (домен слободе говора важи и за религијске заједнице), и схватање да црква *треба* „да се пита” о стању у друштву.¹³ Ништа мање није очигледна ни конфузија и затеченост цркве новим демократским окружењем и медијском пажњом који су је вратили на јавну сцену. Тако су се у почетку од Информативне службе СПЦ-а (новембар 2000, на пример) могле чути (некомпетентне) изјаве о томе да је „секуларизација довела Србију до просјачког штапа”; оне илуструју раније поменуто поједностављено схватање

¹² Најопштије говорећи, крст је замењен звездом петокраком, улице које су носиле имена краљева и краљица, светаца или религијских објеката „прекрштене“ су у имена личности или догађаја из тек навршене револуционарне прошлости, а празници и њихови симболи добили су своје пандане у државним творевинама са којима су се често временски прклапали. Тако су елементи некад божјих празника оживели као новогодишњи (од хране до јелке), а ускршњи су васкрсли у првомајски уранак, итд.

¹³ Сасвим је за очекивање, на пример, да СПЦ јавно изрази мишљење и стрепње везане за своје институције и имовину на Косову и Метохији. Њени јавно изнети ставови у том смислу могу бити изазов секуларном ауторитету државе, али су ставови на које она има право у демократском друштву. То је управо динамика односа државе и цркве (па и религије, шире гледано), која карактерише секуларизам западних демократија, пре свега САД-а.

секуларности од стране религиозних људи или институција, које у овом случају не прави разлику између социјалистичке секуларизације и секуларизма демократски опредељеног друштва.

У случају СПЦ-а видан је раскорак између њеног самопредстављања у јавном дијалогу и њеног приказивања од стране углавном критички настројених научника или публициста који се баве религијом, а који цркву претежно сагледавају као супротност и камен спотицања у секуларном друштву. Том односу између цркве и друштва у целини (много више него саме државе) често недостаје спона узajамног разумевања. Црква о себи пре свега говори у терминима идеалног, тј. каква њена улога у животу човека *треба* да буде са есхатолошког и сотериолошког становишта, док изван црквених кругова превасходно указују на недоследности или пропусте цркве у историјском тренутку у коме делује. У том смислу је инструктиван закључак једног српског богослова да „критичари који цркви не упућују она права, суштинска питања, који јој не дају промишљене и конструктивне примедбе, нису довољно подстицајни саговорници и не могу да послуже као неопходни динамички замајци њеног препорода” (Vukašinić 2007, 92). Наравно, за стварни препород СПЦ-а потребно је више од указивања на непримереност критике која долази споља, ван цркве. Потребно је да црква и њени „пастири” сагледају на свеж начин своју мисију у свету у коме им данас живи „паства” да би могли бити духовни и етички оријентир у глобалној култури. Језиком цркве речено, потребно је да пастири „распознају знаке времена” (Мат. 16:3), проговоре језиком овог времена и дају одговоре на питања са којима се верници суочавају у плуралном и глобализирајућем друштву, у које смо сви, па и црква, хтели – не хтели, већ умрежени.

Кад смо код језика, занимљиво је приметити да већ неко време постоји тенденција у литургијској пракси словенских православних цркава да се старословенски литургијски језик постепено замени, тј. преведе на савремени говорни језик. Тај тренд је уочљив и у СПЦ-у и он одражава схватање да верник уз већи степен разумевања може свесрдније да учествује у литургијском животу цркве. Није јасно, онда, зашто језик многих црквених достојанственика СПЦ-а не прати исту путању будући да у њиховим јавним иступима и обраћањима верницима или широј јавности језик и даље одише архаичним формама и формулама. Оне као да треба да поруче да у јеку разних државних и друштвених потреса и промена једино црква остаје непромењена, увек говорећи истим језиком – језиком истинског чувара и заступника српског народа. Сам начин на који црква говори о „свом народу” као „верном,” „честитом,” „мученичком” и – изнад свега – православном ствара по много чему слику андерсоновске „имагинарне заједнице” (имагинед цоммуниту) у којој се сви припадници српског народа хомогенизују у имагинарни православни „Божји народ”. Ову самоперцепцију цркве као стожера народног живота налазимо готово у истоветном реторичком облику и код грчког, бугарског, или румунског народа (Ghodsee 2009; Vucur 2011). Наравно, свака од земаља које су у питању (Бугарска, Румунија, Србија, па и Грчка, иако са њима није делила социјалистичку

прошлост) има у том смислу своју путању, али и довољно елемента који се поклапају у својој сличности, не само у посткомунистичко доба него и раније. Историјски гледано, религиозни живот претежно руралног балканског становништва, које је до XX века имало врло низак степен писмености, био је углавном ритуализован и махом се исцрпљивао у верским обредима и обичајима који су се упражњавали са мање или више црквеног надзора, будући да је и само свештенство имало врло низак ниво како општег тако и теолошког образовања. Због тога је приметан знатан број прехришћанских, „народних” (паганских) елемената у религијског пракси не само тог времена, него и овог данашњег. Мањак *оцрквењене* и описмењене религиозности,¹⁴ који дакако има своје историјско објашњење у положају православних народа у отоманском *милету*, условио је да се религиозност и религијско припадништво не доживљава кроз институцију цркве као једне, свете, католичанске и апостолске Православне цркве, него кроз „имагинарну заједницу” православних Срба (Бугара, Грка итд.) и њихове цркве на локалном нивоу. И сама црква као да је у свему томе изгубила своју васељенску православно-хришћанску димензију, оставши уско везана за етничку припадност коју је на крају „понароднила” или, у одређеном смислу, чак трибализовала и веру и цркву.¹⁵ Међутим, чињеница да је православље функционисало у правом смислу као популарна, „народска” вера олакшала је стварање модерне верзије византијске *симфоније* (хармоничног односа између цркве и државе) у контексту тек створених националних држава на Балкану средином XIX века. И цркви и држави је тада ишло на руку да се државни ауторитет учвршћује кроз религијски национализам, који је етнички идентитет директно идентификовао као религијски: бити Србин, Бугарин или Румун (и наравно Грк) значило је – бити православца. Та новокомпонована симфонија у сфери политике, која је умрежила религију са државом путем идеологије нације,

¹⁴ Под *оцрквењеним* се овде мисли на редовно учешће у животу Цркве и њеним светим тајнама, а под описмењеном религиозношћу се мисли на способност или праксу читања Светог писма, односно разумевања основних појмова хришћанске вере: Света Тројица, Богочовек Исус Христос, Богородица, васкрсење, обожење, итд.

¹⁵ Овде се ради о једном занимљивом парадоксу коме није посвећена довољна пажња: с једне стране, за време османлијске владавине, Православна црква је заправо постојала као супранационални ентитет који је обједињавао етничке и културне посебности народа, које су чиниле „православну нацију” (*to genos tōn Orthodoxōn*), односно *millet* у османлијском царству. С друге стране, стварање националних држава на модерној идеји нације гурнуло је у својеврсну регресију универзални (васељенски) карактер Цркве, створивши ривалство и нетрпеливост између православних народа, опијених новоослобођеном енергијом етно-национализма. Ова „енергија” је 1872. била осуђена као јерес *филетизма* од стране Васељенске патријаршије, коју су подржале и александријска и антиохијска патријаршија као и кипарски архиепископ. По осуди овог цариградског сабора, филетизам је „перверзија нормалног патриотског осећања”, која је супротна јединству Христове Цркве, која је предодређена да у себи обједини „све народе у једно братство” (Clapsis 2004, 155–56). Могло би се на основу тога рећи да је модерно доба (парадоксално, јер о њему обично размишљамо као о универзалнијем у односу на претходне епохе) донело провинцијализацију васељенске цркве у том смислу да помесно одређење “српска”, “грчка”, “бугарска” или “румунска” постаје претежно у односу на њихову православно-хришћанску суштину.

по много чему супротној хришћанској идеји *politeume*, није, међутим, битно утицала на саму религиозност популације (нарочито сеоске) у новоствореним националним државама, у смислу помака од фолклорне религиозности ка већој верској образованости.¹⁶

Да такво схватање „религиозности” није ствар прошлости, илуструје анегдота из Бугарске коју је недавно забележила антрополошкиња Kristen Ghodzi (КГ) током свог теренског истраживања. Ово је њен разговор са таксистом (Т) у Софији 2007. године: КГ: *Јесте ли ви хришћанин?* Т: *Да, наравно.* КГ: *Да ли верујете у Бога?* Т: *Не.* КГ: *Па како сте хришћанин ако не верујете у Бога?* Т: *Ја сам православца јер сам Бугарин. [цар] Борис је покрстио Бугаре и створио бугарску краљевину; зато су Бугари православни хришћани.* КГ: *А шта је са муслиманима и Јеврејима?* Т: *Они су грађани Бугарске, нису Бугари* (Ghodsee 2009, 227). Сличну „логику” су показала и недавна истраживања религиозности студентске популације у Србији, где се неверовање у Бога код једног броја интервјуисаних студената такође не коси са њиховим схватањем властитог идентитета као српско-православног. „Тако међу православним студентима има око 10% равнодушних према религији, скоро 6% који тврде чак да нису лично религиозни, скоро 4% за себе кажу да су агностици, а међу православнима има и убеђених атеиста, и то 1,3%” (Влагојевић 2013, 35). Ови резултати су занимљиви у светлу других, које су показала истраживања обављена у Србији почетком 90-их година прошлог века, према којима је постојала „велика уздржаност” међу културном, политичком и економском елитом, нарочито међу либерално оријентисаном интелигенцијом, да се јавно верски идентификује, за разлику од осталих слојева популације који нису имали проблем да се макар номинално верски идентификују као православни (Marković 2007, 97–8).¹⁷ Ако узмемо у обзир да студенти представљају популацију која је образованија од просека, па се у релативном смислу могу схватити као интелектуална елита у настајању, очигледно је да „уздржаност” у погледу религијског опредељења, која је примећена код претходних генерација, код њих није више актуелна, или барем није актуелна на исти начин. Промена у друштвеном статусу религије и цркве, која се десила у међувремену, вероватно је део те разлике.

С обзиром на то да је фокус истраживача који су се 90-их година бавили СПЦ био усмерен пре свега на спрегу цркве са национализмом (нпр. Ramet 1992; Tomanić 2001; Perić 2002), пажњи је измицао други аспект религиозности који се такође формирао у том период, а који упућује на духовну (а не само на

¹⁶ То сажимање државног и црквено-религиозног, као нпр. у случају подржављења неких православно-хришћанских празника (или обрнуто), имало је у контексту ових земаља проблематичне последице за мањинске религије, мада се по том питању пракса балканских земаља није битно разликовала од западноевропских на чијем се узору и градила (Vucur 2011; Ballinger i Ghodsee 2011).

¹⁷ Занимљив је у овом контексту сплет питања која поставља Александра Павичевић о односу вере и знања кроз (не)религиозност научног радника, а који проблематизује поједностављену бинарну опозицију између ових категорија у духу постсекуларне теорије (Pavićević 2009; Spahić-Šiljak, 2009).

дневнополитичку или обичајно-фолклорну) димензију религијског идентитета. Ако из тог угла погледамо постсоцијалистичку сцену, уочавамо да се обнављање интересовања за религију одвија(ло) на различитим нивоима: 1) у склопу потребе за потврђивањем етнокултурног идентитета, у који је религијски образац већ био умрежен (нарочито, мада не искључиво, у случају православља); 2) путем оживљавања религијских обележја, обичаја и празника као спољних карактеристика онога што се сматра „нашом традицијом;”¹⁸ 3) ређе, везано за лично трагање за духовношћу и дубљим смислом живота. Славиша Раковић је недавно скренуо пажњу на неопходност једне свеобухватније етнографске студије о баш тој (трећој) групи верника СПЦ-а, која се развила у посткомунистичком периоду, али која, иако ношена таласом религијског национализма из 90-их година прошлог века, своју инспирацију није црпла из националистичког већ из религијског језгра (Raković 2013). Аутор износи „смелу претпоставку” (али врло проницљиву), да се након ратних вртлога 90-их, као и уз видно повећану присутност СПЦ-а у друштвеном животу земље, „можда први пут у историји српског народа, ствара доктринарно писмена заједница мирјана образованих у православљу тј. довољно образованих да *схвате* шта црквена доктрина заправо значи” (Raković 2013, 109).¹⁹ Још од средине 80-их приметни су били пораст и доступност православне теолошке и духовне литературе, не само у књижарама него и преко медија и интернет, а расте и број специјалних туристичких понуда за поклоничка путовања и обиласке манастира, као и популарност појединих духовника у њима (Blagojević 2013; Raković 2013). На то је несумњиво утицао промењени друштвено-политички контекст, у коме изјашњавање по питању религије или јавно испољавање религиозности нису више проскрибовани као што је то било после Другог светског рата доласком комуниста на власт. Друго, ратна разарања и страдања на тлу бивше Југославије у једнима су зачала, а у другима појачала трагања за смислом живота, на која религија по дефиницији има одговоре. Сви ти елементи допринели су поменутом стварању једне заједнице верника за које хришћанство постаје *изабрани* начин живота, чак и када је изабран у оквиру постојећег православног обрасца, будући да њен добар део чине новокрштени (неофити) или „пробуђени” православци, тј. они који су крштени по инерцији традиције као деца, али без потоње везе са црквом и вером.²⁰

¹⁸ По типологији Ивице Тодоровића (цитирано у Raković 2013, 111.) ово би одговарало фолклорно-православном моделу који укључује “традицијско припадништво СПЦ, поштовање народних обичаја везаних за православне празнике у Срба, без нужног познавања доктрине и самог значења тих обичаја”.

¹⁹ Наравно, требало би подробније испитати домет схватања поменуте популације у вези са тим „шта црквена доктрина значи”, јер имајући у виду резултате истраживања на студентској популацији (Blagojević 2013), постоји низ индикатора да тај домет није јасно дефинисан, односно – л да је у неким својим аспектима конфузан (као, на пример, када је број испитаника који каже да верује у Свету Тројицу знатно мањи од оних који верују у Исуса Христа као сина Божијег – што је са доктринарног становишта контрадикција, итд.).

²⁰ Раковић у овом контексту проблематизује појам конвертита, који се може применити и на оне који су неофити и на оне који су формално били православци (115–116).

Ова претпоставка о доктринарно писменом вернику врло је занимљива и са становишта религијског ауторитета. Као што је поменуто раније, стицајем историјских околности, ниво образовања и клира и верника СПЦ-а био је врло низак и након стварања српске националне државе у XIX веку. Није случајно Доситеј Обрадовић, на отварању Велике школе у Београду 1808. године, упозорио да нам, ослободивши се „сужањства турскога”, ваља „да се старамо да избавимо душу нашу од сужањства душевнога, то јест од незнања и од слепоте ума”.²¹ Питање које се стога поставља јесте у којој ће мери промена профила верника – а та промена је неминовна и она се већ назире – утицати на однос према клиру и Цркви као религијским ауторитетима. Доситејевим речима казано, „неучен не може да трпи науку, јер зна да ће, како наука дође, сва власт која је на сујеверју основана и утврђена пропасти”.²² Ако под „науком” овде разумемо и теолошко знање, а под „влашћу која је на сујеверју основана” и ауторитет који се гради на незнању пастве, намеће се питање да ли ће образованом вернику XXI века бити довољно позивање СПЦ-а на традицију по којој бити православан значи бити Србин / Српкиња? Може ли се десити дугорочно гледано – и узимајући у обзир глобализацијске трендове, интернет и друштвени плурализам, те њихов кумулативни учинак на појединца – да се СПЦ „пресабере” уколико настави да рачуна на неприкосновену везу „верујућег српског народа” са својом црквом? Сасвим је могуће да ће генерације које долазе узимати ту везу као ствар избора, чак и када се ради о избору унутар наслеђене српско-православне традиције²³, или унутар православне, али не нужно српске традиције, или у неком другом облику хришћанства, или пак у потпуно другачијој религијској традицији. Овоме треба додати и чињеницу да су преко медија верницима доступне информације како о јавном тако и о личном животу свештених лица, што утиче на друкчији однос према њима као религијским ауторитетима, нарочито када су те информације компромитујуће.²⁴ Изазов за СПЦ у овом веку биће да препозна комплексан начин на који је Црква већ умрежена у „свет” не само помесни, него и онај глобализујући, те да ће верници од ње имати друга очекивања и постављати више духовне захтеве него претходне генерације слабо писмених и у духовне садржаје неупућених верника. Овим се не жели рећи да је основни смисао

²¹ <http://www.dositejeva-zaduzbina.rs/dositej/biografija.html> Pristupljeno 24. 1. 2014.

²² <http://www.dositejeva-zaduzbina.rs/dositej/biografija.html> Pristupljeno 24.1. 2014.

²³ Ту врсту избора већ смо видели у посткомунистичком период, када је велики број људи који нису имали религијско опредељење (а неки су чак били на супротној идеолошкој страни у социјализму) прихватило православље као своју веру. Не улазећи у разлоге (националистичке, опортунистичке или доктринарне), поента је у томе да се овде ради о религијској конверзији.

²⁴ У Римокатоличкој цркви, можда више него у било којој хришћанској цркви, откривање педофилије у бројним парохијама широм САД-а и Европе условило је како окретање верника од цркве тако и релативизовање ауторитета самих црквених поглавара због његовог заташкавања. То је довело у неким случајевима до самоорганизовања парохљана и одбијања да прихвате свештенике или владике одређених дијоцеза. И неколико јавно изнетих компромитујућих случајева у СПЦ-у такође је показало да се у новим условима живота, где се линија раздвајања између приватног и јавног све више губи, не може рачунати на „тајновитост” ранијих времена.

хришћанског живота у образовању и знању о духовном животу и да је он у том смислу предност образованих елита. Такав став би ишао не само против суштине хришћанске поруке, него и против многих начина на које људи доживљавају и упражњавају религију. Поента је овде да упознавање духовне традиције више не зависи од „локалне” перспективе вероучитеља или парохијског свештеника (и њихових [не]духовних домета), нити је пак ограничено на један локалитет, већ се преко интернета протеже даље и умрежава са глобалном православном (или неком другом) заједницом, где се остварује нови облик духовне социјализације и самообразовања.

Шта год о глобализацији мислили и шта год под тим појмом подразумевали – на пр., све оне економске, политичке и културне процесе који се данас обликују под утицајем невероватног сажимања простора и времена, узрокованог развојем технологија и средстава комуникација (Prodromi 2008) – неоспорно је да смо у фази стварања једне нове глобалне културе и заједничких (не)вредности.²⁵ Такође је неоспорно да и ако нас ова глобална интеракција људи и информација води неком „мешаном културном бућкуришу”, некој „синкретичкој чорби” (Jurgensmeyer 2005), религија ће засигурно бити један њен незаобилазан зачин – што као духовни лек за болести хомогенизованих културних вредности, што као посредник у разумевању заједничких, општељудских духовних вредности, што, нажалост, и као основа или подстрек за екстремне идеологије, које одговор на глобализацију налазе у затварању у своје уско дефинисане религијске, културне и националне идентитете, које су спремне да бране и насилним средствима. Ако из те перспективе погледамо СПЦ, видимо да је она, упркос повременим нескладу између свог архаичног начина испољавања и медија путем којих се оно преноси, све више умрежена у глобални и плурални свет и културу, као што је до релативно недавно била искључиво умрежена у свет омеђан простором и временом етнорелигијске културе, која је у њиховом пресеку настала и развијала се. Данас СПЦ увелико користи медије као нови облик (ре)евангелизације (телевизијски преноси литургија о празницима, на пример), те веб странице СПЦ-а и њених епархија широм света представљају на разним језицима „себе” не само својим верницима већ и свима заинтересованим на глобалном тржишту „духовних потраживања”.²⁶ На *Youtube*-у можемо да гледамо и живе и упокојене духовнике не само своје помесне цркве, него и осталих цркава диљем света. „Наша црква” није више само „наша” на начин на који је то била у прошлости, јер се у Америци могу чути не-српске, не-грчке и не-румунске монахиње како поју за певницама српских, грчких или румунских манастира. „Наше” постаје

²⁵ У контексту ислама, на пример, говори се о „виртуелној џамији”, тј. о могућности да се присуствује молитвама и проповедима имама на другом крају света, чиме се упражњавање религије премешта из јавног у приватни, лични простор верника (Cesari 2004).

²⁶ Зато се у јавности као лицемерно доживљава негирање или чак сатанизовање сваког материјалног напретка савременог друштва (које се поистовећује са Западом) од стране неких црквених великодостојника, који се притом не устежу да уживају плодове које је модерна наука донела, нарочито у домену технологије или медицине.

само оквир за много сложенији и универзалнији састав цркве, можда сличнији ономе на почетку хришћанства, када је Црква имала амбицију да уједини „све народе у једно братство”.

Ова амбивалентност у односу на глобализацију карактеристична је данас за све религије, а одражава унутрашњу тензију између њиховог антиномичног постојања „у свету”, али не „од света”. Знамо да *world wide web* може да повезује људе по добру, отварајући им могућност да се обавесте о практично сваком аспекту своје и сваке друге религије, али исти тај *world wide web* такође има способност да хвата, „пеца” у своју мрежу зла, промовишући поруке насиља, религијског фундаментализма или религијом инспирисаног тероризма. Добро и зло су тако умрежени у исти систем, делови су истог континуума, у оквиру кога је човек у положају да се сваког тренутка, на сваком месту опредељује између могућности да се повеже са свим оним што је добро, или да се увеже и зароби (само)деструктивним садржајима. На сличан начин се и саме религијске институције могу постављати и према секуларизму и према глобализацији – као „стратешки сардници,” „невољни партнери,” или „гериле” која се бори против сваког утицаја глобализације на „локалну” територију религије (Jurgensmeyer 2005). А с обзиром на неизбежни плурализам савремених демократских друштава, ваља приметити да, иако наизглед противречно, управо њихов секуларни карактер бива тај који обезбеђује не само опстајање религија у свету него и оквир за њихов међусобни дијалог – како о свету, тако и оном што „није од света”. И као што између секуларне државе и религије влада однос променљиве затегнутости, који не треба видети као проблем, већ као начин одржавања равнотеже „у свету” у коме се секуларност очигледно одомаћила, а религија наставља да васкрсава, тако исто међу религијама постоји однос напетости који је везан за Оно што “није од света”. Наиме, питање које ће се нужно поставити (а чије су постављање у неком смислу већ наметнули плурализам друштава и глобализација културе) јесте оно о метафизичкој (не) могућности искључивог поседовања Истине од стране једне религије, односно – како бити, остати хришћанин (православац, католик или протестант), муслиман или Јеврејин,²⁷ сачувати интегритет своје вере и традиције, а истовремено признати или прихватити валидност друге религијске истине и праксе? Можда ће препознавање трансцендентних сродности између религија допринети њиховом позиционирању у плуралном секуларном друштву, као „стратешких сарадника”, или макар као „невољних партнера” уместо „гериле” која му се супротставља не уочавајући да су умрежени у исти глобални систем.

²⁷ Ово питање је нарочито актуелно за библијске религије, с обзиром на њихову тотализујућу тенденцију да свет објасне и обухвате у целини, *in toto*, без остатка.

Библиографија:

- Albanese, Catherine L. 2004. *Amerika: religija i religije*. Prev. Rešid Hafizović i Enes Karić. Sarajevo.
- Asad, Talal. 2006. "Trying to Understand French Secularism." U *Political theologies: public religions in a post-secular world*. Prir. Hent de Vries i Lawrence Sullivan. New York: Fordham University Press.
- 1999. "Religion, Nation-State, and Secularism." U *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*. Prir. Peter van der Veer i Hartmut Lehmann. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Ballinger, Pamela i Kristen Ghodsee, "Socialist Secularism: Gender, Religion and Modernity in Bulgaria and Yugoslavia, 1946-1989." *Aspasia*: 5: 6-28.
- Berger, Peter. 2005. "Religion and Global Civil Society". U *Religion in Global Civil Society*, prir. Mark Juergensmeyer, 11- 22. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Blagojević, Mirko. 2013. "Savremena religioznost studenata i desekularizacija srpskog društva." U *(Post)sekularni obrt*. Prir. Mirko Blagojević, Jelena Jablanov Maksimović i Tijana Bajović. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Bucur, Maria. 2011. "Gender and Religiosity in Communist Romania: Continuity and Change, 1945-1989." *Aspasia* 5: 28—45.
- Cesari, Joyclin. 2004. *When Islam and Democracy Meet*.
- Clapsis, Emmanuel. 2004. *The Orthodox Churches in a Pluralistic World*. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press.
- Gerth H.H. i C. Wright Mills. [1948] 1975. Prev. i prir. *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press.
- Ghodsee, Kristen. 2009. "Symphonic Secularism: Eastern Orthodoxy, Ethnic Identity and Religious Freedoms in Contemporary Bulgaria." *Anthropology of East Europe Review* 27 (2): 227-252.
- Habermas, Jürgen. 2009. "What is Meant by a 'Post-Secular Society'? A Discussion on Islam in Europe." U *Europe: The Faltering Project*, prir. Jürgen Habermas. Prev. Ciaran Cronin. Malden, MA: Polity Press.
- Jurgensmeyer, Mark. 2005. "Introduction: Religious Ambivalence to Global Civil Society". U *Religion in Global Civil Society*, prir. Mark Juergensmeyer, 1-22. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Madan, T.N. 1987. "Secularism in its Place." *The Journal of Asian Studies*, 46, (4): 749.
- 2006. *Images of the World: Essays on Religion, Secularism, and Culture*. New Delhi: Oxford University Press.
- Marković, Slobodan. 2007. "Uloga SPC u Srbiji u razdoblju političkog pluralizma: 1990-2006." *Nova srpska politička misao*, posebno izdanje, *Crkva i država*, 95-107. Beograd.
- Pavićević, Aleksandra. 2009. "Da li su antropolozi dužni da budu (ne)religiozni?" *Teme* 33 (3), Niš.

- Perica, Vjekoslav. 2002. *Balkan Idols*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Raković, Slaviša. 2013. "Potreba za etnografskom istraživanjima svetova posvećenih vernika SPC." *Antropologija*, 13 (2).
- Papanikolau, Aristotle i Elisabeth Prodromou, ur. 2008. *Thinking through Faith*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
- Pavičević, Aleksandra. 2009. "Da li su antropolozi dužni da budu (ne)religiozni?" *Teme* 33 (3), Niš.
- Ramet, Sabrina. 1992. *Balkan Babel: Politics, Culture and Religion in Yugoslavia*. Boulder, CO: Westview Press.
- Spahić-Šiljak, Zilka. 2009. *I vjernice i građanke*. TPO Fondacija. Sarajevo.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belkan Press of Harvard University Press.
- Taylor, Mark. 2009. "Refiguring Religion." *Journal of American Academy of Religion* 77 (1): 105--119.
- 2007. *After God*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tomanić, Milorad. 2001. *Srpska crkva u ratu i ratovi u njoj*. Beograd: Medijska knjižara Krug.
- van der Veer, Peter. 1994. *Religious Nationalism*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Vukašinić, Vladimir. 2007. "Inteligencija i Srpska pravoslavna crkva." *Nova srpska politička misao*, posebno izdanje: *Crkva i država*, 89-93. Beograd.
- Vukomanović, Milan. 2005. "O čemu crkva (ne)može da se pita?" SPC, država i društvo u Srbiji (2000-2005). Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji. Beograd. <http://www.helsinki.org.rs/serbian/doc/Studija-Vukomanovic.pdf>

Milica Bakić-Hayden

Religion and Religious Authority in the Age of Secularism and Globalization: Some Implications for the Balkans

The article examines the relationship between religion and secularism with special reference to the experience of Orthodox churches in the contemporary Balkans. The emergence of religion as a key identity marker in the post-communist countries, its greater visibility and participation in public life have been perceived by some scholars as a threat to the secular nature of the fledgling democracies like Serbia. Such views tend to essentialize both religion and secularism as the static "either/or" binary opposites,

Key words:
religion, secularism,
globalization,
Orthodox Church,
Balkans

while failing to see different ways in which religion functions in a complex global system of networks characterized by interconnectedness of religious, socio-economic, political and, most of all, sophisticated systems of communication technologies. The responses to the challenge of globalized culture vary from the strengthening of ethno-religious neo-traditionalism to religiously uncommitted acceptance of one's religious culture to individual pursuit (owing to Internet) of selected aspects of one's own or other religious practices.

⇐ Религија, религиозност и савремена култура ⇒

Александра Павићевић

Aleksandra.pavicevic@ei.sanu.ac.rs

Ивица Тодоровић

ivica.todorovic@ei.sanu.ac.rs

Етнографски институт САНУ, Београд

Религија, идентитет и културне промене Српско друштво на почетку трећег миленијума¹

Друштвене и политичке промене и процеси који се одвијају у Србији током последњих десетак година довели су до интензивирања различитих питања везаних за постојеће идентитетске праксе, стратегије, изборе и могућности њених грађана. Ова питања углавном имају форму двоструке упитаности: с једне стране, она се односе на проблем садржаја жељеног друштвеног модела, који савремени друштвени процеси – модернизација, демократизација, европеизација и сл. – подразумевају. С друге стране, она неминовно доводе до полемике у вези са односом пожељних идентитета и националних, локалних и културних специфичности друштва које се налази пред поменутиим изазовима.

Друштвене и политичке промене и процеси који се одвијају у Србији током последњих десетак година довели су до интензивирања различитих питања везаних за постојеће идентитетске праксе, стратегије, изборе и могућности њених грађана. Ова питања углавном имају форму двоструке упитаности: с једне стране, она се односе на проблем садржаја *жељеног* друштвеног модела, који савремени друштвени процеси – модернизација, демократизација, европеизација и сл. – подразумевају. С друге стране, она неминовно доводе до полемике у вези са односом *пожељних идентитета* и

Кључне речи:
идентитет, религија,
породица, личност,
група, црква,
држава, закони,
Србија

¹ Овај текст је резултат рада на пројекту 177028, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

националних, локалних и културних специфичности друштва које се налази пред поменути изазовима. Често се, међутим, ова питања наглашавају као типична за транзициона и посттранзициона подручја, при чему се губи из вида да се поменути локални процеси одвијају упоредо са процесима глобалних светских реструктурирања, те да и једни и други често имају исти циљ и епилог.

Поред тога, из јавних полемика и политичких стратегија, а често и из академских увида, претежно изостаје базична спознаја да питање идентитета никако није примарно политичко, већ је филозофско, онтолошко и универзално људско питање, те је његова веза са политичким и економским процесима веома често вештачки успостављена и наметнута. И на глобалном и на локалном плану, проблем идентитета је једна од кључних упитаности, која је и последица и одраз *истрошености* и готово потпуне релативизације вредносних начела савремене (европске) цивилизације. Снажни импулси „слободе“ који су се налазили у бити модерне, довели су до коначне разградње тзв. традиционалних и „датих“ оквира идентитета, што, међутим, није донело жељене резултате: уместо да буду уграђени у основе новог глобалног друштва, идеали слободе, једнакости и општег напретка претворени су у скупочену робу новог глобалног тржишта. С друге стране, може се рећи да су припадање и самопрепознавање на крају другог миленијума заиста постали, можда и више него икада раније, ствар личног и не малог избора могућности. Ово својеврсно „тржиште“ различитих културних, историјских, религијских, колективних и индивидуалних одређења, међутим, често се испоставља као врло привлачно тло за различите врсте идеолошких уплива и манипулација.

Иако, као што смо споменули, наведена проблематика представља глобално, заједничко и актуелно цивилизацијско наслеђе, чини се да су његове последице можда најочигледније управо у земљама у транзицији, међу којима се налази и Србија, и то због трајне кризе (идентитета) државе и система права и заштите грађана. Док у стабилним државама западних демократија доследан, адекватан и функционалан законправни систем установа грађанског друштва пружа макар и илузију неограничених могућности избора и заштите у оквиру идентитетских стратегија појединаца и група, стиче се утисак да се у Србији већ више деценија одиграва својеврсни експеримент *in vivo*, у оквиру кога се, путем опет својеврног идентитетског инжењеринга, настоји пласирати идеја о постојању хомогеног идентитета грађана Србије. Плод овог „пројекта“ је и веома често довођење у везу питања идентитета са процесом европских интеграција, којим се алудира на то да европеизација Србије нужно подразумева одређену промену идентитета њених грађана (Антонић 2008; Vujadinović 2007). Међутим, дефинисање онога што треба да се промени и у коме правцу та промена иде јесте један од основних проблема и извора подела у савременом друштву Србије. Тако се, као једна од најизразитијих и најутицајнијих линија раздвајања друштва јавља она која га дели на тзв. *грађанску* и тзв. *националну* опцију, при чему се прва често једнострано идентификује са модерношћу, демократијом и просперитетом, те сугерише нужност *пражњења* постојећих

културних идентитета, док се друга поистовећује са конзервативношћу, ауторитаризмом и национализмом, и у оквиру ње се изражава бојазан, а често и отпор према идејама било каквог политичког уплитања у стратегије идентитета (Vujiadinović 2007:9; Радић и Павић-Центнер 2010:7). Ова сасвим једносмерна подела видљива је готово на свим нивоима друштва – од процеса формалног образовања, у коме су ученици (а тиме и њихове породице) подељени на оне који похађају верску наставу и оне који одлазе на часове грађанског васпитања, преко поделе јавног мњења израженог путем медија и академских дискурса, до тобожње поделе политичких опција на оне за процес европских интеграција и на оне против њега (Прелић 2006:34; Радовић 2009). Овакви антагонизми, као и представе о њима, умногоме су последица сасвим површног „ишчитавања“ ситуације у којој се налази друштво Србије. Оно је и у свакодневном медијском и политичком говору, као и у научним анализама, веома често заробљено оним што Јан Асман назива *покорицом актуелности*, која онемогућава фокусирање на оно што је у актуелном културном и историјском контексту релевантно (Asman 2006: 45–79). Један од таквих пропуста је и недостатак увида у улогу и утицај историјског и идеолошког наслеђа претходне епохе на формирање савремених друштвених образаца мишљења и понашања, као и недостатак свести (или умешности) да се у спровођењу и тумачењу модернизацијских процеса мора баратати културним специфичностима средине у којој се они одвијају.

Кључни проблеми

Латентни утицај *минулих* доктрина можда се најдиректније огледа у трајном дизбалансу између индивидуалног и колективног у друштву Србије, као и у односу према религији и религијским институцијама. И у једном и у другом случају, пут нас води ка оним друштвеним инстанцама које су, бар када је реч о традиционалним друштвеним концептима, вршиле одлучујући утицај на идентитет појединца, а које су током друге половине 20. века биле на удару интензивних промена, подједнако стихијних и стратешких. Ради се о породици и религијској заједници, о два традиционална стожера и извора самоодређења и припадања, као и успостављања граница слободе, ауторитета и одношења према другима.

Комплексност ових питања као и комплексност тренутне друштвене, политичке и културне ситуације у Србији, захтева озбиљно раслојавање стварности, а посебно различитих нивоа постојања и значења, појма и садржаја идентитета и идентитетских пракси. Оно што посебно недостаје у постојећем научном говору и научној слици света, као и у друштвено-политичким стратегијама, јесте настојање да се проблем идентитета грађана Србије сагледа у његовој целовитости, односно, узимајући у обзир његова и универзална и специфична одређења, опште људске и посебне историјске и културне вредности које су у њега уписане. Разгртањем слика колективног припадања, односно – њиховим раслојавањем, требало би ићи у правцу проналажења *човека међу*

људима,² тј. ка проналажењу оног маргинализованог и наизглед небитног актера културе, који је заправо главни носилац њених вредности, ма какве да су оне. Без претензија и компетенција да одговоримо на сва питања која један овакав захват подразумева, покушаћемо да, у најопштијим цртама класификујемо битне елементе појединих идентитетских пракси, што би могло представљати путоказ за каснија истраживања, као и смернице евентуалних мера социјалне политике, која би требало да представља полазну тачку сваке друштвене трансформације.

Религија и идентитет

У јавном и друштвеном животу Србије, током последње две деценије, појмови религије / нације и цркве појављују се као кључне речи јавног и медијског говора. Концепт религијског припадања, који је најчешће поистовећен са националним, истовремено је и најприсутнији и најкритикованији оквир колективних идентитета (Радић, Павић-Центнер 2007:7; Малешевић 2006:100). Природа *нове религиозности*, те априори успостављена веза етничког и конфесионалног, елементи су који ове критике чине донекле оправданим. Национално-конфесионална реторика показује се као централна оса сасвим различитих политичких опција, што, међутим, не доводи у питање толико вредности реторике колико доследност политичких идеја.

Свакако, овакав значај религије у вези је са већ довољно елаборираним процесом повратка религије или повратка религији, који се на простору бивше СФРЈ одиграо у контексту распада заједничке државе и етничко-конфесионалних ратова који су распад пратили. Овај контекст, као и каснија манипулација повезаношћу националних и верских идентитета етничких заједница допринела је превиђању једне веома важне чињенице. Наиме, реактуелизација друштвене улоге религије и верских заједница била је глобални феномен са различитим локалним испољавањима. Чињеница да је одговор на темељна питања људске егзистенције и излаз из ћорсокака потпуног отуђења и слома модернистичких вредности потражен управо у религији говори о њој као о инстанци од великог утицаја на идентитет појединца (Berger 2008). Међутим, док је овај процес у развијеним земљама западне цивилизације окарактерисан у оквирима подразумеваног религијског наслеђа и слободе његовог испољавања, овде је био уоквирен *традиционалном* амбиваленцијом и: као што смо већ рекли, с једне стране је максимално искоришћен од стране тзв. национално оријентисаних друштвених снага, а с друге је снажно искритикован од стране тзв. грађанске Србије, која у религији још увек види препреку развоју друштва, као што је то био случај и током социјализма. Тако се постсоцијалистичка варијанта односа према религији и верским слободама у ствари појавила у форми милитантног секуларизма, односно – својеврсног постатеизма, заснованог на доктрини о

² „Човек међу људима“ је наслов етнолошко-антрополошке збирке текстова етнолога Миленка Филиповића, који указује управо на главни субјекат / објеката етнолошких проучавања. Миленко Филиповић, *Човек међу људима*, СКЗ, Београд, 1991.

знаку једнакости између модерности и секуларизације.

Иако би овакав модел могао наћи своју формалну потврду у ономе што Бергер назива евросекуларношћу, ново религијско искуство Европе је нешто сасвим друго (Дејви 2008; Бергер 2010:348). Осим што о овоме сведочи снажна и у потпуности легитимна друштвена, па и политичка ангажованост Цркве, посебно у римокатоличким земљама, те равноправно присуство конзервативистичких идеја и опција у политичком животу европских земаља, о овоме говоре и открића Групе за проучавање вредносног система Европе (European Values System Study Group – EVSSG) из 1981. и 1990. године, као и нека новија истраживања (Дејви 2008:82; Mc Andrew, Voas 2011). С једне стране, резултати ових студија указали су на то да је један од кључних утицаја и параметара заједничког европског идентитета – јудео-хришћанско наслеђе, које, без обзира на промењене форме испољавања, и данас представља важну основу вредносног система европских народа. Треба напоменути да присуство елемената овог наслеђа у јавним политичким и друштвеним праксама европских земаља није апсолутно непроблематично. О томе пише Марчело Пера (Marcello Pera), италијански филозоф и политичар, критикујући двојни морал европских закона, протеривање религијског говора и институција у сферу приватности, као и недостатак увида у суштинску повезаност хришћанских идеја и идеја либерализма (Пера 2010: 11, 12; Марјановић 2010: 188, 189). Ипак, ако погледамо резултате гореспомених истраживања срећемо се са високим процентима испитаника који су се изјашњавали у различитим категоријама религиозности. Ово сугерише да се теоријски оквири секуларизационих теорија морају попуњавати и прилагођавати различитим културним обрасцима, те да се секуларизација мора посматрати као вишесмерни и динамички процес, а никако као идеолошки пројекат (Дејви 2008:84). С друге стране, структура одговора у оквиру спроведених анкета упућује на промене у концепту и садржају религиозности. Тако, индикатори који се односе на учешће у ритуалима и приврженост религијским институцијама показују значајан степен секуларизације широм Западне Европе, док индикатори који се баве осећањима, искуством и веровањима говоре „у прилог постојаности неких аспеката верског живота“.³

Веза модерности и секуларности, дакле, никако није једнозначна. О овоме говори и Е. Продрому, истичући пример Америке, као континента који је парадигма модерности, без обзира (или управо захваљујући томе) на висок

³ Разлика између процента оних који никада не одлазе у цркву (40% испитаних) и оних који то чине барем једанпут седмично (28%) говори у прилог тези о опадању религиозности. Међутим, када се у упоредни однос стави проценат оних који никада не одлазе у цркву (40%) и укупан проценат оних који то чине спорадично, чешће или ређе (52%), добија се слика о новим формама испољавања религиозности која указује на то да су, како Дејви истиче – „западни Европљани више нецрквена, него само секуларна популација“ (Дејви 2008: 84). Овоме у прилог иде и откриће високог процента присуства разноврсних религијских уверења (у Бога, у постојање душе након живота, у рај, пакао, васкрсење...) (Исто: 87). Новија истраживања у Британији показују да се чак 72% становништва изјашњава као религиозно (Mc Andrew, Voas 2011:4).

степен чак традиционалних облика религиозности њених грађана (Продрому 2010: 371,372).

Свакако, тумачећи облике нове европске религиозности и / или секуларности, Дејви као један од закључака истиче да један од највећих савремених изазова Европе чини потреба да се изгради друштво у коме би били усклађени захтеви толерантног и плуралистичког друштва и, очигледно веома битног, културног наслеђа континента. „Такво друштво би морало бити далеко изнад индивидуализоване филозофије ’живи и пусти друге да живе’. Оно мора бити способно да смести у савремену Европу оно што је Оливер Леман (Oliver Leaman) назвао ’тај необични феномен’, особу (било које вере) која схвата веру озбиљно“ (Дејви 2008:90) .

Као основни проблем друштвеног утицаја религије и Цркве у Србији (овде првенствено мислим на СПЦ) истиче се њен претпостављени конзервативизам, отпор према евроинтеграцијама и опет претпостављена веза са оним што се назива *српски национализам*. Религијске заједнице се у начелу сматрају тачкама отпора у остварењу религијског и културног плурализма, те религијских и других слобода, које би у једном секуларном друштву морале бити једнаке за све његове припаднике. Теолошка аргументација која сведочи о неоправданости оваквих стереотипних представа, бар када је хришћанство у питању, обично није добродошла у академским расправама, те стога ни овде нећемо за њом посезати. Ипак, споменимо само чињеницу да су током друге половине 20. века многи хришћански интелектуалци и теолози устајали у одбрану концепта општих људских права и слобода. Тако је у процесу прилагођавања Римокатоличке цркве *Декларацији о религијским слободама*, значајну улогу одиграо амерички језуита Џон Кортни Мареј (John Courtney Marey), сâм поглавар Римокатоличке цркве Јован Павле II, залагао се за одбрану основних начела *Универзалне декларације о људским правима*, а многи православни теолози пишу против етнофилетизма, који се сматра потенцијалним извором националистичких идеја и осећања (Бергер 2010: 351; Vajgel 2008: 39; Шмеман 1994: 318, 319).

Међутим, изван ових расправа и јавног ангажовања религијских заједница и појединаца у правцу остварења стабилног, грађанског друштва, у Србији се, што је већ споменуто, као посебан проблем јавља претпостављена веза између СПЦ-а (као религијске организације са којом се идентификује велика већина становништва Србије) и тзв. српског национализма. Ова веза, успостављена уз снажну медијску *подршку* током ратова на територији бивше СФРЈ, много више дугује нечињењу него чињењу СПЦ. Наиме, иако је једини званични став Цркве према ратовима био онај који је, кроз уста тадашњег патријарха СПЦ-а, Павла позивао на мир, престанак „братоубилачких ратова“ и разарања, независна иступања појединаца из црквене јерархије допринела су стварању **медијске** (подвукли аутори) слике о Цркви која подржава *борбу за српске земље* и благосиља српску војску. Осим тога, Црква је пропуштала да се званично ограда од оптужби, подржавајући на тај начин исконструисану монокаузалну везу у којој се обрела и која ју је чинила кривцем за многа ратна дешавања

(Антонић 2008: 232; Radić 2002: 339).

Ипак, користећи углед који је Црква поново задобила у српском друштву, политички актери су уз њену помоћ креирали свој јавни имиџ, спроводећи, међутим одлуке и акције у потпуности мимо ње и њених основних начела (Павићевић 2009:1422). Ипак, читава ова полемика, која се већ годинама води у академским круговима, а рефлектује се и на званичну политику државе, оставља нас ипак у оквирима исконструисаних колективних идентитета, које смо у овом тексту желели да деконструисамо.

У складу са тим циљем, врло је речита студија „Религиозност у Србији 2010“, у оквиру које су представљени резултати истраживања религиозности грађана Србије и њиховог става према процесу европских интеграција (Младеновић и др. 2010).⁴ Ови резултати умногоме говоре о неоправданости ставова о томе да верска припадност и идентитет аутоматски подразумевају негативно одношење према културном плурализму, верском дијалогу и евроинтеграцијским процесима. Изнећемо овде само неке од резултата.

Прво, треба рећи да је истраживање обухватило припаднике свих верских заједница у Србији, као и оне који не припадају ниједној заједници тог типа. Што се тиче религијске самодекларације, у структури испитаника било је 34,7% оних који су се декларисали као „традиционални верници који учествују у обредима и поштују обичаје, али нису активни у сопственој верској заједници“, 33,2% „уверених верника који прихватају сва учења своје вере“ и 16,2% „религиозних, који не прихватају све што њихова вера учи“. У остатку до 100% налазе се мањи проценти нерелигиозних, несигурних, равнодушних и противника религије (19%).⁵ Од 1.502 испитаника њих 67% је изјавило да верује у Бога, 20,4% – у „неку животну силу“, 5% – да „сумња“ и 5,1% – да не верује (207).

Када је реч о односу према другима и другачијима, посебно су индикативни одговори испитаника на два питања. Тако је на питање какав однос треба имати према онима који не верују њих 81,2% одговорило да их „треба поштовати као људе“, 4,1% – да им не треба веровати, а свега 1,3% је рекло да их треба презирати (237). На питање „које цркве и верске заједнице треба да имају предност у присуству медијима и јавним институцијама“, 36,9% одговора било је за то да „све вероисповести треба да буду равноправно заступљене“, 36,9% је овај простор „отварало“ само традиционалним верским заједницама, док је 22,5% испитаника давало предност већинској вероисповести (244). Што се тиче експлицитног питања о прихватању модерних секуларних вредности (демократије, либерализма, капитализма, равноправности полова, поштовања људских права и грађанског друштва), 52,6% испитаника сматра да их прихвата, 9,2% је изјавило да их не прихвата, а 34,4% је рекло да о томе не размишља.

⁴ Истраживање је урађено на узорку од 1.504 испитаника, на територији Републике Србије, без АП Косова и Метохије.

⁵ Треба рећи да је у изношењу резултата истраживања направљен пропуст зато што није експлицитно изнето са колико су процената у тоталном броју испитаника су били заступљени припадници различитих вероисповести и верских заједница.

Посебно је занимљива структура одговора на питање о томе да ли испитаник жели да се Србија прикључи Европској унији. Одговори су доведени у директну везу са вероисповешћу испитаника, те резултат говори да 49,9% православних испитаника позитивно размишља о овој могућности. Против ње се изјаснило 31,6% православних, док је 15,0% такође православних одговорило да не зна. Афирмативно се у вези са евроинтеграцијама изјаснило 70,5% римокатолика, 66,2% припадника протестантских заједница, 78,3% Јевреја, 89,8% припадника исламске вероисповести. У односу на ове проценте позитивних одговора међу припадницима религијских заједница чуди то што је свега 46,8% испитаника који не припадају ниједној цркви нити верској заједници изразило жељу да се Србија прикључи Европи (250).⁶ Ово нам указује на постојање још неких параметара, осим религијске припадности, који утичу на ставове о процесима кроз које пролази савремено друштво Србије, што представља веома важну тачку у деконструисању колективних идентитетских стратегија или стереотипа о њима.

Наиме, целокупни резултати које смо овде приказали сугеришу да испитаници, међу којима је велика већина, као што смо видели, на овај или онај начин религиозна, имају сасвим толерантан став према процесима евроинтеграција и вредностима грађанског друштва. С друге стране, очигледно је да евроскептицизам није нужно повезан са религијском припадношћу и ставовима.⁷ Оно што је на основу приказаног истраживања немогуће утврдити јесте то колико су одређени ставови последица религијских уверења, а колико су резултат утицаја других релевантних актера у процесу формирања мишљења. Овде првенствено мислим на различите стратегије културне, друштвене и образовне политике, као и на веома снажан утицај медија. Како се ови различити утицаји преламају, сажимају и рефлектују на друштвену стварност у Србији, можда најбоље сведочи живот савремене породице.

Породица и идентитет

У оквирима породице, као базичне друштвене заједнице, можемо донекле да утврдимо колики је реалан утицај цркве и религије на живот појединца, на његов систем вредности и свакодневне изборе које чини, а колико на њега утичу други фактори, као што су нпр. закони који се тичу уређења породичних односа и / или амбиваленте поруке политичких стратегија. У крајњем случају поставља се и питање до чијег би се одговора такође могло доћи путем анализе

⁶ Треба још споменути да је 53,2% испитаника изразило подршку екуменском и интеррелигијском дијалогу, 12,5% је имало негативан став, а 34,3% је одговорило да не зна да ли га подржава или не (Религиозност 2010: 241).

⁷ О овом питању треба видети и студију Срђана Радовића, *Слике Европе*, у којој је показано да узроке евроскептицизма треба тражити у недостатку стабилне идентитетске политике, која би се одвијала у складу са друштвеним процесима евроинтеграција и глобализације, а не у пренаглашеном националном или религијском идентитету грађана Србије (Радовић 2009:150).

микрojaједница, а то је: колико су идентитети са којима се срећемо плод опште *духовне* климе савремене цивилизације, чије је интензивно присуство омогућено, између осталог, и незадрживим упливом медијске слике света у свакодневни живот грађана.

У навођеној студији о религиозности, нека питања су била усмерена ка откривању појединих личних, моралних начела испитаника. Такво је било питање односа испитаника према онима који им чине зло. Највећи проценат анкетираних, њих 39,8%, одговорило је да избегава злонамернике, али их не презире, 26,0% – да „настоји да им опрости и заборави“, 12,9% – да на зло узвраћа злом, а 11,5% испитаних избегава оне који им чине зло и презире их (234). Индикативан је и однос испитаника према намерном прекиду трудноће, посебно када се има у виду да је он у супротности са учењем и ставовима већине религија. Тако 24,8% православних, 16,7% римокатолика, 43,8% протестаната, 27,3% припадника исламске вероисповести и 6,5% Јевреја сматра да „нема никаквог оправдања“ за абортус. С друге стране, 33,9% православних, 38,1% римокатолика, 40,1% протестаната, 39,2% Јевреја и 44,5% припадника исламске вероисповести сматра да је прекид трудноће дозвољен у посебним околностима (ако је угрожен живот мајке, ако је реч о трудноћи до које је дошло услед силовања, ако се ради о малолетници). У прилог опцији да је прекид трудноће право жене и да она треба о томе да одлучи највише се изјаснило оних који не припадају ниједној верској заједници (60,0%), свега 16,8% православних, 31,5% римокатолика, 10,9% протестаната, 52,2% Јевреја, 26,6% припадника исламске вероисповести (246).

Када је реч о ставовима према брачном неверству, најтолерантнијима су се показали испитаници који не припадају ниједној верској заједници – 28,8% ових испитаника сматра да не постоји оправдање за брачно неверство, док то исто сматра 73,0% протестаната, 65,1% припадника ислама, 48,0% православних, 40,7% римокатолика и 39,1% Јевреја. Занимљив је податак да се за опцију да се брачно неверство може опростити у одређеним ситуацијама изјаснио приближно исти проценат православних, 28,1%, и оних који не припадају ниједној верској заједници – 30,0%, као и чак 40,1% римокатолика.

На основу ових резултата могло би се закључити да религијска уверења имају изванредан, мада не и апсолутан утицај на питања личног и друштвеног морала. Ово потврђују и савремена етнолошка истраживања, која показују да религија има значајан, али не и свеобухватан утицај на идентитет људи и заједница у којима живе (Павићевић 2012). С обзиром на то да су та истраживања, по природи етнолошке методологије, упућена на квалитативна проучавања мањих група, она откривају далеко већи спектар могућности дистрибуције ауторитета религијског система вредности него што је то могуће сагледати на основу социолошких проучавања. Наиме, као што смо већ споменули на почетку излагања, од 90-тих година 20. века па све до данас, реактуелизација улоге религије у животу друштва била је посебно видљива на нивоу колективних идентитета. У срединама са изразито етнички и конфесионално хетерогеном

сликом, религијски симболи веома су важан фактор диференцијације, док је на нивоу глобалног друштва изражавање религијског припадања ствар начелне идентификације и покушаја да се пронађе одговор на питање ко смо ми (Прелић 2006: 38). У првом случају се врши диференцијација у односу на *друге* и *другачије*, док је у другом акценат на потреби да се дистанцира у односу на комунистичко, атеистичко и југословенско идеолошко наслеђе. И у једном и у другом случају, који су при томе испреплетани и међусобно зависни, ради се углавном о тзв. традиционалној врсти религиозности, која се испољава кроз повећано учешће у традиционалним обредима цркве (када је реч о православној цркви – крштење, венчање, погреб, прослава крсне славе). На висок степен практиковања ових обреда указују и резултати већ навођеног истраживања религиозности (Младеновић и др. 2010: 222, 223, 232).

Етнолошка проучавања указују и на висок степен прихватања општих начела вредносног система који сугеришу религијска учења (однос према непријатељима, крађи, превари, поштењу, убиству, помоћи другима, гостопримству итд.). Ово је посебно видљиво у сеоским заједницама, у којима често преклапање народних и религијских схватања представља део још увек живог наслеђа. Међутим, иста истраживања показују и веома значајна одступања и од религијских и од традиционалних модела понашања и мишљења када је у питању полни морал (предбрачни и ванбрачни односи, развод), а посебно када је у питању унутрашња организација породичног живота. Потоње се првенствено односи на положај деце у савременој породици у Србији, као и на расподелу ауторитета унутар ње. Ове промене се могу сматрати најјаснијим индикаторима опште друштвене климе и одразом (пост)модерних схватања о месту, улози и пожељном моделу појединца / личности у свету.

У студији посвећеној питањима брака, породице и полног морала у Србији у другој половини 20. века указали смо на утицај различитих идеја и идеологија на ове важне друштвене институције (Павићевић 2006). Економске, законске и друштвено-политичке мере спровођене током социјалистичког периода одвијале су се махом под паролом *слободе*, која је, као основна људска и друштвена вредност, сугерисана на свим нивоима – економском, друштвеном и духовном: од интензивног сугерисања *слободе од Бога* путем смањења утицаја цркве и религије на живот људи, преко концепције *ослобођеног рада*, која се, с обзиром на промену начелног односа према (физичком) раду, испоставила као *слобода од рада*, па до посебних права жена и деце, која су се путем закона, а посебно путем процеса социјализације породице, сводила на *ослобођење* од ауторитета оца, супруга, и на крају, родитеља. Осим приватне својине, породицу је требало ослободити и традиционализма и конзервативизма, који су истицани као главна сметња друштвеним настојањима да се породица, посебно сеоска, промени. Ово се односило на потребу укидања патријархалног морала и ауторитета, као и многобројних функција које је традиционална породица вршила и које су јој омогућавале висок степен аутономије у односу на шири друштвени систем (141).

Катастрофалан епилог процеса модернизације у Србији (мада не само у

Србији), илустрован трагичним демографским последицама, као и чињенице које указују на моралну, емотивну и психолошку дестабилизацију и породице и њених чланова, упућују на закључак да је идеја укидања различитих врста ауторитета заправо резултирала само повећаним могућностима државе и система да утичу на појединца, а не и његовом зрелости у уживању освојене слободе. Ипак, треба рећи да је, вероватно захваљујући скученим економским условима, као и још увек активној и функционалној мрежи сродничких односа, породица у Србији успела да задржи традиционално важну улогу у животу људи. Чак су и они интелектуалци који су се својевремено залагали за њено отварање према друштву и који су углавном препознавали само слабе стране њеног патријархалног наслеђа уочили и *одали признање* живавости ове институције, која је посебно дошла до изражаја током тешке друштвене и економске кризе деведесетих година 20. века. Тако Анђелка Милић примећује да је породица „централни топос свакодневице, њен организациони центар, зона стабилности унутар стално флукутирајућих токова свакодневице и варијабилних историјских кретања, те једини и главни преостали ресурс који појединцима остаје након што је друштво подлегло разарању и расулу“ (Milić 1995: 140). Међутим, ова процена не би требало да завара. Унутрашњи живот породице трајно је промењен. Кључ за његово разумевање је трансформација и укидање (традиционалних) ауторитета, што је најочигледније у чињеници промењеног положаја деце у породици (Павићевић 2006: 160; Vederil 2005).⁸ Последице ових промена се већ сада манифестују на живот друштва у Србији. Наиме, проучавање породице у северној Шумадији и у области Сјенице и Пештера показало је да су односи унутар савремене породице сасвим модернизовани.⁹ Њене локалне културне специфичности имају функцију амблема и фолклора, док, у суштини, унутрашња организација породице и начин решавања важних животних питања унутар ње рефлектују глобалне трендове. О овоме смо опширно писали у поменутој студији, тако да ћемо овде дати само скицу набројаних појава. Број деце у породици је далеко мањи него што је бивао у прошлости (посебно у Шумадији). Рађање се контролише зарад пружања већих могућности избора рођеној деци. Са децом се поступа крајње попустљиво и са дозом обожавања. Насупрот њима, некадашњи стубови ауторитета, те промотери и чувари друштвених норми – чланови најстаријих генерација, најчешће су у потпуности маргинализовани, запостављени и *напуштени*. Сва деца се школују, а виши ступњевни образовања доступнији су женској него мушкој деци. Ни дечаци ни девојчице се не подстичу на било какав физички рад, немају обавезе

⁸ Неки аутори кризу савремене породице чак поистовећују са кризом ауторитета у њој, сматрајући тако да се она јавља као кључна одлика савремених друштвених дешавања везаних за породицу (Vederil 2005).

⁹ Интензивна етнолошка проучавања северне Шумадије обављена су у периоду од 2000. до 2005. године, а у периоду од 2006. до 2011. вршена су спорадично. Проучавање религијског и породичног живота у области Сјенице и Пештера извршено је током 2010. и 2011. године, у оквиру пројекта „На светим водама Лима“, у организацији Музеја у Пријепољу.

у домаћинству и начелно се усмеравају ка животу у градовима и запослење у административним службама. Овоме погодује и потпуна маргинализација села, али и мањих градова у унутрашњости, на културној и економској мапи Србије. Жеља за лагодним животом и великим зарадама представља важан део визије коју млади имају о сопственој будућности и која је подстакнута како неупитном и безрезервном подршком родитеља, тако и сликама идеалних животних услова у којима живе јунаци разноврсног телевизијског програма – од глумаца и певачких звезда до представника домаће политичке елите.

Пут оваквој врсти трансформација у односу на традиционалне породичне моделе трасиран је током социјалистичког периода, између осталог и бројним законима којима су регулисани односи између родитеља и деце. Ови закони су углавном ишли у правцу повећања права деце (не и обавеза) у односу на родитеље и у односу на заједнички живот породице. Споменућемо само основне карактеристике значајних законских аката и развоја питања положаја и права деце која су у њима третирана. Наиме, ако се пореде Основни закон о браку из 1946. године, Закон о односима родитеља и деце из 1947. године и Закон о браку и породичним односима из 1980. године може се на првом месту приметити да су сви нови закони померали узрасну границу пословне самосталности деце ка млађим узрастима. Заједно са овим проширивана су њихова имовинска права у вези са располагањем породичном имовином, затим права самосталног доношења одлука у вези са склапањем брачне и ванбрачне заједнице, па је дошло и до *либерализације* одредби у вези са сексуалним и репродуктивним понашањем, употребом контрацепције и одлуком о различитим медицинским интервенцијама. Исти правац кретања задржали су и закони доношени у постсоцијалистичком периоду. Док је, на пример, Законом о условима и поступку за прекид трудноће из 1977. године било прописано да је у случају особа старих од 16 до 18 година за овакву интервенцију потребна сагласност родитеља или старатеља, чланом 62 Породичног закона из 2004. године одређено је да особа стара 15 година има право на самосталну одлуку у вези са овим питањем (Бабић 1999: 8; Јанић-Комар 1998: 41, 42, 46; Павићевић 2006: 226, 227, 228).¹⁰ Овим законом су, поред права, прописане и обавезе како брачне тако и ванбрачне деце у односу на њихове родитеље. Ове обавезе се углавном свode на послушност, помоћ у невољи и издржавање од оних родитеља који би запали у беду. Међутим, наглашено је да је послушност према родитељима од стране деце више моралне него правне природе, из чега практично произлази одсуство било какве законске санкције за евентуално непоштовање ове нормe. Поред тога, Конвенцијом о правима детета од 20. новембра 1989. наглашено је да дете није обавезно да обавештава родитеље о својој приватности, те да, уколико обавештавање ипак постоји, родитељска сагласност има консултативни, а не обавезујући карактер. Такође је истакнуто да у случају сукоба између „онога што родитељ сматра највишим интересом детета и дететовог права на приватност, те

¹⁰ Службени гласник Републике Србије 16/95-497; Службени гласник Социјалистичке Републике Србије од 30. октобра 1977;

његових развојних потреба, дете нема обавезу да родитеља послуша“ (Јањић-Комар 1998: 46).

Прокламовани циљ овакве законодавне политике било је разотуђење унутарпородичних односа, које је требало да примарно буде остварено преко изједначавања одраслих и деце у свим правима. Међутим, примена принципа слободe из „света одраслих“, а у име права и могућности самоодређења свакога, па чак и биолошки и социјално још незрелих особа, често је доводила до њихове суштинске напуштености. Центрирање породице на децу било је само њена спољна карактеристика. Она се манифестовала кроз смањено рађање и кроз *научни* приступ родитељству (захваљујући коме је у савременим родитељима често препознавана „нестручност“ за обављање овог позива). Занимљиво је да о овим трендовима пише и британски психолог и психоаналитичар Роб Ведерил, дакле – аутор који је своје интелектуално и професионално искуство стицао далеко од *социјалистичког терена*, што сведочи о томе да је трансформација породице била и да још увек јесте процес глобалних размера, а вероватно и глобалних циљева, који су директно у вези са одређеном врстом (државног) монопола над креирањем и сугерисањем пожељних идентитетских стратегија – и на индивидуалном и на друштвеном нивоу (Vederil 2005: 125). „Последице прекомерне попустљивости у кући и у школи су – како пише Ведерил – пад ауторитета и опште губљење власти над нагонима“ (...) „Нико не сумња да извесна слобода избора има суштински значај за дете у развоју. Нико не треба да пориче да је неопходно да дете осети да у породици постоји моћ и да оно мора да развије самопоштовање. Међутим, опходити се према деци као према одраслим особама, допустити им да имају *једнако право гласа* у породици, сматрати их *клијентима* који слободно могу да бирају производе и услуге које пожелe, и славити све то као саморегулативу, значи изазивати веома озбиљне психолошке опасности, односно, слабљење фундаменталног осећања људске субјективности“ (191).

Но, прича се не завршава овде. Године 2011. у сенци бурне, политизоване и спектакуларизоване свакодневице, иза кулиса политичких подела и полемика pro et contra националног, религијског и европског идентитета, у заглушујућој буци политичких и турбо-фолк скандала, готово потпуно непримећен од стране јавности остао је Преднацрт Закона о дечијим правима.¹¹ Овај акт потенцијално додатно смањује ингеренције родитеља у односу на децу, омогућава већ десетогодишњацима да добију правну заштиту у случају да сматрају да су им повређена нека од права која имају, у потпуности забрањује физичко кажњавање деце и, без обзира на све могуће ситуације у којима би овакав закон био оправдан, озбиљно доводи у питање већ довољно пољуљан положај родитеља, старатеља, наставника и свих оних који су упућени на живот и рад са децом. Преднацрт потенцијално ставља родитеље у позицију акробата који треба да буду кадри да балансирају између све већих захтева који се пред њих постављају – и од стране

¹¹ Преднацрт Закона о правима детета. <http://www2.pravadeteta.rs/ci/PrednactrZakona.html>

деце и од стране друштва – и потребе да заштите сопствену децу од последица прерано стечене, неограничене слободе делања, мисли и жеља (Миливојевић 2012; Димитријевић 2012).¹²

Епилог идентитетске збрке – од испуњеног ка испражњеном идентитету, али не и обрнуто

Овај закон, као и читава ситуација у којој се налази савремено српско друштво, сведочи о постојању најмање два паралелна колосека на којима се непрестано врше синтеза и анализа образаца припадања, самоидентификовања, колективних и индивидуалних одређења и стремљења. Један од ових колосека је брз, видљив, упадљив и бучан, док се на другом све одвија у тишини и готово неприметно. Први колосек можемо посматрати као метафору јавног и медијског делања и говора, у коме преовлађује позивање на нацију, религију, историју, културу, државу и државност, понос и прегалаштво на пољу посебности и „очувања идентитета“. У тихој позадини ове бучне свакодневице, на другом колосеку, који је заправо метафора латентног деловања „система“, врши се, на разне начине, лагано и стварно *пражњење* идентитета – и колективних и индивидуалних. Оно се врши путем интервенција у календару школских распуста и религијских празника, путем медијског пласирања нетачних и полутачних информација о специфичностима празничних циклуса појединих верских заједница¹³, као и путем школских уџбеника из историје и из предмета „Свет око нас“.¹⁴ Такође, као што смо видели, док је у жижи јавног говора здраво и снажно друштво Србије, које само као такво може и треба да буде препознато у оквирима европске идеје, у оквиру социјалне и законодавне политике доносе се закони који ће додатно нарушити већ крхке темељне институције тог друштва.

И на крају, шта се заправо жели? Какав идентитет кореспондира са савременим друштвеним и политичким процесима? Роб Ведерил говори о постмодерном свету као ономе који зарад остварења идеје једнакости захтева

¹² Саопштење Уније синдиката просветних радника Србије. <http://www.dverisrpske.com/sr-CS/vesti/2011/decembar/prosvetari-zakon-o-pravima-deteta-vodi-u-haos.php> . Приступљено 2.маја 2012.

¹³ Једна од илустрација ове подвојености је чињеница да је у Републици Србији, која је велике религијске и националне празнике прогласила државним празницима, 2012. године, без икаквог објашњења, дошло до померање датума пролећног (васкршњег) распуста. Први пут од када је уведен, овај распуст није следио календар православног прослављања овог празника. О томе види више у А. Павићевић, „Случај васкршњег распуста“, Политика 19. мај 2012. <http://www.politika.rs/rubrike/ostali-komentari/Slucaj-Vaskrsnjeg-raspusta.sr.html>. Приступљено 20. маја 2012.

¹⁴ Тако у уџбенику историје за 6. разред основне школе, чији је издавач Завод за уџбенике, пише да су у време насељавања Словена на Балканско полуострво једини староседеоци који нису асимиловани били Албанци! Историјски извори говоре о томе да се овај њихов етнимом помиње далеко касније. Види у Раде Михаљчић, *Историја за шести разред основне школе*, Завод за уџбенике, Београд 2011. О овоме види и Слободан Антонић, *Културни рат у Србији*, op.cit., стр.156.

губитак индивидуалности, или неминовно доводи до њега (Vederil 2005: 128). Марчело Пера још експлицитније објашњава садржај европског идентитета откривајући његову суштинску празнину, а посебно и негативан однос према сопственом религијском наслеђу, које представља значајан извор вредности и норми понашања и одношења према другима (Пера 2010: 9,10).

У идентитет једног друштва и његових чланова увек су уграђене одређене вредности и норме које из тих вредности произилазе. Оне су специфичне, условљене историјом, културом, религијом, али и глобалне, одређене универзалним одликама људскости. Међутим, идеологија грађанског друштва, парадоксално, иако инсистира на универзалној примени права из домена личних слобода, не препознаје и не признаје концепт универзалности, те чињеницу да је једна од најуниверзалнијих људских одлика – њихова индивидуална различитост (Vajgel 2008: 37, 38, 42). Овај низ контрадикторности у оквиру концепта грађанског друштва онемогућава његове промотере да могућности остварења плурализма и мултикултуралности сагледају у условима постојања разноликих, специфичних, индивидуалних и колективних културних вредности. Зато се као једина стратегија на путу остварења грађанског, европског и глобалног идентитета показује, укидање или маргинализовање тих вредности. Ипак, због опште људске тежње ка универзалном и свеобухватном, ове вредности не остају без компензације. На рушевинама досадашњих идентитета појављује се једини оствариви, универзални идентитет, који нема упориште и не зависи од историјских и културних специфичности, а то је идентитет савременог потрошача.

На основу свега реченог можемо закључити да савремени политички процеси, а посебно процеси евроинтеграција и глобализације, представљају првенствено економске процесе формирања глобалног тржишта, са најразличитијом робом. На њему се већ сада могу купити различити сурогати националног, религијског, па и космополитског припадања, који, изједначени са робом широке потрошње и тиме до крајности вулгаризовани, не представљају никакву сметњу постварењу било каквих идеолошких и политичких циљева владајућих елита.

Суморни епилог модернизацијских процеса је дуго и упорно најављиван визионарским делима ауторâ из различитих области уметности.¹⁵ Реалност савремене постмодерне цивилизације сада већ сасвим подсећа на те визије и делује као својеврсни *крај историје*, о коме такође пишу многи. Међутим, алтернатива ипак (још) увек постоји. Она произлази из суштинске слободе људи да се идентификују са оваквим или онаквим вредностима. На реализацију тих избора могу – и у позитивном и у негативном смислу – утицати различите друштвене установе (од традиционалног културног наслеђа, преко законправног система, социјалне политике, до цркве, школе и породице), али ће тај избор данас, што је

¹⁵ На пример, тако је са сада већ класичним књижевним делима какав је роман Олдоса Хакслија „Врли нови свет“, или пак Орвелова „1984“, као и са култним филмовима попут „Бразила“ или „Матрикса“.

речено и на почетку овог текста, више него икада раније у историји човечанства зависити од личне воље и умешности појединца да препозна границе својих могућности, права и слобода. Формирање алтернативних друштвених мрежа, те фокусирање на стабилне и кроз дубинско историјско искуство проверене системе вредности, могло би бити од помоћи на овом путу.

Литература

- Mc Andrew, Siobhan, David Voas. 2011. Measuring Religiosity Using Surveys. SQB Topic Overview 4, University of Manchester, Feb 2011:4. http://survey.net.ac.uk/sqb/topics/religion/sqb_religion_mcandrew_voas.pdf Приступљено 10. маја 2012.
- Антонић, Слободан. 2008. *Културни рат у Србији*. Завод за уџбенике, Београд.
- Asman, Jan. 2006. Kultura sjećanja, U: Maja Prlenda, Sandra Brkljačić (uds.), *Kultura pamćenja i istorija*, Golden marketing, Zagreb. str: 45–79.
- Бабић, Илија. 1999. *Коментар закона о браку и породичним односима*, Службени лист СРЈ, Београд.
- Berger, Peter. 2008. *Desekularizacija sveta. Oživljavanje religije i svetska politika*, Mediteran, Novi Sad.
- Бергер, Питер Ј. 2010. Православље и глобални плурализам. У: Драгољуб Б. Ђорђевић и Милош Јовановић, *Могућности и донети социјалног учења православља и православне цркве*, Јунир, КАС, Београд. 347–358.
- Bremer, Thomas. 2010. Croatian Catholic Church and its role in Politics and Society. *Religion in Eastern Europe XXX*, August. http://www.georgefox.edu/academics/undergrad/departments/soc-swk/ree/Bremer_Croatian%20Catholic_Aug%202010.pdf
- Vajgel, Džodž. 2008. Rimokatolicizam u doba Jovana Pavla II. u: Peter Berger (ur.), *Desekularizacija sveta*, Mediteran, 31–50.
- Vederil, Rob. 2005. *Kolaps kulture*, Klio, Beograd.
- Vujadinović, Dragica. 2007. Šta je racionalni i nacionalni državni interes moderne Srbije?, U: Dragica Vujadinović, Vladimir Goati (ur.), *Između autoritarizma i demokratije. Nacionalni i državni interes moderne Srbije*, Cedet i Fes, Beograd. <http://www.fes.rs/pubs/2007/pdf/13.Nacionalni%20i%20drzavni%20interes%20moderne%20Srbije.pdf> Приступљено 3. маја 2012.
- Dejvi, Grejs. 2008. Evropa: izuzetak koji dokazuje pravilo?, U: Peter Berger (ur.), *Desekularizacija sveta*, Mediteran, Novi Sad: str. 81–118.
- Dimitrijević, Vladimir. Porodica. Odbrana i poslednji dani. <http://www.pecat.co.rs/2011/08/porodica-odbrana-i-poslednji-dani/> Приступљено 2. маја 2012.
- Комар Јањић, Марина. 19998. Сексуална и репродуктивна права младих и пристанак детета, *Анали Правног факултета у Београду* 1–3, Београд, 25–38.
- Малешевић, Мирослава. 2006. Православље као срж „националног бића“ посткомунистичке Србије. У: Драгана Радојичић (ур.): *Свакодневна*

- култура у постсоцијалистичком периоду у Србији и Бугарској, Балканска трансформација и Европска интеграција, Зборник Етнографског института САНУ 22, Београд, 99–121.
- Марјановић, Владимир 2010. Подршка политичком покрету и друштвеној организацији за афирмацију хришћанских вредности. У: Радић, Татјана, Верица Павић Центнер (урс.) *Религиозност у Србији 2010*. CES, KAS, Хришћански културни центар, Београд, 181–200.
- Миливојевић, Зоран. Инвазија државе на суптилни однос родитеља и деце. <http://www.dverisrpske.com/sr-CS/vesti/2011/decembar/kaznjavanje-pravo-i-duznost-roditelja.php> Приступљено 2. маја 2012
- Milić, Anđelka. 1995. Svakodnevni život porodica u vrtlogu društvenog rasula: Srbija 1991–1995. U: Silvano Bolčić (ur.): *Društvene promene i svakodnevni život: Srbija početkom devedesetih*, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, Beograd.
- Павићевић, Александра. 2006. *На удару идеологија. Брак, породица и полни морал у Србији у другој половини 20. века*. Београд: Посебна издања Етнографског института САНУ 57.
- Павићевић, Александра. 2012. Улога религије у идентитету грађана Србије. Између личних избора и колективних представа. *Зборник Матице српске за друштвене науке* 139, Нови Сад 2012, 159–172.
- Павићевић, Александра. 2009. Да ли су антрополози дужни да буду (не) религиозни? Прилог целовитом проучавању антрополошког материјала. *Теме* 4, Ниш, 1413–1434.
- Павићевић, Александра. 2012. Случај васкршењег распуста“, Политика 19. мај 2012. <http://www.politika.rs/rubrike/ostali-komentari/Slucaj-Vaskrsnjeg-raspusta.sr.html>. Приступљено 20. маја 2012.
- Пера, Марчело. 2010. *За што се морамо звати хришћани*, Службени гласник, Београд.
- Прелић, Младена. 2006. Корак ближе ка Европи или корак даље од ње: Србија у потрази за европским идентитетом на почетку 21. века. У: Зорица Дивац (ур.) *Свакодневна култура у постсоцијалистичком периоду*, Зборник Етнографског института САНУ 22, Београд, 29–50.
- Продром, Елизабет 2010. Амбивалентни православци, у: Драгољуб Б. Ђорђевић и Милош Јовановић (ур), *Могућности и донети социјалног учења православља и православне цркве*. Београд: КАС, Јунир, 359–376.
- Radić, Radmila. 2002. Crkva i `srpsko pitanje`. У: Nebojša Popov (prir.), *Srpska strana rata*. Beograd: Samizdat FreeB92.
- Радић, Татјана, Верица Павић Центнер (урс.). 2010. *Религиозност у Србији 2010*. CES, KAS, Хришћански културни центар, Београд.
- Радовић, Срђан . 2009. *Слике Европе*, Посебна издања Етнографског института САНУ 67, Београд.
- Филиповић, Миленко. 1991. *Човек међу људима*. Београд, СКЗ.
- Шмеман, Александар. 1994. *Историјски пут православља*, Митрополија Цетињска, Атос, Цетиње

Извори

Саопштење Уније синдиката просветних радника Србије. <http://www.dverisrpske.com/sr-CS/vesti/2011/decembar/prosvetari-zakon-o-pravima-deteta-vodi-u-haos.php> . Приступљено 2.маја 2012.

Службени гласник Републике Србије 16/95-497;

Службени гласник Социјалистичке Републике Србије од 30.0.1977;

Преднацрт Закона о правима детета. <http://www2.pravadeteta.rs/ci/PrednactZakona.html>

Aleksandra Pavićević, Ivica Todorović

Religion, Identity and Cultural Changes Serbian Society at the Beginning of Third Millennium

In the last few years, in contemporary Serbian society the question of relation between identity of Serbia`s citizens and different cultural, social and political transformation processes was intensified. Particular problem that was emphasized in public discourse was connection between confessional and religious identity of Serbian Christian Orthodox population. This led to division and permanent debate between *national* and *civil* option in projecting images of desirable identity of Serbia`s citizen`s. Paper focuses at deconstructing different levels of personal and collective identities, as well as actual role that religion has in the life of society. Beside this, since that family should be observed as the main source of reproduction of cultural identity, some crucial questions about position that family has in contemporary Serbian society are raised.

<p><i>Key words:</i> identity, religion, family, personality, group, church, state, laws, Serbia</p>
--

Goran Pavel Šantek

Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

gpsantek@ffzg.hr

Postati novi čovjek. Sakralna reidentifikacija na Neokatekumenskome putu

Ovaj je rad kulturnoantropološka studija recentnih varijacija kršćanstva i suvremene religioznosti Zapada, u kojemu se religija promatra dijelom kulturnoga sustava koji ljudski svijet čini uređenim, eliminirajući iz njega kaos, besmisao i bespomoćnost. Sama polazišta istraživanoga pokreta: Neokatekumenskoga puta, zamišljenog kao sredstvo procesualnoga preoblikovanja ljudskoga identiteta, kako bi svaki njegov pripadnik s vremenom mogao postati drugi Krist za ovaj svijet, sugerirala su kao najprikladniji interpretacijski model semiotičko-simboličko shvaćanje religije kao transformativnoga procesa u kojemu predodžbe o sebi putem ritualnih interakcija s predodžbama o svetome drugom i same postaju svete. Religija je tako, nastoji se pokazati, u jednomu svojem aspektu kulturna djelatnost koja preoblikuje koncepcije o vlastitoj osobnosti.

1. Tko sam ja? Oblikovanje predodžbi o sebi i svetome drugom

Religija je višedimenzionalna društvena i kulturna pojava i upravo ju je zbog toga moguće istraživati na različite načine, a pri svakome od njih moramo biti svjesnietskoga, stoga i apstraktnoga i ograničenoga, karaktera naših znanstvenih razmatranja. U ovom radu razmotrit ću onaj aspekt religijskoga fenomena u kojemu on djeluje kao sredstvo promjene ljudskih predodžbi o sebi samima, a kao primjer će mi poslužiti transformacija osobnoga samopoimanja pripadnika religijskoga pokreta Neokatekumenski put.

Ključne riječi:
identitet,
Neokatekumenski
put, religija

Ovaj je rimokatolički pokret nastao u Španjolskoj 1964. godine, kada su Kiko (Francisco) Arguello i Carmen Hernandez u najsiromašnijoj četvrti Madrida, Palomeras Altas, započeli s religijskim okupljanjima ljudi s društvene margine (Arguello i Hernandez 1996). Inicijatori su ubrzo oblikovali i kateheze, seriju predavanja nakon kojih se stvara neokatekumenska zajednica, a Put se vrlo brzo proširio Španjolskom i Portugalom te je 1968. g. došao u Rim, središte katoličkoga svijeta. Uskoro su se kateheze i Neokatekumenski put proširili rimskom biskupijom, Italijom, a stvaranjem misionarskih ekipa iz katehista postojećih zajednica, što se naročito razvilo nakon 1972. godine (Arguello 1996, 119), i cijelim svijetom. Danas je Neokatekumenski put jedan od najraširenijih katoličkih pokreta, koji djeluje na svim kontinentima, u 103 zemlje, 800 biskupija, 5,000 župa i 17,000 zajednica¹ (španjolski časopis Alfa y Omega 211/2000). U zemljama je bivše SFR Jugoslavije, prema podacima iz 1996. godine, Neokatekumenski put bio prisutan u 12 biskupija, 47 župa i 78 zajednica (Pasotti 1996, 191). Terenskim su istraživanjem prikupljeni podaci pokazali da je samo u gradu Zagrebu i njegovoj okolici 2000. godine bilo otprilike 300 neokatekumena, organiziranih u 17 zajednica i 8 župa.

Neokatekumenski put, kulturnoantropološki gledano, predstavlja jednu od suvremenih supkultura, kako u svijetu tako i u Hrvatskoj, a specifičnost je svake (sup)kulture da svoje pripadnike uči, na različite načine, uređivati misli i osjećaje na sebi svojstveno koherentan i prikladan način (usp. Pandian 1994, 3). Tek internaliziranje vrijednosti, normi i oblika ponašanja pojedincu omogućava da bude kompetentan član skupine, a pounutrašnjenje ide do te mjere da mu kulturne vrijednosti postaju toliko nutarnjima da se izvana očituju kao karakteristike osobnosti (usp. Eriksen 2001, 60-63). Pojedinaac, tako, nastanjanjem u simboličkim svjetovima pojedine religijske (sup)kulture pomalo usvaja i njezine predodžbe o ljudskoj osobnosti i svetome drugom, te o načinima interakcije sa zamišljenim svetim, kojima se i sam ljudski identitet uspostavlja kao svet. U ovoj je simboličko interakcijskoj teoriji osobnost (sebstvo, identitet) promatrana kao simbolička predodžba, objekt u odnosu s osobnostima (objektima) drugih, i kao nešto što se stvara i obnavlja u procesima ljudske interakcije (usp. Pandian 1994, 86).

U osnovi je svega, smatram, ljudska potreba za identitetom, samopoimanjem i neugodno stanje do kojega dolazi izostankom njegova posjedovanja (usp. Pennington 2001, 91). Religija, gledana kulturnoantropološki kao jedan aspekt kulture, postoji da, između ostaloga, sudjeluje u uspostavi i kasnijem održanju osobnoga identiteta. Sveta simbolička oblikovanja imaju tako svrhu u zaštiti «totaliteta osobe» (usp. Cohen 1977); davanju koherentnosti osobnosti (usp. Pandian 1994, 87) ili njezinu osmišljavanju (usp. Geertz 1973).

Kada simboli o svetome drugom u društvu ostaju bez značenja često, poradi prethodno spomenute identifikacijske uloge religije, ali i različitih društvenih i kulturnih te povijesno uvjetovanih razloga, i ljudski identitet postaje nekoherentnim

¹ Od toga se broja otprilike 50 % zajednica nalazi u Europi, 40 % u Južnoj Americi, a po 5 % u Aziji s Oceanijom i Africi.

pa čovjek ostaje bez značenja i usmjerenja. Upravo je ovo najprikladniji trenutak za pojavu «proroka», religijskih inovatora koji ljudima nude spas od prijeteće ili već postojeće dezintegracije simbola o svetome drugom i svetome sebi (usp. Pandian 1994, 111), kako bi se iznova uspostavilo integrirano ili koherentno sebstvo.

Da je dio polaznika Neokatekumenskoga puta na njega krenuo s dezintegriranim simbolima o sebi i svetome drugom uočljivo je iz mnogih izjava, a dobar su primjer i ove riječi inicijatora Arguella:

«Sve su [neokatekumenske] kateheze pune pravih siromaha. Ne siromaha novca, nego ljudi koji imaju život razoren, ljudi koji imaju strahovitih teškoća. U čitavoj Italiji nije bilo jedne kateheze na kojoj nisu bile prostitutke, homoseksualci, alkoholičari, lopovi, sekularizirani svećenici, osobe kojima je život razbijen u komade» (Arguello 2000, 74).

Zbog ograničenoga prostora ovom prilikom ne ću dublje ulaziti u razloge dezintegracije simbola već ću se odmah vratiti na glavnu temu rada: osobnost i promjene koje se s njome događaju na samome neokatekumenatu.

Svojstveno je, dakle, svim kulturama da svoje pripadnike upoznaju sa sebi svojstvenim predodžbama o ljudskoj osobnosti i svetome drugom. Nije stoga neobično da Neokatekumenski put to radi odmah na samome početku, predavanjima kojima započinje: katehezama, nakon kojih se, ukoliko se na njima okupi dovoljno zainteresiranih, stvaraju zajednice.

Ljudski je identitet u ovomu pokretu viđen dosta griješnim, dakle prilično negativno, o čemu svjedoče i sljedeći citati:

«... Teško [je] uvjeriti nas u grijeh, veoma je teško povjerovati da smo zaista grešnici» (Arguello 2000, 100); «... nitko se od nas ne može dobrim djelima hvaliti u vjernosti Isusu na križu» (Hernandez 2000, 91); «Ja sam otkrio u zajednici svoju oholost. Prije sam mislio da sam dobar. (...) Sad otkrivam kakav sam. Da sam grešnik, sebičan, osjetljiv, da stalno nešto zahtijevam od žene, drugih, da sam loš kao muž, otac, proždrljiv... S druge strane otkrivam Isusa Krista koji me ljubi ovakvoga» (*muškarac u pedesetim godinama*²).

Upravo je zato tu sveto drugo, da ljudskomu identitetu iznova vrati pozitivnost, koherentnost i usmjerenje:

«Apsolutno nijedan dan bez Boga ne mogu reći da sam u redu. (...) Bez Boga bio bih osuđen na smrt» (*muškarac u pedesetim godinama*); «Bog nije komotno zasjeo u naslonjač i gleda te kako gnjiješ u svojim grijesima, kako si potlačen i zarobljen, nego (...) je radi tvojih problema i radi tvojih konkretnih patnja poslao Spasitelja» (Arguello 2000, 8); «Bog te ljubi iako si ništarija, iako si mu bio nevjeran osamdeset tisuća puta, iako si okorjeli grešnik i odvratna oholica, iako si pijančina, bludnik, tašt, idiot. Bog te ljubi beskrajno i ljubiti će te uvijek. Bog te nije stvorio da umreš i budeš osuđen nego da živiš u ljubavi» (Arguello 2000, 90).

Sredstvo je za rađanje novoga stvorenja, odnosno stjecanje novoga identiteta sa svetim karakteristikama i suobličena svetome drugom Neokatekumenski put. Ovaj

² Na ovaj ću način navoditi izjave skupljene tijekom vlastitoga etnografskog istraživanja.

se Put tako može gledati kao društvena, subkulturalna grupa koja pojedincu nudi nove referentne kategorije, primjerice: vrijednosti, moralne kodekse ponašanja, stavove, pozitivno ili negativno poštovanje (usp. Pennington 2001, 40) te promjenu osobnih uvjerenja (usp. Pennington 2001, 83).

«Posao» je uspostavljanja novih simbolizacija sebe, svijeta i svetoga drugog na Neokatekumenskome putu olakšan već samim karakteristikama ljudi na koje je usmjeren,³ a koje su jasno iskazane u pozivnicama na kateheze.

Naime, u pozivnicama se može iščitati da su namijenjene mladima i odraslima koji *trpe*,⁴ *sumnjaju* i *očajavaju*, traže rješenja svojih *problema* i pri tome ostaju *razočarani*, koji su u *tjeskobama* i *brigama* svjesni da *stare* i *umiru*, a puni su *problema*, *straha* i *nezadovoljstva*, koji su mladi i *traže sreću* ili su pak u braku, ali *umorni* i *opterećeni*, koji su *sami* i *razočarani* i *ne vjeruju* u ljubav ili pak uspješni i ugledni a *nemaju vremena*; koji su *izmoreni* i *opterećeni*. Moguće je istaknuti da je usporedba ljudi na koje ciljaju neokatekumeni svojim pozivnicama s onima koji osjećaju različite «organizmičke», «psihičke» ili «etičke» deprivacije vrlo primjetna.

Kombinacija osobnog osjećaja potrebe da se uz pomoć simbola o svetome drugom uspostavi novi identitet, raznolikih relativno deprivacijskih samopercepcija te negativnog samopoimanja neokatekumene čini vrlo pogodnim osobnostima za provođenje transformacije identiteta na način Neokatekumenskoga puta. Naime, bilo to svjesno ili ne, primjetno je da neokatekumenat u svojem radu s ljudima upotrebljava neke psihološki poznate mehanizme poticanja nove identifikacije.

Navest ću sada neke primjere za to (usp. Pennington 2001, 58-61). Kako je za razvoj identiteta nužan osjećaj pripadanja, jer je on glavna podloga osobnom samopouzdanju, neokatekumenat u svojih pripadnika razvija snažan osjećaj zajedništva i pripadnosti pokretu. Svi se tako na Putu oslovljavaju s «ti» i nazivaju se «bratom» i «sestrom», a s vremenom i donekle profunkcioniraju kao proširena obitelj: posjećuju se, pomažu si, povjeravaju se jedni drugima, razmjenjuju stvari, i sl. Kolika je važnost ovoga u današnjemu vremenu nedostatka «surogatnih obitelji» i «posredujućih društvenih struktura» jasno je svakom proučavatelju društva. Nametanjem pak ideje sebe kao «grješnoga stvorenja»,⁵ «ne boljega od ikoga drugog»,⁶ «koje mrzi, sudi i ubija druge svaki dan»,⁷ koju neokatekumeni s vremenom prihvaćaju, neokatekumenat u svojih pripadnika razvija smanjeno samopoštovanje, koje je ne samo snažan poticaj za usrdnije traganje za novim identitetom nego i uvelike olakšava prihvaćanje njegova

³ Pri tome ne želim reći da većina ljudi u pokretu ima takve karakteristike, većina ih i nema.

⁴ Pozivnice su dio građe skupljene tijekom terenskoga istraživanja. Sva naglašavanja u ovom odlomku su moja.

⁵ «Vidimo našu duboku stvarnost grijeha» (Arguello 2000, 44), «Ovaj put je kenosis, silazak, i nitko ne može proći kroz vrata Kraljevstva ako ne postane malen, ako nije otkrio da je sve milost Božja, besplatni dar. Tko nije otkrio svoje stvarno siromaštvo grešna čovjeka, neće otkriti da je Bog taj koji iz grijeha i smrti izvlači novo stvorenje» (Arguello 2000, 260).

⁶ «Kroz neokatekumenat sam otkrila svoju grješnost, svoju sebičnost, (...) užasnu oholost kojom sam uvijek mislila da sam bolja od drugih» (*djevojka u ranim dvadesetima*).

⁷ «Put mi je pomogao da otkrijem koliko sam ohol, licemjerman, lažljiv, sebičan, bludan... Koliki sam ubojica jer sve oko sebe sudim i mrzim» (*mladić u kasnim dvadesetima*).

izvanjskog oblikovanja. Neokatekumenski je put tako ovdje u dvostrukoj ulozi, onoga koji stvara potrebu (razvijajući negativno samopoimanje), ali i onoga koji potom tu potrebu ispunjava (nudeći novu predodžbu o sebi). Identitet je, također, povezan i s osjećajem vlastite svrhovitosti, pa nije čudno da neokatekumenski katehisti, kao ritualno stariji i oni koji zajednicu vode kroz etape Puta, vole svojim pripadnicima govoriti o konačnoj svrsi njihova života i podsjećati ih na neugodno stanje u kojemu su bili kada im životi nisu imali usmjerenja.⁸ Ovo je vrlo uspješno metodičko sredstvo jer su osobe bez osjećaja vlastite svrhovitosti iznimno sklone jačem utjecanju grupi i njezinim predodžbama, a tu se neokatekumenat pojavljuje kao fenomen koji svojim pripadnicima nudi gotovo sve: i konačnu svrhu života i osmišljavanje njihovih svakodnevnih aktivnosti u brojnim ulogama u zajednici, liturgijskim zbivanjima i pripremama za njih, osobnim i grupnim molitvama, stalnim međusobnim kontaktima, i sl.

2. Radikalizacija stavova i ritualizacija svakodnevnog života

Dosad izneseni podatci i spoznaje pokazuju da se na neokatekumene mogu primijeniti Lofland-Starkove (usp. Dawson 1998, 78) koncepcije po kojima religijski obraćenici u jednomu razdoblju svojega života osjete snažne tenzije za koje uočavaju mogućnost religijskoga razrješenja. Zatim se «obraćaju» u religiju koja im nudi rješenje, stvaraju afektivne veze s njezinim drugim pripadnicima i intenziviraju međusobne kontakte, dok svoje ostale veze reduciraju. Proces koji se pri tome događa (usp. Lofland i Stark 1965, 864) je radikaliziranje njihovih stavova, tijekom kojega oni od «verbalnih obraćenika» postaju «potpuni obraćenici», koji svoje posvećenje iskazuju i djelima i riječima. Neokatekumenski put, kao studiozno organizirani pokret, razvio je mehanizme kojima provjerava kako se ova transformacija iz «verbalnih» u «potpune obraćenike» konkretno odvija u njegovih pripadnika. Ovi su mehanizmi skrutiniji, svojevrсни obredi prijelaza, koje ne može prijeći nitko za koga katehisti kao ritualno stariji ne ocijene da je dovoljno spreman.

Prijeći ću sada na pomniji prikaz transformacije iz «verbalnoga» u «potpunoga obraćenika», odnosno preoblikovanja osobnoga identiteta pripadnika pokreta – neokatekumena. Pri tome ću nastojati pokazati i procesualno radikaliziranje njihovih stavova, u skladu s neokatekumenskom karizmom, te ritualiziranje svakodnevnoga života. Ova su dva procesa, radikalizacije karizme, u kojemu se pred neokatekumene postupno postavljaju sve veći zahtjevi, i ritualizacije praksi, u kojemu se u njihovu svakodnevnu djelovanje gubi razlika između sakralnoga i profanoga konteksta, za Csordasa (1996) zapravo dvije dimenzije istoga procesa kojime se izražava, ali pri tome istodobno i potiče, religijska transformacija ljudske osobnosti. U ovom je novomu simboličkom svijetu svakodnevni život, dakle, mjesto kontinuiteta između ritualnih događanja i transformacije osobnosti, koje pri tome utječe na, ali i prima utjecaje od, obojega:

⁸ «To je ljubav koja me spasila, jer sam bio veoma zao čovjek... (...) Zbog toga sav svoj život dajem Bogu. Život koji su mi dali otac i majka vodio me prema samoubojstvu» (Arguello 2000, 99).

RITUALNI DOGAĐAJ ⇔ SVAKODNEVNI ŽIVOT ⇔ TRANSFORMACIJA OSOBNOSTI

Pokušat ću sada pokazati kako se na neokatekumenatu postupno, putem raznih etapa, tijekom vremena transformira identitet neokatekumena i njihov svakodnevni život, tj. kako oni postaju «potpunim obraćenicima».

Kada budući neokatekumeni dođu na kateheze kojima Put započinje od njih se ne očekuje mnogo svjedočanstava i osobnoga razotkrivanja. Prilika su za to tek nekoliko upitnika i kratkih razgovora s katehistima. Životi se neokatekumena, koliko sam mogao primijetiti, ne mijenjaju iznenadno i naglo, niti to katehisti od njih traže. Jedino što se istinski «očekuje» od novih pripadnika Puta jest ulaženje u njegov simbolički svijet i prihvaćanje predodžbi koje neokatekumenat ima o čovjeku i svetome drugom.

U razdoblju do *prvoga skrutinija* – i sam naziv svjedoči da to doista jest neka vrst provjere – od neokatekumena se očekuje samo da redovito dolaze na ritualna zbivanja zajednice srijedom i subotom, te da povremeno sudjeluju na pripremama za njih, a to je otprilike jednom u dva, tri tjedna. Protokom vremena, uslijed ova dva, tri susreta tjedno, povremenih susreta s nadređenim im voditeljima – katehistima, intenzivnih međusobnih kontakata s pripadnicima vlastite ali i drugih zajednica, pribavljanja i proučavanja literature potrebne za pohađanje neokatekumenata, kao što su Jeruzalemska Biblija i Rječnik biblijske teologije, neokatekumeni polako mijenjaju svoj diskurz i životni prostor. Neki primjeri: svi neokatekumeni s vremenom postaju «braća» i «sestre», misa im postaje «euharistija» a Uskrs «Pasha», neobrazloženi nedolazak nekoga u zajednicu znači da je on «u krizi», a ljutiti se na nekoga znači «suditi drugoga». Promjenu diskurza prate i promjene u životnom prostoru, pa polako na istaknuta mjesta na zidovima soba počinju dolaziti slike naslikane od Kika Arguella, a gotovo je obvezna ikona Gospe od Puta. Njezino je uočavanje u stanu ili kući gotovo siguran znak da ste se susreli s neokatekumenom ili nekime tko je blizak Putu. Na police dolazi i novopribavljena literatura ili snimke neokatekumenskih pjesama. Promjenu prostora prati i promjena vremena, zasad ne toliko njegove percepcije koliko organizacije. Naime, važno mjesto u neokatekumenovu planiranju vremena počinju imati susret srijedom, euharistija subotom navečer te povremene *pripreme*, kada je neokatekumen u «organizacijskoj grupi», za koji od ovih susreta. U mjesečnom je ritmu važna mjesečna konvivencija jer znači izostanak iz doma cijeloga dana, a u godišnjem godišnja konvivencija, koja traži isključivo posvećenje Putu od barem tri dana.

Kako je za razvoj ljudskog zajedništva važna količina međusobnih kontakata i sličnost stavova (usp. Pennington 2001, 194-195) ne treba čuditi relativno brzo stvaranje zajedništva u neokatekumenskoj zajednici i identifikacija s njom. Ovo potpomaže daljnju promjenu stavova, smanjivanje ostalih socijalnih kontakata te povećan osjećaj intimnosti, očit, npr., u sve iskrenijim izricanjima vlastitih osjećaja i životnih iskustava na ritualnim zbivanjima, što pokazuje sve veću količinu samootkrivanja u koju se neokatekumeni upuštaju. Ne treba pritom zaboraviti niti psihološku zakonitost

po kojoj se u procesu identifikacije razvijaju stavovi slični bliskim osobama te ljudima prijatelji postaju oni koji imaju slične stavove (usp. Pennington 2001, 86-87).

Otprilike je godinu ili dvije nakon nastanka neokatekumenska zajednica prvi puta izložena provjeri uspješnosti svoje svete preobrazbe na obredu prijelaza zvanom prvi skrutinij. Do toga su obreda neokatekumeni već trebali «usvojiti biblijski jezik» te se «osloboditi pogrešnih pojmova o sebi i Bogu i sići u svoju stvarnost grešnika potrebnih obraćenja» (Statut 2002, čl. 19). Vezivanje uz neokatekumenat i usvajanje njegove percepcije ljudske osobnosti katehistima omogućuje «ozbiljnije» govorenje o kršćanstvu kako ga vidi neokatekumenat i postavljanje određenih zahtjeva pred neokatekumene.

Na prvomu se skrutiniju prvi puta govori o moralnim vrijednostima i od ljudi traži njihovo vršenje. Negativnim se i zabranjenim tako prikazuju alkoholizam, droge, hazardne igre, lijenost, izvanbračno prakticiranje seksualnosti, egocentričnost, a i zapravo sve ono što «čovjeka odjeljuje od Boga», što može značiti, npr., i prekomjerno gledanje televizije ili velika usredotočenost na posao. Iako su za mnoge neokatekumene ovo vrlo radikalni zahtjevi uglavnom ih svi odlučuju izvršiti, što za mnoge znači radikalnu promjenu dotadašnjega života i vlastitoga identiteta.

Snažan im je poticaj za to sigurno i vrlo intimno vlastito razotkrivanje na *upitniku* o «novcu» i seksualnosti. Ne ispričati ništa o sebi znači ne proći skrutinij, a ispričati znači razotkriti neke od svojih najintimnijih tajni drugima koji su nazočni. Razotkrivanje pak ne samo da manifestno omogućava nastavak neokatekumenata nego i latentno osnažuje pojedinčeve veze s drugima i osjeća je prema njima. Drugi veliki čin koji gotovo svi nazočni neokatekumeni učine kao svjedočanstvo promijenjena vlastita funkcioniranja jest «ozbiljan znak» s imovinom.

Iduće se veliko razotkrivanje na prvomu skrutiniju događa prilikom kateheziranja o križu kao mjestu spasenja za kršćane. Tada su prisutni pozvani govoriti o najvećemu «križu» svojega života, tj. o stvari ili događaju koji bi u njemu najradnije željeli promijeniti. No pri ovome se pokazuje i jedan od najradikalnijih zahtjeva neokatekumenata, jer katehisti od prisutnih traže da upravo ovaj tragični događaj koji bi najradnije promijenili, svoj «križ», prihvate kao onaj koji im je dan od Boga i kao jedino sredstvo svojega spasenja. Na prvomu skrutiniju tako neokatekumeni promijenjenoj organizaciji vlastitoga vremena, kojom pomalo dobivaju novi svakodnevni, mjesečni i godišnji ritam, počinju dodavati i novu percepciju vremena: vrijeme i svi događaji u njemu počinju biti Božje djelo, pa time i osobna povijest svakoga čovjeka postaje, kao i ljudska povijest općenito, sastavni dio povijesti spasenja. Ovime i vrijeme postaje sakralizirano.

Većina, barem javno, prihvati vlastiti «križ» kao mjesto spasenja i nastavlja pohađati neokatekumenat. U nepunih se godinu, dvije u životu neokatekumena i njegovoj osobnosti tako već dogode značajne promjene. On počinje sebe percipirati kao nekoga tko nije «tako dobar kako je prije mislio», promijeni mu se govor i životni prostor, kako izgled onoga stambenoga tako i društvena okolina u kojoj se kreće, počinje stavljati vjeru ispred svih drugih stvari (novca, karijere, televizije, itd.), moral

mu nastoji slijediti ovaj uglavnom novi svjetonazor, a najgori događaj svojega života počinje sagledavati kao onaj koji će ga spasiti i zato mu je dan od Boga. Naravno, ovo je idealizirana slika, no ona se u većini slučajeva zaista i ostvaruje.

Iduća se religijska radikalizacija neokatekumenove osobnosti, ili njegov «rast u vjeri» iz perspektive neokatekumena, događa na etapi Shema, na kojoj katehisti prisutne uče da trebaju Boga stavljati apsolutno ispred svega drugoga, pa bilo to i vlastito dijete ili roditelj, zaručnica ili suprug, da ni ne spomenem već prije određen odnos prema samoaktualizaciji, novcu ili karijeri. Ukoliko do tada nije učinjen «ozbiljan znak» s novcem, što katehisti provjeravaju razgovarajući s neokatekumenima, prisutni su ga pozvani učiniti sada. Naglašavanje provedbe riječi «Shema Izrael» (Biblija, Ponovljeni zakon 6, 4-9): «Slušaj Izraele, Gospodin je Bog tvoj, Gospodin je jedan. Zato ljubi Gospodina, Boga svoga, svim srcem svojim, svom dušom svojom i svom snagom svojom», pokazuje duboku ukorijenjenost u židovsku tradiciju, iz čije baštine, posebno ortodoksne, dolazi i sljedeći zahtjev koji se postavlja pred neokatekumene, a to je da vjeru prenose svojoj djeci te da se žene samo neokatekumenima. U deset godina poznavanja Neokatekumenskoga puta primijetio sam da je endogamija potpuna, tj. od mnoštva brakova neokatekumena niti jedan nije sklopljen s nekim tko nije u nekoj zajednici Puta.

Drugi se zahtjev na Shema odnosi na odgoj djece i poziva na njihovo snažno kršćansko oblikovanje. Kada djeca postanu dovoljno svjesna događanja oko sebe i disciplinirana, otprilike je to u dobi vrtića, roditelji su ih pozvani dovoditi na euharistiju zajednice, gdje s njima razgovora za to određena osoba: didaskal, pomažući im da bolje shvate pročitana biblijska čitanja. Djecu se također uči sudjelovati u kućnim molitvenim aktivnostima, rade im se posebne predstave za sv. Tri kralja u kojima dobivaju darove te ih se, kao obvezno, od trinaeste godine poziva na kateheze i ulazak u zajednicu.

Jedina promjena koja se u ovom razdoblju pojavljuje u životnom prostoru neokatekumena su natpisi na ulaznim vratima već citiranih riječi «Shema Izrael – Slušaj Izraele».

Otprilike nakon četiri godine neokatekumeni su, smatraju katehisti, spremni za iduću etapu Puta, i možda jednu od najzahtjevnijih: drugi skrutinij. Na njega dolaze već snažno promijenjeni iskustvom prethodnih etapa, te s uvelike usvojenim neokatekumenskim diskurzom, načinom mišljenja i predočivanja svijeta. Gotovo su im svi najvažniji prijatelji te emotivni ili bračni partneri u to vrijeme već na Putu, nerijetko i u istoj zajednici ili župi, tako da na ovaj skrutinij dolaze s jakim identifikacijskim osjećajem pripadnosti Neokatekumenskomu putu i svojoj zajednici, što značajno olakšava ispunjavanje nekih zahtjeva koji im se na ovom skrutiniju postavljaju.

I teolog Ricardo Blasques (usp. 1994, 65) primjećuje da pripadnici Puta na drugi skrutinij ulaze u «poniznosti», «spušteni u svoju stvarnost», «prihvaćajući svoju sadašnju situaciju» i «svjesni da im se ništa u životu nije dogodilo slučajno», ma koliko to neugodno bilo. A sve je ovo, prema istomu autoru, priprema za pomirenje

s Bogom na drugomu skrutiniju, na kojemu se vrlo ozbiljno provjerava stvarnost neokatekumenske svete transformacije identiteta, odnosno prijelaz iz «verbalnoga» u «potpunoga obraćenika». Ako nečije kršćanstvo na ovomu skrutiniju bude od katehista ocijenjeno kao samo deklarativne prirode vrlo je izgledna mogućnost isključenja iz Neokatekumenskoga puta.

U drugom se skrutiniju, dakle, «kandidat pita kako je trgovao s ovim talentima» (usp. Blasques 1994, 66) koji su mu dosad dani. «U tom obredu [drugoga skrutinija] aktualiziraju se odricanje od idola i prijanjanje uz stvarnosti koje su bile opečaćene krštenjem».⁹ (ibid.) Posebno se to provjerava s obzirom na novac pa se «u drugom skrutiniju sakupe (...) začuđujuće velike svote novca i vrijednosti (...) koje se većim dijelom predaju siromasima u župi» (ibid.).

Druga je važna stvar koja se traži od neokatekumena na drugomu skrutiniju pomirenje sa sadašnjom životnom situacijom, kakva god ona bila, a time i sa samim sobom te svojom poviješću i Bogom, jer je, smatraju neokatekumeni, osobna povijest, pa bila i tragična, djelo Božje, čime cijeli čovjekov život na neki način postaje sakraliziranim.

Percipiranje je sebe kao svetoga tako podloga za percipiranje cijele svoje povijesti ali i cjelokupnoga svijeta kao emanacije svetoga. Usvajanje pak ovih predodžbi na neokatekumenu vodi do radikalizacije vlastitih stavova u «pozitivnom» smjeru naspram onoga što se percipira svetim, a u «negativnom» naspram ne-svetoga te daljnje ritualizacije svakodnevnoga (sada sakraliziranoga) života. Ova dva procesa «radikalizacije karizme» i «ritualizacije života» (usp. Csordas 1996) pokazuju se tako sastavnicom Neokatekumenskoga puta, a sa svakom njegovom etapom prijelaza, skrutinijem i oni prelaze na svoj viši, zahtjevniji, radikalniji nivo.

U kontekstu se drugoga skrutinija već dosta snažno govori o rodnim ulogama i autoritetu u obitelji. Kako se općenito neokatekumenski stavovi radikaliziraju u predmodernome smjeru isto je tako i u ovomu području. Muž se postavlja za «glavu» kuće i kao autoritet svojoj djeci i ženi. Kao što se na Putu generalno razvija autoritarna ličnost i stoga traži bespogovorna poslušnost katehistima – ritualno starijima, prezbiterima – svećenicima i odgovornima¹⁰ («bez poslušnosti nema duhovnoga napretka», «ako nisi poslušan zaustavlja ti se obraćenje» - *mladić ranih dvadesetih godina*), isto je tako i u obiteljskoj sferi, traži se subordiniranost žene prema mužu i, još više, djece prema roditeljima.

Iduća je prilika za «radikalizaciju stavova» i «ritualizaciju života», nakon drugoga skrutinija, inicijacija u molitvu, koja se događa za otprilike dvije godine. U ovoj su etapi neokatekumeni uvedeni «u liturgijsku i osobnu molitvu, također i u noćnu molitvu» (Statut 2002, čl. 20), kojoj uče pristupati potpuno, i mislima i tijelom,

⁹ Misli se na stvarnosti koje razvija Neokatekumenski put. Te su stvarnosti (npr. mogućnost da se bude sličan Bogu) dane krštenjem, no većina ih ljudi, radi različitih razloga, nije zaživjela, što Neokatekumenski put kao «ozbiljni put kršćanske inicijacije» želi ispraviti.

¹⁰ Ogovorni su oni članovi zajednice koji su u njoj «prvi među jednakima». Koordiniraju u dogovoru s katehistima i svećenikom rad zajednice, a njezini su i glavni reprezentanti u različitim situacijama. Izabiru se većinom glasova katehista i pripadnika zajednice.

a kao obvezan rekvizit kupuju Časoslov Katoličke crkve, njezin službeni molitvenik podijeljen u četiri knjige. Od tada nadalje dan započinju molitvom Jutarnje iz Časoslova, za koju im treba barem pola sata jer u sebi uključuje i jedan meditativni dio. Prema potrebi se savjetuje i noćna molitva, odnosno ustajanje usred noći kako bi se izgubio dio sna i vrijeme posvetilo intenzivnijemu osobnome odnosu s Bogom. Stalno i ritualizirano moljenje Časoslova još više sakralizira i ritualizira neokatekumenov život (kako *vrijeme* tako i *prostor*), kao i njegove obitelji. Naime, nedjeljom ujutro se preporučuje da cijela obitelj zajedno moli Časoslov, što je još jedan način prenošenja vjere (neokatekumenske inkulturacije) djeci.

I u ovoj etapi Puta katehisti razgovaraju sa svakim neokatekumenom provjeravajući uspješnost svete transformacije njegova identiteta. Završetkom ove etape neokatekumenov se život, uz svakodnevne jutarnje molitve za redovitoga ustajanja, posebno sakralizira za liturgijski važnih katoličkih razdoblja Korizme i Došašća, kada cijela zajednica dolazi na najranije župne mise, tzv. zornice, i prije njih zajedno moli Časoslov.

U idućoj etapi, Traditio, neokatekumeni trebaju pokazati jesu li spremni «izgubiti obraz radi Isusa Krista» jer odlaze «sa strahom [i] bez ljudskih sigurnosti» u posjete obiteljima župe «naviještati mir u ime uskrsloga Isusa Krista» (Blasques 1994, 71-72). Ovo sve zbog toga što je «istinitost naše vjere u odnosu (...) sa stvarnošću koju živimo» (ibid.), tj. deklarativna se preobrazba identiteta mora potvrditi i djelima. Često puta su dvoje neokatekumena koje zvoni ljudima na vrata neugodno primljeni i zaista izvrnuti ruglu, no njihova reakcija prilikom toga: «kakva je neizreciva radost biti odbijeni radi Imena Isusova» (usp. Blasques 1994, 71), pokazuje koliko su oni kao osobe već promijenjeni i kako im, radi svjedočenja svetoga drugog, ništa ne znači pretrpjeti poniženje i atak na vlastitu osobnost. Zasigurno stoga što je ona već u velikoj mjeri identificirana sa svetim drugim.

Sve se ovo potvrđuje i u idućoj etapi, Redditio, kada svaki neokatekumen javno, pred svima okupljenima u župnoj crkvi, govori o tome zašto vjeruje i zbog čega je kršćanin. Pri tome naglasak stavlja na milosrđe koje je Bog pokazao naspram njegovih slabosti i grijeha, koje gotovo u tančine, u otprilike petnaestminutnome iskustvu, javno iznosi. Zaista je fascinantna iskrenost koju neokatekumeni pri tome iskazuju, u što sam se i sam uvjerio nazočivši «rediciju» u jednoj zagrebačkoj župi prije nekoliko godina, jer u gotovo potpuno ispunjenoj crkvi iznose na vidjelo neke od najpomnije skrivenih tajni ljudske intime: preljube, krađe, zločine, ubojstva nerođene djece i sl. Doista, ovdje neokatekumen «*mora*¹¹ svjedočiti djelima i riječima da je Bog djelovao u njegovoj konkretnoj povijesti kao Spasitelj. Svjedočenje vjere usred Crkve i pred svijetom postavlja ga da bude ‘martyr’ (svjedok)» (Blasques 1994, 73).

Prolaženje se etape redditio javno manifestira postavljanjem palmine grane, «simbola pobjede», na istaknuto mjesto u neokatekumenovu stambenu prostoru. S istom se granom, prethodno, mahalo u neokatekumenskoj procesiji teritorijem župe za Cvjetnicu. Ovom procesijom, kao i mnogima ostalima na Neokatekumenskome

¹¹ Naglasak G.P.Š.

putu, npr. ulicama grada ili župe, kao i hodočašćima (u Rim, Svetu zemlju, Loretto, na različite susrete s Papom, itd.), nastoji se sakralizirati, osim vremena, i prostorna dimenzija svijeta, tj. religijskim kategorijama reinterpreterirati prirodni prostor.

Idućim etapama Puta nisam mogao nazočiti jer ih u zagrebačkoj biskupiji još nije bila prošla niti jedna zajednica, no tijekom istraživanja susretao sam se s neokatekumenima koji su ih prošli, od kojih su neki i u potpunosti završili Neokatekumenski put. U razgovorima sam s njima i u neokatekumenskoj literaturi o Putu (Blasques 1994, Arguello 2000, Bogetić 1998) mogao primijetiti daljnji razvoj dva spomenuta procesa: radikalizacije neokatekumenske karizme i ritualizacije svakodnevnoga života. Pri tome mi se Csordasev (1996) pojam radikalizacija čini uistinu prikladnim, jer se doista radi o ekstremizaciji i korjenitosti promjene svojih stavova i života u skladu s novostečenim predodžbama o sebi i svetome drugom. Sve drugo, ono što nije «sveto», dakle ne odnosi se na sveto drugo i njegove posrednike Katoličku crkvu i Neokatekumenski put, počinje se smatrati sve manje vrijednim i treba se, ako se baš mora, ispunjavati u najnužnijim količinama. Primjerice, neokatekumenima se, po uzoru na ortodoksne Židove, savjetuje da ne uzimaju poslove koji im oduzimaju mnogo vremena. Posao treba biti samo posao, nešto što se mora obaviti i ništa više od toga. Treba ga obavljati u minimalnoj količini koja je nužna da vlastita obitelj normalno, prosječno živi. Pri tome se materijalno obilje smatra većom opasnošću za djecu nego oskudica. Simptomatično je neokatekumenski pogled na posao izrekao jedan katehist:

«Ono što je za svijet posao za nas je molitva. Molitva je Bogu naš jedini pravi posao. Ono što je svijetu inače molitva za nas je naš posao» (*muškarac u šezdesetim godinama*).

Neokatekumene se u etapama Puta koje slijede još više «inicira da postaju maleni i žive *sinovski* prepušteni Božjem *očinstvu*, pod okriljem *majčinstva* Marije i Crkve, i u vjernosti Petrovom nasljedniku i biskupu. S tim ciljem prije predaje ‘Očenaša’ neokatekumeni hodočaste u jedno marijansko svetište da prihvate Djevicu Mariju za *majku*, ispovjedu vjeru nad grobom sv. Petra i daju izjavu odanosti Svetom *Ocu*»¹² (Statut 2002, čl. 20). Tako «Bog koji je na početku puta bio ili prazna riječ ili ‘moćna ruka’ počinje biti od sada *Otac* koji postupa s katekumenom kao sa *sinom*»¹³ (Blasques 1994, 74).

«Sveti svijet» tako za neokatekumena postaje intimni svijet u kojemu su mu suputnici na Putu braća i sestre, katehisti pak starija braća i sestre, a duhovni katolički autoriteti i sama Crkva, pojedine svete osobe te samo sveto drugo: očevi i majke. Neokatekumen je tako kao dijete zaštićeno u svojoj obitelji, koja mu daje sigurnost, usmjerenje, potrebnu toplinu i koherentnost identitetu, a neokatekumen u nju ulaže svoju slobodu. Naime, u idućoj etapi izabranja uči ga se da u svojem životu u potpunosti ispunjava Božju volju, kako bi od života načinio liturgiju svetosti (usp. Statut 2002, čl. 21). Život se, dakle, sastoji u ispunjavanju Božje volje, a osobna pri tome nije vrlo bitna jer tek vlastito ništenje dovodi do autentičnoga odnosa sa svetim

¹² Naglašavanja G.P.Š.

¹³ Naglašavanja G.Š.

drugim. Cilj neokatekumenata, usklađivanje pa i poistovjećivanje simbola o sebi sa simbolima o svetome drugom, tako je naizgled na kraju Putu postignut.

3. Novo «ja». Čovjek s novooblikovanim identitetom

«Nakon što su djelima pokazali da se u njima ostvaruje, premda u slabosti, novi čovjek, opisan u Govoru na gori, koji sljedeći stope Isusa Krista, ljubi neprijatelja i ne opire se zlu» (Statut 2002, čl. 21) neokatekumeni završavaju Put. «Novi stvor se potvrđuje djelima Vječnog života [i može] počinuti u Božjoj volji i ostvariti u svojem životu 'shema'» (Blasques 1994, 74). Ostvariti Shema (usp. Biblija, Ponovljeni zakon 6, 4-9) znači, kako sam već spomenuo, ljubiti Boga iznad svega ostaloga, svim srcem, dušom i snagom, prije lijeganja i nakon buđenja, u domu i izvan njega, drugim riječima: stavljati ga *uvijek* na prvo mjesto.

Neokatekumeni koje poznajem, i ne samo oni koji su završili Put, u velikoj mjeri zaista žive kršćanstvo na način kako ga zamišlja Neokatekumenski put. Ljubav se prema neprijateljima, primjerice, nastoji iskazati traženjem oprosta od ljudi s kojima bi se najradije izbjegao, ili se prije izbjegavao, svaki kontakt i razgovor; percipiranje novca kao «smeća» demonstrira se odricanjem od dijela svojih mjesečnih primanja; polaganje sve sigurnosti u Boga očituje se odlascima u evangelizaciju bilo gdje u svijetu, bez ikakvih primanja i pod bilo kakvim uvjetima; «nerobovanje» poslu vidio sam posvjedočeno u nekoliko primjera u kojima se napustio posao jer je priječio redovito pohađanje neokatekumenata, iako je alternativa u nekim slučajevima bila i nezaposlenost; spolnost se živi «po Božjoj volji», dakle u braku i «otvoreno životu», pa nije rijetkost vidjeti mlade neokatekumenske obitelji s više od petoro djece, a starije, naravno, i s više. Pri tome se za ulazak u brak ne čeka niti npr. fakultetsko diplomiranje ili zaposlenje, jer se u brak «treba baciti po Božjoj volji i pri tome ne treba gledati na ikakve druge sigurnosti» (*djevojka kasnih dvadesetih godina*).

Primjera bliskih prethodno navedenima još bi se moglo dosta pronaći, a mnogi su već dosad spomenuti i na drugim mjestima. Nastojati ih sada što više nanizati značilo bi, nekako mi se čini, tražiti egzotičnost neokatekumenata naspram dominantne kulture, a to mi nikako nije nakana jer prema neokatekumenima, kao i prema svim ljudima koji se nastoje suobličiti svetome drugom, ili bilo kojoj koncepciji Dobra, osjećam duboko poštovanje.

No, iako u ovomu radu ne tragam za egzotičnim, tragam za tumačenjem ove doista uspjele transformacije identiteta, stavova i vrijednosti. Ne treba zaboraviti, naime, da prethodne, ali i tijekom cijeloga rada citirane stavove i način života imaju ljudi kojima je u više od devedeset posto slučajeva prije ulaska na neokatekumenat vrhunac kršćanske aktivnosti bilo odlaženje na nedjeljnu misu, koji su imali jedno ili najviše dvoje djece i koji su bili, kako kažu neokatekumenski katehisti, samo «prefarbani kršćani», što bi značilo da su bili samo naizgled kršćani, a zapravo «pogani» s ciljevima kao što su mnoštvo novca, dobra karijera i društveni prestiž.

Upravo zato, čak i ako ne uspiju ostvariti sve ono dosad spomenuto što se od njih očekuje, npr. da ostaju «otvoreni životu» pa značilo to i imati desetoro djece, ili da u tome ne uspijevaju uvijek, npr. u određenom se trenutku ozbiljno sukobe s nekim ili

«padnu» u seksualnosti, neokatekumenska je transformacija identiteta, čini mi se, vrlo kopernikanska.

Interpretativno vrijedan pogled na nju omogućuje mi početni dio prve rečenice ovoga poglavlja: «Nakon što su djelima pokazali da se u njima ostvaruje, *premda u slabosti*,¹⁴ novi čovjek...» (Statut 2002, čl. 21). Ovaj dio rečenice ističe nešto što sam i sam primijetio u susretima s neokatekumenima i što je često isticano od njihovih katehista, a to je da ljudska transformacija identiteta nikada nije potpuna. Katehisti to izražavaju drukčijim riječima nego znanstvenici, no zapravo se radi o tome da procesualna, dinamična svojstva ljudske ličnosti i identiteta, upravo se zato danas i govori o identifikaciji kao procesu a ne o identitetu kao čvrstome stanju, ne omogućuju pojedinoj jednom uspostavljenoj «identitetnoj konfiguraciji» trajno postojanje.

«Novi čovjek», neokatekumen u velikoj mjeri suobličen svetome drugom, je tako «ostvaren», no zbog svoje ljudske prirode, a u skladu s kršćanskim koncepcijama, on nikada nije jedno sa svetim drugim, koje često oživotvoruje «u slabosti». Pitanja koja se stoga nameću jesu: prvo, da li je Neokatekumenski put u potpunosti uspješan u dovođenju u sklad simbola o sebi sa simbolima o svetome drugom te, drugo, u kakvu je odnosu odgovor na ovo pitanje s nekim teorijama religije i smisla religioznosti uopće.

Općenito gledajući, Neokatekumenski je put uspješan u svetom preoblikovanju identiteta svojih pripadnika, što pokazuju brojni podaci, bilo da se odnose na stavove i vrijednosti neokatekumena, bilo da se odnose na njihovo ponašanje i ritualizaciju svakodnevnoga života. Znanstveno govoreći: radi procesualnoga karaktera oblikovanja identiteta, ili neokatekumenski govoreći: zbog svojih slabosti i prirode sklone grijehu, ljudska osobnost, u ovom slučaju uspostavljena kao sveta, nikada nije dosegnuta jednom za svagda. Čovjek, kao biće čija egzistencija prethodi esenciji, uvijek ostaje otvorenom mogućnošću i nikada završenim «projektom». Upravo su zato i moguća «obraćenja» ili radikalne transformacije identiteta, u kojima pojedini «grješnici» postaju «sveci» a «sveci» «grješnici», i slično. Važno je stoga stalno «raditi» na svojem identitetu, što religije uglavnom čine putem rituala, i upravo se tu krije važnost maksime neokatekumenskih katehista da «u zajednicu treba dolaziti živ ili mrtav». Sveta je transformacija identiteta, dakle, na kraju Puta u izvjesnoj mjeri u pojedinca postignuta, inače mu katehisti kao ritualno stariji ne bi dopustili završetak neokatekumenata.

Pri tome, smatram, sve je ovo ipak sukladno različitim teorijskim konceptualiziranjima religije i osnovnoj semiotičko-simboličkoj koncepciji ovoga članka. Za razliku od prijašnjih vremena kada se religija proučavala samo kao nadomjestak utemeljena znanja, svodila na različite funkcije, bile one psihološke ili sociološke, ili, između ostaloga, služila za istraživanje principa funkcioniranja ljudskoga uma,¹⁵ religija se danas, kao kulturalna djelatnost, pokušava promatrati

¹⁴ Naglasak G.P.Š.

¹⁵ Ne smatram da ovi pristupi nisu argumentirani i da znanosti ne daju korisne spoznaje. Neke od njih, uostalom, i sam koristim pri interpretacijama, u ovom ili drugim radovima. Želim samo upozoriti na njihovo jednostrano sagledavanje religijskoga te stoga često «etnocentrični» pogled na religiju kao fenomen u službi nečega drugoga, koji pritom religiju ne želi razmotriti *insajderski*, iz nje same.

iz nje same, kao ono što ona u svojoj osnovi, barem za kulturne antropologe, jest: fenomen u kojemu se stvaraju i oblikuju predodžbe o svetome drugom i s njima povezana simbolizacija čovjeka kao bića sa svetim karakteristikama. Upravo zbog usmjerenosti na formiranje ljudskih koncepcija o sebi religija ima velik utjecaj na oblikovanje identiteta ljudi koji se smatraju religioznima. Pri tome, treba iznova naglasiti, problem antropologa ili etnologa uopće nije istinitost ili neistinitost predodžbi o svetome drugom, što se kao problem pojavljuje istraživačima drugih struka, primjerice filozofima ili teolozima. Kulturne antropologe ili etnologue zanima društvena i/ili kulturna relevantnost religije i njezinih predodžbi, pri čemu im njihova metafizička utemeljenost uopće nije bitna.

Kako svijet, po mojemu mišljenju, nije i nikada neće biti savršeno mjesto, religija će, u svojim različitim oblicima, u njemu za jedan dio ljudi uvijek imati važno mjesto. Za ove će ljude ona još dugo ostati najprihvatljivije, najjednostavnije i najbliskije mjesto oblikovanja koncepcija o sebi i svijetu te objašnjenja i osmišljenja različitih životnih negativnosti, od kojih je sigurno najveća, jer najsnažnije dovodi u pitanje smisao cijeloga ljudskoga života, smrt. Kako je središnja uloga religije povezana s identitetom, nužnim za ljudsko funkcioniranje, smatram da ona neće, kako su mnogi istraživači prije pretpostavljali, nestati s napretkom znanosti, jer se područja «djelovanja» znanosti i religije samo donekle podudaraju.

Religija će tako, ponavljam još jednom svoj stav, u vječnoj potrazi za identitetom, koja započinje svaki puta ispočetka rođenjem novoga ljudskoga bića, za dio čovječanstva, zbog različitih razloga, još dugo, a možda i zauvijek zbog njezine sposobnosti prilagodbe društvenim i kulturnim okolnostima i znanjima vremena, imati važnu ulogu u stvaranju i oblikovanju osobnoga identiteta. Argumente je za to, nadam se, barem u određenoj mjeri pokazao i ovaj rad.

Upotrijebljene ne izdvojeno nego u zajedništvu s drugim teorijama, u mojemu slučaju prvenstveno semiotičko-simboličkom, kao sredstva za sagledavanje različitih dimenzija zaista kompliciranoga i višeslojnoga društveno-kulturnog fenomena religije, ove mi se, nekada u antropološkoj povijesti istraživanja religijskoga dominantne, teorije čine uporabljivima.

LITERATURA

- Alfa y Omega. 2000. Broj 211.
- Arguello, Francisco (Kiko) i Carmen Hernandez. 1996. „Neokatekumenski put: kratka sinteza“. U *Neokatekumenski put prema Pavlu VI. i Ivanu Pavlu II.*, prir. Ezechiele Pasotti, 117-125. Pula: Antun Bogetić.
- Arguello, Francisco (Kiko). 2000. U *Neokatekumenski put. Usmjerenja za ekipe katehista. Svezak 1: faza obraćenja ili početne kateheze.*
- Biblija, Jeruzalemska. 1994. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Blasques, Ricardo. 1994. *Neokatekumenske zajednice. Teološka prosudba.* Poreč: Antun Bogetić.
- Bogetić, Antun. 1998. *Sjemenište «Redemptoris Mater» u Puli i Neokatekumenski put.* Pula: Antun Bogetić.
- Csordas, Thomas J. 1996. *Language, Charisma, Creativity. The Ritual Life of a Religious Movement.* Berkeley: University of California Press.
- Cohen, Abner. 1977. „Symbolic Action and the Structure of the Self“. U *Symbols and Sentiments. Cross-Cultural Studies in Symbolism*, prir. Ioan Lewis, 117-128. New York: Academic Press.
- Dawson, Lorne L. 1998. *Comprehending Cults. The Sociology of New Religious Movements.* Don Mills: Oxford University Press.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2001. *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology.* London: Pluto Press.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books.
- Hernandez, Carmen. 2000. U *Neokatekumenski put. Usmjerenja za ekipe katehista. Svezak 1: faza obraćenja ili početne kateheze.*
- Lofland, John i Rodney Stark. 1965. „Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective“. *American Sociological Review* 30 (6): 863-874.
- Pandian, Jacob. 1994. *Culture, Religion, and the Sacred Self. A Critical Introduction to the Anthropological Study of Religion.* Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Pasotti, Ezechiele, prir. 1996. *Neokatekumenski put prema Pavlu VI. i Ivanu Pavlu II.* Poreč: Antun Bogetić.
- Pennington, Donald C. 2001. *Osnove socijalne psihologije.* Jastrebarsko: Naklada Slap.
- Statut. Neokatekumenski put.* 2002. Rim: Neokatekumenski centar.

Becoming a New Man. Sacral Reidentification on the Neocatechumenal Way

This paper discusses the aspect of religious phenomenon related to the changing of people's perception about themselves, using the examples from the author's ethnographic research on the transformation of personal identity of the members of the religious movement "Neocatechumenal Way". This Roman Catholic movement,

<i>Key words:</i> identity, Neocatechumenical way, religion
--

from the cultural-anthropological point of view, represents a popular subculture, in the world context and in Croatia alike, and the specificity of every (sub) culture is that it teaches its members to structure their thoughts and feelings in a coherent and appropriated way. This paper discusses in details the process of transformation through which the members of the "Neocatechumenal Way" transform themselves from "verbal" to "real proselytes" i.e. reshape their personal identity. It is also outlining the procedural radicalization of their attitudes, which is in accordance with the Neocatechumenal charisma, and analyzing the ritualization of everyday life. These two processes, the radicalization of charisma, during which the members are faced with increasingly difficult demands, and the ritualization of practices, during which the difference between the sacral and profane context in their everyday life is slowly disappearing, appear to be the two dimensions of the same process through which the religious transformation of human personality is expressed and, simultaneously, encouraged. The aim of the paper is to show that in one of its aspects religion is a cultural activity which is reshaping the conceptions of one's own personality.

Михаило Смиљанић

Етнографски институт САНУ, Београд

mihailo.smiljanic@ei.sanu.ac.rs

Утицај верске наставе на живот и ставове ученика – резултати анкете спроведене у београдским школама¹

Верска настава представља начин да одређена верска заједница представи свој систем вредности различитим узрастима школске популације. Када је реч о Српској православној цркви, познато је да је утицај њеног повећаног присуства у животу друштва и појединаца окарактерисан од стране једног дела српског јавног мњења као традиционалистички, националистички и конзервативан. Због тога овај рад представља покушај да се процени да ли православна верска настава и у којој мери заиста утиче на нека схватања и ставове ученика.

Увод

Верска настава се већ више од деценије налази у образовном систему Србије, где је враћена одлуком Владе РС из 2001. године, када је право да изводе верску наставу добило седам „традиционалних верских заједница“. У овом раду се бавимо питањима верске наставе,² коју спроводи највећа верска заједница у Србији – Српска православна црква.

Кључне речи:
верска настава,
ученици средње
школе, систем
вредности, Српска
православна црква

¹ Текст је резултат рада на пројекту бр. 177028, *Стратегије идентитета: савремена култура и религиозност*, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

² Пун назив предмета (за православне) је „Верска настава – Православни катихизис“, али ће у даљем тексту он бити означен само као „верска настава“, „катихизис“, или – традиционалним термином речено – као „веронаука“.

Претходна истраживања

У протеклим годинама, након повратка веронауке у школски систем, обављено је неколико истраживања чији је циљ био да проблематику верске наставе осветле се различитих страна.

Институт за педагошка истраживања реализовао је 2009. године пројекат под називом „Евалуација реализације и ефеката верске наставе у основним и средњим школама у Београду“. Као резултат овога пројекта публикован је зборник радова (Гашић-Павишић и Шевкушић 2011).

Што се тиче ставова ученика према различитим питањима која су у вези са верским образовањем, треба поменути истраживање рађено у Књажевцу (Радловић 2012: 182– 192). Ово истраживање је имало за циљ да „истражи њихову (ученичку, М. С.) религијску и конфесионалну самоидентификацију, религијска веровања и праксу, као и ставове према неким важним друштвеним питањима, која укључују јавност религије и цркве, репродуктивна права и однос према алтернативним религијским концептима“ (Радловић 2012: 182). То истраживање је обухватило и ученике који похађају часове Грађанског васпитања, са циљем да упореди религиозност једних и других. Постоји и истраживање у чијем су фокусу биле ученичке преференције личних и професионалих особина вероучитеља (Зуковић, Костовић и Саковић 2013).

У фокусу истраживања спроведеног за потребе овога текста било је питање да ли се и како верска настава одражава на живот ученика и на њихове ставове о одређеним питањима која су данас актуелна за све чланове друштва. Циљна група овог истраживања били су само ученици веронауке, а истраживање је требало да одговори на неколико питања: из каквог религиозног окружења потичу ученици који слушају веронауку, каква су очекивања ученика од веронауке, да ли и како веронаука утиче на приватни живот ученика.

Концепт верске наставе у Србији

Још од уобличавања европског школског система у XVII веку, хришћанска веронаука има релативно стабилну структуру, чији је циљ упознавање ученика са елементима њихове вере и са животом верске заједнице. Код православних, најстарији пример катихизиса је „Православно исповедање вере“, Петра Могиле, из 1640. године. Овај катихизис почиње увођењем основних појмова („Шта је то вера?“) и затим разрађује теме као што су Символ вере, седам Светих тајни, Десет Божјих заповести, црквене заповести итд.³ У катихизисима из XX века уобичајена је и обрада тема из Старог завета, затим јеванђељских прича са њиховим моралним поукама, смештање новозаветних догађаја у историјски контекст, упознавање ученика са молитвеном и богослужбеном праксом њихове заједнице, тумачење празника, обрада културних и друштвено-историјских тема

³ Текст овог Катихизиса доступан је на интернету (21. 9. 2013.), у преводу на енглески: <http://esopton.umd.edu/ugc/OCF.html>.

које су у вези са религијом и слично, као што се може видети у књигама „Вера светих“, Николаја Велимировића, „Нема лепше вере од хришћанске“, Данила Крстића и Амфилохија Радовића, или „Православна вера I–IV“, Томаса Хопка.

Што се тиче актуелног концепта веронауке у Србији, постоје неке специфичности на које треба обратити пажњу. Аутор планова и програма⁴, како сâм пише у приручнику за наставнике, сагледава верску наставу из сасвим новог угла: „Вероучитељи ће запазити да се овај програм православног катихизиса по садржају и структури разликује од класичних програма катихизиса у државним школама у периоду пре Другог светског рата, као и од оних који се и данас остварују у црквеним школама, а самим тим и по циљу који би требало да се њиме постигне... Класични програми катихизиса преузети су са Запада, као и сама форма савременог школства. Њихова суштинска карактеристика јесте у томе што полазе од тога да се биће, постојање, темељи на природи и њеним законима а не на личности“ (Мидић 2003: 37). И даље: „За разлику од тог класичног (схоластичког) програма катихизиса, програм који је овде дат има за циљ да врати *стару литургијску катихизацију* (курзив М. С.), која је била својствена источној хришћанској Цркви, а која значи увођење човека у Литургију као личну заједницу Бога и човека у Христу кроз Крштење, односно сједињење с Богом, који се пројављује у свету кроз Литургију. Литургијско сабрање представља основ постојања света и човека, а не његову надградњу. Таква катихизација претпоставља схватање бића, постојања, како Бога, тако и човека, које се темељи на слободи као заједништву с другом личношћу а не на себи самом као јединки, односно на природи“ (Мидић 2003: 38). Стиче се утисак да аутор тврди да се његов програм верске наставе не уклапа у форму савременог школства. О циљевима овако конципиране веронауке можемо у истом приручнику прочитати и следеће: „Овај програм види основни циљ наставе православног катихизиса (веронауке) као увођење човека, а преко њега и читаве творевине, у личну заједницу са Богом у Христу, односно у Литургију као у нови начин постојања којим се превазилази смрт. Другим речима, *оваква катихизација има за циљ да створи нови начин постојања људи и природе* (курзив М. С.)“ (Мидић 2003: 39). Може се учинити да је циљ превише апстрактан, али се заправо ради о томе да је примарна намера аутора била приближавање ученика богослужбеном животу цркве, са жељом да они постану активни учесници литургије. Са друге стране: „ЦИЉ наставе православног катихизиса (веронауке) у основном и средњем образовању и васпитању јесте да пружи целовит православно поглед на свет и живот, уважавајући две димензије: историјски хришћански живот (историјску реалност Цркве) и есхатолошки (будући) живот (димензију идеалног). То значи да ученици систематски упознају православну веру у њеној доктринарној, литургијској, социјалној и мисионарској димензији, при чему се хришћанско виђење живота и постојања света излаже у веома отвореном, толерантном

⁴ Текстови уџбеника за основну и средњу школу, као и приручника за наставнике, доступни су на интернету (21. 9. 2013.): http://www.katiheta.net/joomla/index.php?option=com_content&view=article&id=469&Itemid=118.

дијалогу са осталим наукама и теоријама о свету“ (Мидић 2003: 6). Читање уџбеника веронауке за основну школу који су у употреби у Србији, међутим, показује да детаљи поменуте „прве димензије православног погледа на свет“ – историјског живота хришћанске цркве, под којим би требало да се подразумевају сви они изазови и дилеме стварног живота којима су хришћани (као и сви други религиозни људи) током векова били изложени (историјат развоја њихове вере, питања односа међу половима, питања брачног права, имовине и односа према материји уопште, односа према држави, према иновернима, као и према хетеродоксним струјањима у сопственим редовима, итд.) – упадљиво одсуствују⁵ (о чему ће још бити речи у анализи анкете), док се у приручнику инсистира на томе да „ова два аспекта Цркве, литургијски и доктринарни, треба довести у везу јединства, односно идентичности“ (Мидић 2003: 40). Избор тема у вези са помињаним питањима, као и обим и садржај њихове обраде, изгледа да су препуштени личној иницијативи и способности вероучитеља, што са собом носи значајан ризик од варирања у квалитету рада.

Методи

Истраживање је почетком септембра 2013. године спроведено у осам београдских средњих школа – у седам државних и у једној приватној, односно – у две гимназије и у шест средњих стручних школа. Анкета⁶ је рађена међу ученицима првог разреда, дакле, међу онима који су тек дошли у средњу школу, тј. који не познају наставнике, нити пак наставници познају њих. Тако је обезбеђена (потпуна) анонимност, јер циљ није био процена рада појединих наставника или знања конкретних ученика, него процена утицаја предмета (чини се логичном претпоставка да верска настава има – или да барем може имати – већи утицај на лични живот ученика него други предмети). Анкетарима је посебно наглашено да ученицима не сугеришу одговоре. Из већ помињаног сета питања, која су се наметнула приликом планирања истраживања, примарно је било последње питање: утврдити да ли је и како похађање верске наставе у основној школи утицало на живот ученика, и да ли тај евентуални утицај показује одређени степен прихватања конзервативних и националних (националистичких) схватања.

Анкета је била и прилика да се добијени резултати упореде са циљевима верске наставе, прокламованим у званичним пратећим материјалима, као и са неким општеприхваћеним представама о томе шта се може очекивати од верске наставе.

⁵ Ситуација са садржајем уџбеника у Републици Српској, такође под окриљем СПЦ-а, сасвим је другачија (Роров-Момчиновић 2007: 102–104).

⁶ Анкета је била затвореног типа, са понуђеним одговорима. Од укупно 27 питања, четири су била отворена, а код три питања је била остављена могућност да се одговор допише уколико анкетирани не сматра понуђене одговоре задовољавајућим.

Резултати

У наведених осам школа, у школској 2013/14. години, у први разред се уписало 1.598 ученика⁷, од чега се њих 789 одлучило да похађа верску наставу, што чини 49%. Ученици су показали значајну вољу за сарадњу – анкетарима је подељено укупно 250 анкетних листића, од чега је 238 враћено на обраду. То значи да је узорком обухваћено 30% ученика који су се определили за верску наставу, односно – 15% од укупног броја уписаних. Узорак је обухватио 143 ученика (60%) и 95 ученица (40%), што је последица чињенице да већина стручних школа обухваћених истраживањем спада у такозване мушке школе.

Анкета је показала да ученици немају обичај да мењају изборни предмет. Веронауку од почетка основне школе слуша 84% девојчица и 82% дечака, а од петог разреда је слуша око 13% испитаника. Веронауку први пут почиње да похађа мање од једног процента уписаних.

На питање „Зашто си изабрао / изабрала веронауку, а не грађанско васпитање?“, њих 58% је одговорило да је то зато што су верници, 26% ученица и 30% ученика је одговорило да им се предмет допада, 6% ученица и 8% ученика је рекло да су тако одлучили јер и њихово друштво иде на веронауку, а 5% ученица и 2% ученика – да су тако одлучили њихови родитељи. Приметно је да је већина ученика (унапред) изабрала веронауку зато што су верници, док се сам предмет „допада“ двоструко мањем броју испитаних.

Познато је да у основној школи о изборном предмету одлучују родитељи. Да родитељи *нису* сада утицали на њихов избор каже 75% ученица и 79% ученика, а да родитељи *јесу* утицали каже 4% ученица и 5% ученика. За одговор „делимично“ определило се 21% ученица и 16% ученика. Ови одговори се не поклапају са процентима исказаним за претходно питање и указују на то да утицај родитеља – и када је присутан – није пресудан, нарочито код дечака.

Веронаука у Србији има статус обавезаног изборног предмета, тј. ученици морају да бирају између верске наставе и грађанског васпитања. На питање „Да ли би изабрао / изабрала веронауку да то није обавезно?“, потврдно одговара 89% ученица и 78% ученика, а негативно одговара 8% ученица и 19% ученика. Ти резултати су у оштрој супротности са фактичким стањем из времена када је веронаука заиста и била факултативан предмет, школске 2001/02. године, када се у првом разреду средње школе чак 67% ђака определило да не слуша ниједан понуђени предмет (Кубуровић и Зуковић 2010: 32). Да су часови веронауке занимљиви сматра 77% ученица и 72% ученика, а 21% ученица и 16% ученика

⁷ Према подацима Градског секретаријата за образовање (<http://www.beograd.rs/cms/view.php?id=1333524>), у Београду има 87 средњих школа, што значи да је истраживањем обухваћено 9,2%. Подаци о укупном броју ученика уписаних у први разред средње школе на територији Београда нису још увек (21. 9. 2013.) доступни. Према подацима Републичког завода за статистику (<http://webzrzs.stat.gov.rs/WebSite/Public/PageView.aspx?pKey=126>), на почетку школске 2012/13. године било је уписано 18.038 ученика. Уколико се претпостави да овогодишње бројке не одступају значајно, може се проценити да се у осам обухваћених школа уписало негде око 8–9% укупног броја првака у Београду.

сматра да су „делимично“ занимљиви. Чињеница да су анкету попуњавали на самом часу веронауке можда је могла утицати на овако позитивно изјашњавање по овим питањима.

На питање „Чему служи веронаука?“, преко 65% деце је заокружило одговор „информише ме о вери“, док више од 30% њих сматра да их веронаука чини бољим, што се – у комбинацији са питањем о разлозима за опредељивање за верску наставу – слаже са резултатима из 2003. године (Јоксимовић 2003а, у Кубуровић и Зуковић 2010: 123). Преовладава представа о веронауци као о класичном предмету, чија је примарна функција – информативна. Више од половине ученика не очекује да им веронаука промени живот, као што то не очекује ни од других предмета.

На питање „Да ли имаш бројаницу?“, 74% ученица и 54% ученика одговара потврдно. На питање како је користе, 69% ученица и 66% ученика (процент од оних који су се изјаснили да имају бројаницу) одговара да је носи зато што су православни. Бројаницу за молитву користи њих 19%, док је 10% и једних и других носи као украс. На тај начин, један предмет који у религијском животу изворно има искључиво употребну вредност поприма сада и функцију изражавања верског идентитета. О томе је већ писано на основу истраживања вршеног на старијој популацији, чији резултати су показали да 10% испитаника бројанице користи за молитву, док њихово ношење није мотивисано само религијски у наредних 17% случајева (Stefanovic-Banovic 2013: 218). Одговори добијени у овим истраживањима не поклапају се са резултатима анкете вршене на мањем, случајном узорку (који је обухватао старосни распон од 15 до 25 година), где је установљено да бројаницу за молитву у неком облику користи преко 80% испитаних, а да је као украс не види и не носи нико (Павловић 2012: 97, 98).

На питање „Колико често идеш у цркву?“, 43% ученица и 48% ученика одговара – „по потреби“. „Само за празнике“ у цркву иде 27% ученица и 29% ученика, а 22% ученица и 15% ученика сматра да у цркву иде „често“. У цркву никада не иде 2% ђака. Да у цркву иду с родитељима изјављује 43% ученица и 45% ученика. У цркву иду сами 36% ученица и 31% ученика, док са школом (вероучитељем) иде 14% ученица и 20% ученика. Индивидуално одлажење у цркву видно је заступљено. Како веронаука званично подржава вредности заједништва у односу на индивидуализам, поставља се питање колико је градиво верске наставе – фокусирано на Цркву као на *заједницу* верних – утицало на ученике.

У узрасту до две године крштено је 62% ученица и 59% ученика, што би у комбинацији са одговорима на претходно питање могло да указује на окружење са традиционалним приступом религији, где се крштење доживљава претежно као израз националног идентитета, који се уско повезује са верским идентитетом. До поласка у школу било је крштено даљих 21% ученица и 16% ученика. Током основне школе крстило се 1% ученица и 7% ученика, док 3% ученица и 2% ученика изјављују да и даље нису крштени.

На питање „Да ли сваки Србин мора бити православан?“, 57% ученица и 68% ученика одговара потврдно, док одрично одговара 43% ученица и 29% ученика.

На питања отвореног типа – „Шта је то патриотизам?“ и „Шта је то национализам?“ – одговор је дало 37% ученица и 50% ученика. Може се констатовати да су ученици нешто говорљивији по овим питањима, али се из одговора и једних и других види да ти појмови већини нису уопште јасни, да међу њима практично не виде разлику и да се у покушају њиховог дефинисања равноправно и међусобно замењиво користе појмови као што су „вера“, „нација“, „народ“, „држава“ итд. Овакво стање није пропуст верске наставе него образовног система у целини, али указује на чињеницу да се ова проблематика не обрађује систематски на веронауци, јер би, у супротном, ученици у значајном проценту давали одговоре по неком препознатљивом обрасцу. Овде су наведени примери са оних листића на којима су анкетирани дали одговоре на оба питања (примери су дати у облику уређених парова – „патриотизам / национализам“): „када особа воли свој завичај / воља према другим особама“, „љубав према својој вери, земљи / кад ваљда не волиш друге вере“, „љубав према вери и држави / љубав према раси“, „да волим своју земљу / када мрзиш своју земљу“. Међутим, има и одговора датих са разумевањем, попут следећег: „када неко воли своју земљу и уме то да покаже / када неко не воли људе другачије националне припадности“, или пак: „патриотизам је када неки човек воли своју државу и поносан је што је из те државе / национализам је када неки човек мисли да је његов народ најбољи“, итд.

О улози СПЦ-а у друштву, 44% ученица и 46% ученика изјашњава се тако што сматра да је она „важна“, док став по овом питању нема њих 36%. Да СПЦ није довољно заинтересована за дешавања у друштву, сматра 6% ученица и 4% ученика, а – са друге стране – 1% ученица и 6% ученика мисли да се СПЦ „превише меша“ у друштвено-политички живот.

На питање „Ко су за тебе узори?“, где је остављена могућност да се заокружи више одговора, на првом месту се налазе родитељи, које је заокружило 73% ученица и 62% ученика. На другом месту се налазе спортисти (26% ученица и 43% ученика). На трећем месту су пријатељи (ученице 13%, а ученици 11%). Чак 12% ученица и 9% ученика није дало никакав одговор, или је написало да нема узора.

На питање „Ко је за тебе ауторитет?“, 83% ученица и 84% ученика поново одговара да су то родитељи; интересантно је уочити да су родитељи осетно више „ауторитети“ него што су „узори“, нарочито када се погледају остали одговори на ово питање: за ученице се на другом месту налазе свештеници (15%), а ученици у подједнаком проценту ауторитетима сматрају свештенике и наставнике (17%). Док се за ученице наставници налазе на трећем месту (14%), за ученике су то пријатељи (9%). Одговор није дало, или је пак написало да за њих нема ауторитета, 9% ученица и 8% ученика.

На питање „Да ли мушкарци и жене треба да буду равноправни у правима

и обавезама?“, 83% ученица и 57% ученика одговорило је потврдно. Одрично одговара 3% ученица и 15% ученика, а одговор „не знам“ дало је 8% ученица и 28% ученика. Одговори указују на чињеницу да су девојчице отворен(и)је према еманципацији жена, иако смо констатовали да деца која похађају веронауку претежно потичу из окружења које је наклоњеније традиционалном односу према религији.

Релативна већина ученица (32%) и апсолутна већина ученика (66%) који похађају веронауку сматра да је предбрачно сексуално искуство – пожељно. Да је предбрачна апстиненција боља сматра 24% ученица и 13% ученика, а 23% ученица и 15% ученика сматра да сексуална искуства „могу проузроковати проблеме“. Да су таква искуства „забрањена“ сматра тек 1,1% ученица и 0,7% ученика. Одговор није дало 20% ученица и 5% ученика. Да ли се овде ради о конзервативнијем ставу девојчица (насупротив односу према еманципацији), или пак о чињеници да су оне свесније могућих последица, није могуће закључити из резултата ове анкете.

Да је абортус грех сматра 53% ученица и 61% ученика, 35% ученица и 24% ученика мисли да је у питању ствар избора. Да прекид трудноће може бити нужан сматра 8% ученица и 13% ученика. Док већина испитаних сматра сексуално искуство пожељним, покушај да се избегну евентуалне последице (насилни прекид трудноће) већина сматра грехом. И поред знатне nelaгоде која се осећа у одговорима на питања везана за полни живот, јасно је да полност већ представља реалност (или бар тему за размишљање) овог узраста. У том смислу, веронаука има простора да ученицима приближи позитивне стране уздржавања, онако како га православље схвата, насупротив савременој култури, која отворено промовише полну слободу. Међутим, питања полности су у програму веронауке и уџбеницима изостављена.

Еутаназију 41% ученица и 52% ученика сматра грехом, а 34% ученица и 35% ученика сматра да би је требало одобрити. Одговор нема 25% ученица и 13% ученика. За донирање органа је 49% ученица и 55% ученика одговорило да га „подржава“. Да би донирало своје органе рекло је 18% ученица и 20% ученика, а 21% ученица и 15% ученика написало је да то не би учинило, док 7% ученица и 6% ученика уопште не подржава донирање. Одговори на ова питања очекивано указују на окренутост испитиване популације животу, али и на способност да се рационално односи према смртности.

Завршни део анкете био је посвећен покушају да се утврди колико „нови“ катихизис има утицаја на знање и ставове ученика, за које се претпоставља да су научени у породици.

На питање „Који је највећи хришћански празник?“ – Божић је на првом месту, како за ученице (69%) тако и за ученике (60%). На другом месту налази се Васкрс (ученице 29%, ученици 36%). Трећи избор за ученице је слава (5%), док се ученици колебају између славе и Светог Саве (по 6%). Интересантно је да се Божић, као традиционални породични празник, налази испред Васкрса, иако се у уџбеницима Христово рођење обрађује само у четвртном и шестом

разреду (а у осталима се само помиње), док су Васкрс и васкрсење присутни у свим уџбеницима. Литургију као најзначајније богослужење доживљава 55% ученица и 57% ученика. На другом месту налази се крштење (ученице 34%, ученици 40%). Док је литургија централна тема „новог“ катихизиса, висок ниво одређивања ђака за крштење поново указује на традиционални приступ религиозности, односно – на чињеницу да је у њиховој перцепцији хришћанског живота нагласак пре стављен на „припадност“ него на „активност“. Из одговора на ова два питања може се закључити да породичне и националне традиције имају већи утицај него програм веронауке када је у питању обредни живот.

За крај анализе добро је подсетити на ученичка очекивања да их верска настава информише о вери. Последње питање било је отвореног типа – „Наброј јеванђелисте“. Коректно је навело имена све четворице јеванђелиста свега 9% ученица и 8% ученика. Између једног и три имена навело је 21% ученица и 16% ученика⁸. У првом разреду средње школе није знало да наведе име *ниједног* јеванђелисте чак 69% ученица и 76% ученика. Овакав резултат је у складу са садржајем градива у уџбеницима за основну школу: у уџбенику за пети разред три пута се уопштено помиње „јевађелист“, док се у уџбенику за шести разред једном помиње јеванђелист Јован и једном „јеванђелисти“. Имена свих јеванђелиста не помињу се *ни у једном* уџбенику.

Закључак

Анкета поткрепљује закључак да је забринутост да ће веронаука регрутовати будуће вернике била неоправдана (Радуловић 2012: 183). Индикатори – као што је велики број ученика који су крштени у најранијем узрасту, насупрот ниском нивоу новокрштених током основне школе, и мали број ученика који мењају изборни предмет – указују на то да је избор веронауке пре израз схватања (већ формираног) идентитета него израз потраге за религиозношћу.

Иако неки одговори указују на то да у свести ученика постоји веза између религијског и националног идентитета (нпр. одговори на питање зашто су изабрали веронауку и зашто носе бројанице, као и на питања о патриотизму и национализму), не може се рећи да одговор на директно питање о односу српског националног идентитета и православља даје јасну и недвосмислену слику. Значајан удео испитаника дао је негативан одговор на ово питање, што се никако не може занемарити. Овакав резултат упућује на потребу да се ревидира схватање по коме верска настава *a priori* мора бити национално оријентисана и стварати код ученика националистички став. Заслуга за овакво стање већ је приписана аутору плана, програма и уџбеника, тј. његовом богословском образовању (Ђирић 2012: 145, 146).

⁸ Није могуће овде улазити у питање да ли неко ко не уме да наброји сву четворицу јеванђелиста (или их наведе, а онда стави *три тачке*) уопште зна шта се заправо под тим појмом подразумева, поготову што су се међу одговорима налазила и друга имена (и не само апостола, попут Петра и Павла, него и Светог Саве, па чак и Мирослава).

Питања која се тичу равноправности полова и полног живота указују на чињеницу да верска настава и верски живот нису остварили суштински утицај на приватни живот и размишљања ученика, нити се може говорити о значајнијој тежњи ученика ка испуњењу идеала верског живота. Кретања у савременом, секуларном и потрошачком друштву имају претежнији утицај на размишљања ученика.

И на крају, може се рећи да постоји очигледан раскорак између обима и садржаја концепције „новог“ катихизиса, с једне стране, и онога што би се могло очекивати од веронауке у контексту традиционално оријентисане, конзервативне заједнице као што је СПЦ, с друге стране. Програм верске наставе која се изводи у Србији конципиран је као „нова, литургијска“ катихетика, која се позива на древну праксу литургијске катихизације, али која је измештена из литургије у сасвим другачије окружење (секуларног) образовног система. Нагласак у програму кроз читаву основну школу налази се на метафизичким и догматским питањима, а не на елементарним знањима, у ком смислу је овај катихизис заиста различит од свих осталих, како од старих тако и од оних сада коришћених у другим државама. Такође, он се разликује и од свих осталих предмета у основној школи, у којима је нагласак, недвосмислено, на елементарним знањима. Како „нова“ катихеза још није ни до краја тематски разрађена и заокружена, изражен је индивидуални приступ избору и обради тема, у складу са личном скалом вредности вероучитеља и у складу са интересовањима ученика. Ученици се, опет, налазе између традиционалног схватања религије од стране своје околине, изазова које им намеће савремени начин живота и „новог“ катихизиса, који (би требало да) представља презентацију једног другачијег схватања религије, *аутентичнијег* од онога које доживљавају као традиционално. Укупно узев, постоји значајан раскорак између онога што је аутор програма замислио, онога што веронаука формално има да понуди и онога што је реално могуће у оквиру оваквог школства, као и између онога што ученици и јавност очекују од веронауке. Самим тим, постоји значајан раскорак између онога што се очекује од вероучитеља и онога што они заиста могу да понуде у датим околностима. Док сва истраживања наведена у уводу указују на велику потребу за религиозним образовањем, како конфесионалним тако и општим, ово истраживање указује на нужност прилагођавања православне веронауке у Србији животним потребама оних ученика који су изабрали да похађају верску наставу.

Литература

- Гашић-Павишић Слободанка, Славица Шевкушић (прир.). 2011. *Верска настава у београдским школама*. Београд: Православни богословски факултет Универзитета, Педагошко-катихетски институт : Институт за педагошка истраживања.
- Зуковић Слађана, Светлана Костовић и Аница Саковић. 2010. „Ученичке преференције личних и професионалних својстава вероучитеља“. У: *Религија и толеранција : Ћасопис Центра за емпијска истраживања религије*. Бр. 19 (јануар – јун 2013). 157–174.
- Кубуровић Зорица, Слађана Зуковић. 2010. *Верска настава у школи*. Нови Сад: Центар за емпијска истраживања религије.
- Мидић Игњатије. 2003. *Православни катихизис : приручник за наставнике основних и средњих школа*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Павловић Александар. 2012. „Бројанице међу младима у Београду“. У: *Гласник Етнографског музеја*. Бр. 76 (2012). 87–103.
- Попов-Момчиновић Златиборка. 2007. *Уџбеници исламског, православног и католичког веронаука у БиН*. У: *Религија и толеранција : Ћасопис Центра за емпијска истраживања религије*. Бр. 7 (јануар – јун 2007). 95–106.
- Радуловић Лидија. 2012. *Религија овде и сада : ревитализација религије у Србији*. Београд: Српски генеалогски центар : Одељење за етнологију Филозофског факултета.
- Stefanovic-Banovic Milesa. 2013. „Material Culture as a Source of Orthodox Christian Identity in Serbia at the End of 20th and the Beginning of 21st Century“. У: Klaus Roth, Jennifer Cash, Jutta Lauth Bacas (eds.). *Southeast European (Post)Modernities, Part 2: Changing Form of Identity, Religiosity, Law and Labour*. *Ethnologia Balkanica* 16 (2013). 209–224.
- Тирић Владимир. 2012. „Однос Српске православне цркве и власти у модерној Србији (1831 – 2010)“. У: *Ком : Ћасопис за религијске науке*. (Vol. I, 1, 2012). 129–153.

Mihailo Smiljanić

Influence of Catechism on Life and Attitudes of Schoolchildren: Results of Inquiry conducted in Belgrade Schools

This paper aims to estimate influence of catechism. Confessional religious education in primary and secondary education in Serbia is percept by some as possibly traditionalistic, nationalistic and conservative. An inquiry was conducted, and reading of textbooks for primary school, in order to estimate whether these concerns are realistic. Questions ranged from basic facts, motivations to choose catechism, attitudes about nation, sexuality and gender equality, to actual knowledge about basic catechetic subjects gained through primary education. Results of inquiry show that schoolchildren who choose religious education mostly originate from traditionalistic background, but that catechism does not amplify this predisposition. Results also show that conception of catechism in public schools does not meet the needs of schoolchildren, and that an adjustment is necessary.

Keywords:
religious education,
secondary school
children, value-
system, Serbian
Orthodox Church

Религија, уметност и свакодневица

Religion, Art and Everyday Life

⇐ Религија, религиозност и савремена култура ⇒

Тодор Митровић

Висока школа СПЦ за уметности и конзервацију, Београд

anaitodor@gmail.com

Хипервизантијски парадокс: Зашто је могуће / потребно говорити о стилу савременог црквеног сликарства у Србији?

Обнова средњовековног стила у савременој црквеној уметности каналисана је у смеру настанка масовне, утилитарне и наивне сликарске продукције, чији ликовни домети немају естетски капацитет да привуку пажњу академске јавности. Недостатак потребе за било каквом стилском променом доживљен је као кључна особеност ове сликарске делатности и потврђен прећутним консензусом између Цркве и академске историје / уметности о томе да питања стила и естетских особености црквеног сликарства не треба ни постављати, пошто су њихова решења (унапред) задата одлукама које су обликоване изван уметничких и ауторских херменеутичких оквира. У истраживању ћемо покушати да скренемо пажњу на постојање црквене сликарске продукције у Србији, коју је – упркос оваквом консензусу – могуће историјски / теоријски анализирати у динамичким, развојним и креативним категоријама, карактеристичним за ону групу културних активности које (данас) обично означавамо термином *уметност*.

Уколико би неки неупућени радозналац покушао да стекне макар какав теоријски увид у историјат савременог црквеног сликарства у Србији, нашао би се пред нимало занемарљивим проблемом. Наиме, могло би се без претеривања рећи да литература која се бави историјским, стилским, естетским и др. развојем ове уметности код нас практично уопште не

Кључне речи:
неовизантијско сликарство,
средњовековно сликарство, манастир
Тумане, стил,
постмодерна

постоји. Занемарљива количина кратких фрагментарних написа исцрпљује се у утилитарним приповестима сроченим за каталоге спорадичних групних изложби икона. Чини се да ово сликарство, упркос свом, за данашње појмове подугачком историјском опстајању,¹ ни на који начин није успело да привуче пажњу релевантних и креативних истраживача. Ако би се узела у обзир „естетска” политика (онога) тржишта које црквеној уметности у највећој мери одређује стилске тенденције, незаинтересованост би се могла показати као потпуно задовољавајући истраживачки метод при „објашњавању” понуђеног материјала. Доминантан стил савременог живописа је у толикој мери уједначен и униформисан у безличности да је тешко отети се утиску који сугерише како није могуће говорити о стилском развоју, те следствено томе – ни о историји овога сликарства: сликарска продукција која (насупротив својим средњовековним узорима) током времена није успела да породи готово никакве формалне / стилске / естетске промене тешко се може анализирати у категоријама креативне интеракције, која би простом истрајавању обезбедила историјски предзнак, а механичкој дисеминацији артефаката – димензију уметничке размене. Готово да неће звучати хиперболички ако кажемо да постоји већа разлика између два суседна портрета у студеничком живопису него између сликарског рукописа два најразличитија *неовизантијска* аутора.² Да ли је могуће да се за више од пола века формирања ове уметничке сцене заиста на њој није догодила ни најмања промена?

Покушаћемо да изнесемо нешто материјала који, чини се, нуди довољно аргумената за одричан одговор. До овога материјала, као што то увек бива, није лако доћи. Биће нам потребни имагинарни булдожери и лопате, али и археолошке четке, како бисмо испод наслага кича, те популарне и народне културе, којима тржиште деценијама затрпава црквену сликарску сцену, расветлили неке токове достојне интересовања савременог теоретичара. Тешко је проценити у којој је мери погодност, а у којој пак хендикеп, чињеница да се овог рударског / археолошког посла прихвата један од активних учесника на поменутој сцени. И за једно и за друго има довољно разлога – и у практичном, а и у теоријском смислу. Ипак, олакшавајућу околност проналазимо у томе што је у оквирима

¹ Није неопходно подсећати на све могуће динамичке преображаје које су визуелне уметности претрпеле у XX веку. Само је „смрт” сликарства толико пута најављивана да би било могуће говорити о различитим поджанровима овог специфичног уметничког пројекта. Заправо, када је у питању формална истрајност, тешко је пронаћи савремену паралелу феномену обнове црквеног сликарства.

² Одреднице као што су *неовизантијско сликарство* или *неовизантијска обнова* заживеле су као ознака процеса обнове средњовековног стила у црквеном сликарству православног Истока. Почетком XX века, грчки и руски сликари напоредо долазе на идеју да својеврсни процват интересовања за средњовековно наслеђе искористе у правцу његове сликарске реактуализације, у оквирима практичне потребе Цркве за богослужбеном уметношћу. Ова замисао се временом претворила у свеобухватни неовизантијски црквено-уметнички препород на територији Балкана (у Русији византијска стилска и термилошка одредница напосто није била неопходна), чију ћемо завршну редакцију делимично представити у овој расправи. Детаљније види у: Triantaphyllopoulos 2006: 147–154.

савремене теорије већ одавно напуштен концепт теоретичара као независног и незаинтересованог посматрача, који са безбедне удаљености суди о појавама које се – са своје стране, сасвим транспарентне – нуде његовом оку, разуму, или пак духу. Трудимо се стога овде, свесно, да сопствену ангажованост превише ни не сакривамо, али ни да је, колико је то могуће, (не) „инфицирамо” баналним (практичним) приватним интресима.

Основни циљ расправе која следи, стога, није писање некакве пролегомене за историју савременог живописа, већ давање аргументације, кроз анализу једне неистражене групе актуелних сликарских феномена и динамичних стилских промена које су њима индуковане, за уверење да оваква историја (стилски развој) уопште постоји. Ако би се у томе колико-толико успело, онда постоји нада да један „инсајдерски” текст може послужити као нека врста подстицаја релевантним истраживачима који би део свог времена желели да усмере на упознавање са овом историјом/сценом. Тек тада би и наш имагинарни путник кроз ту неистражену област српске културе, с почетка приче, могао боље да задовољи своје интелектуалне потребе.

Реални почеци стилског „развоја” црквеног сликарства у Србији у XX веку везани су за утицаје из Грчке. Ако је чињеница да смо у времену барока били у највећој мери препуштени руском утицају (Тимотијевић, 18–26), онда је природно и то што смо се при укључивању у свеправославни процес естетске византинизације у XX веку окренули нашим јужним суседима. У првој половини овог столећа, обнова интересовања за древну уметност била је обележена открићима локалних сликарских традиција, које су у нашем случају биле природно везане за историјске епцентре лоциране у данашњој Грчкој. Овај период јесте породило посредно интересовање академске сцене за заборављено наслеђе (Јовановић, 2011: 101–125), али су покушаји његовог богослужбеног оживљавања ипак остајали на нивоу спорадичних ексцеса. У другој половини претходног столећа су, пак, политичке околности својим ограничењима могле само допринети географском ограничавању / сужавању путева црквено-културне размене. Елем, из наше црквено-културне прапостојбине почело је у шездесетим годинама прошлог века спонтано да се интензивира преливање већ потпуно избледелих деривата Контоглуовог³ уметничког наслеђа. Велики уметник је направио велики п(ре)окрет, али, као што то често бива, замашни културни захвати морају доста да чекају да би генерације које следе могле да прераде оно што им је остављено, прикупљајући тим процесом нову стваралачку енергију. Контоглуово наслеђе је у Хелади, али и у Србији, дуго и мукотрпно асимиловано, кроз бесомучно копирање његових стилских решења, иза чега је стајао како недостатак сликарског талента тако и разновразни облици

³ Фотије Контоглу [*Φωτις Κοντογλου*] је грчки сликар (и писац) који следи за покретача неовизантијског препорода у савременом грчком (црквеном) сликарству. Његово сликарство, али и његова литерарна дела, остварили су огроман утицај, како на његове директне ученике тако и на генерације иконописаца до данас. Види детаљно у: Zias 1993: 15–24.

идеолошког страха пред новим и непознатим.⁴ У Србији су епицентри овога процеса природно, из политичких разлога, били заклоњени од очију јавности и смештени у миру манастирских иконографских радионица.⁵ У оваквој побожној, али физички и академски изолованој атмосфери, није било ни могуће очекивати некакву селекцију сликарских талената, који би могли да промишљају и интерпретирају како Контоглуово тако и сâмо средњовековно наслеђе. Огромни утицај манастирских радионица на црквену уметност у Србији пре свега је последица њихове упорне и смирене борбе за опстанак неовизантијског стила у црквеном сликарству. Иконописци који су своја сликарска знања стицали превасходно у овим радионицама ширили су даље по Србији (и свету) њихову мисију. На таквим основама оформљен стил црквеног сликарства доспео је у руке малог броја заинтересованих, официјелно школованих сликара, те је кроз академско уобличавање доживео својеврсну апотеозу у радовима Драгомира Јаше Јашовића. Деведесете године претходног века, и национално-црквени препород који их је обележио, дочекане су у некој врсти еуфорије над простом чињеницом да се у цркви слика „византијским” (тако се то тада говорило) стилем.⁶ У егзалтираној атмосфери, природно је то што нико није ни покушавао да размишља о естетским квалитетима самих сликаних остварења, нити пак о њиховом стварном односу према средњовековном наслеђу.

Све што је до сада изнето представља већ добро познату, неписану додуше, историјску фазу развоја савременог црквеног сликарства, те не би ни било вредно увођења у расправу да није проблема с почетка овога текста. Изнећемо га поново, у нешто опсежнијој поставци. Било каква литература која би се бавила фактичким стањем у црквеној уметности од почетка деведесетих година прошлог века, упркос рушењу политичких забрана, једноставно не постоји, а за свако критичко тумачење се стиче утисак да је неким невидљивим ланцима везано за стање поменуте наивне / некритичне еуфорије која је обележавала дотични период.⁷ *Црква и академска уметничка сцена* (са кореспондирајућим теоријским дисциплинама) као да су, свака са своје стране, дошле до неке врсте *прећутног консензуса* о томе да ове теме напросто „не треба отварати”, те да је питање стила и естетских квалитета у црквеном сликарству већ одавно (унапред) решено. Парадокс који намеће преиспитивање природе овог консензуса лежи

⁴ Наравно, Контоглу је, као водећа фигура неовизантијског препорода, овде послужио пре свега као парадигматски пример. Тумачење сложеног процеса који укратко описујемо и означавамо ауторитетом Контоглуовог имена види у: Митровић 2009: 89–111.

⁵ Реч је, пре свега, о манастирима Жича и Ћелије.

⁶ Репрезентативне изложбе које су у том периоду организоване у Народном музеју, под називом *Сабор савременог иконописа код Срба* (Марковић и Кусовац, 1993) и у Музеју примењених уметности, под називом *Савремена православна српска уметност* (Миловановић, 1995), представљају својеврстан зенит овог облика интересовања за црквено сликарство.

⁷ Не би се ни у ком случају могло рећи да је наведена декада на премалом временском одстојању да би јој се посветила теоријска расправа. Наиме, било би потребно посебно истраживање да би се напросто побројале публикације о савременој уметности (у Србији) од деведесетих година прошлог века до данас.

у томе што се до њега дошло са потпуно супротних сазнајних позиција: (1) Црква ће рећи да постигнуто стилско решење не треба мењати, пошто оно представља оживљавање најузвишенијег замисливог уметничко-богословског достигнућа у области визуелног стваралаштва, док ће се пак (2) академска јавност – како савремени уметници тако и историчари уметности – сложити да постигнуто стилско решење нема потребе мењати зато што оно и не поседује основне карактеристике уметничког стваралаштва (Јовановић, 2011: 74–90; Митровић 2006: 5–11). Упркос овом парадоксалном консензусу упустићемо се у „археолошка ископавања”, претпоставивши да се – испод дебелих и униформних наслага званичног мануфактурног црквеног кича – ипак могу пронаћи нека дела која измичу изнесеној категоризацији.

Потреба за преиспитивањем дотичног консензуса јавила се, почетком тих истих деведесетих година прошлог века, управо у живописачким круговима, који су, изгледа, једини били незадовољни оствареном равнотежом. Прве отворене и довољно „гласне” реакције биле су изнесене четкицама групе сликара окупљених око *Братства Светог Јована Дамаскина*, у Београду. Тројку која је сликала под неформалним и непретенциозним називом *Бата, Столе и Гаврило* (надимци су навођени и у другачијем редоследу) сачињавали су Владимир Кидишевић, Предраг Стојковић (данас јеромонах Лазар) и Гаврило Марковић.⁸ Иако је у првим заједничким пројектима давао основни ауторски допринос превасходно као креатор иконографског програма, Марковић се касније успешно осамосталио као сликар (1992), док је двојац под неформалним називом *Бата и Столе* дуже функционисао, да би се на крају и они разишли (1996), те наставили да раде као самостални мајстори. Касније су, у различитим комбинацијама, спорадично сарађивали на неким заједничким пројектима. Ова група школованих уметника је у црквену уметност унела многе значајне промене, како у оквиру зидног сликарства, којим су се претежно бавили, тако и шире.

Први велики пројекат који је група реализовала представља комплетно осликавање цркве Светог Архангела Гаврила у манастиру Тумане, у области северног Кучаја, код Голупца, у епархији Браничевској. Оснивач манастира који је представљао један од центара исихастичког покрета у средњовековној Србији био је свети Зосим Тумански, чије се мошти и данас у њему чувају. Манастирски храм представља трећу грађевину која је у XX веку подигнута на месту на коме је од XIV века стајала црква. Сазидан је у неоморавском стилу, по узору на Каленић, на основу типског пројекта канцеларије краља Александра Карађорђевића. Живописање цркве је започето, у сарадњи са локалним заводом за заштиту споменика културе, 1987. године, у време администрације епископа врањског

⁸ Владимир Кидишевић (Бата) рођен је у Баваништу 1955; завршио је конзервацију на Вишој педагошкој школи у Београду. Предраг Стојковић (Столе) рођен је у Вршцу 1958; завршио је Факултет примењених уметности у Београду; замонашио се крајем деведесетих у манастиру Острог и добио монашко име Лазар, а данас је игуман у манастиру Заграђе у Црној Гори. Гаврило Марковић је рођен у Кладову 1955; завршио је Историју уметности на Филозофском факултету у Београду.

Саве (Андрића) Браничевском епархијом, а довршено је 1991. године, у време почетка столовања новоизабраног (данашњег) епископа Игнатија (Мидића). Тадашњу игуманију манастира, мати Матрону (Николић), аутори живописа памте, осим као наручиоца посла, и као стварну духовну покровитељку, која је својим ауторитетом и интегритетом бескомпромисно подржавала овај, по много чему необичан, подухват.⁹

Надалеко хваљене, али и оспораване фреске, по нашем уверењу, из више разлога представљају једну од прекретница савременог црквеног сликарства у Србији. Иако заједнички рад групе није дуго трајао, а аутори су, заједно те сваки понаособ, прошли кроз мноштво различитих стилских и концептуалних преображаја, фреске у манастиру Тумане, по квалитету, али и по утицају који су имале на потоње црквено сликарство, заузимају посебно место, како у црквеном тако и у српском сликарству уопште.¹⁰

Могло би се, заправо, рећи да једино што преживљава у њиховој редакцији неовизантијског сликарства, јесте сама чињеница интересовања за средњовековно сликарско наслеђе. Чувајући ову основну тему и радикализујући је до крајњих граница, тројици талентованих људи пошло је за руком нешто што се до тада чинило немогућим. Створили су уметност која се готово уопште није разликовала од средњовековне. Као да вишевековног прекида није ни било, односно – као да су свој занат пекли код неког средњовековног мајстора, те сопствени стил оформили, како је то тада ишло, природним ауторским надовезивањем на стил учитеља. На фону чињенице да се оно што означавамо као неовизантијско сликарство – упркос интенцијама аутора – у највећем делу дотадашње продукције веома разликовало од средњовековне уметности (Митровић 2008: 307–314), овакве резултате ћемо моћи да препознамо као несвакидашњу естетску инвенцију. До њих се пак дошло пажљивим интервенцијама на више нивоа, од којих свака захтева посебну пажњу.

Пре свега, промењена је сама технологија. Кроз упорно истраживање екипа је успела да оживи древну фреско-технику, те да досегне сликарску вештину која обезбеђује неопходну брзину за реализацију живописа на свежем малтеру – што је већ само по себи задивљујући резултат. У том подухвату искоришћено је Кидишевићево рестаураторско искуство и Марковићев аналитички дух / образовање. Искуство блиског контакта са старим фрескама, укрштено са минуциозном анализом изворних рецептура, кроз мукотрпно експериментисање на „живим” малтерима, дало је задивљујуће резултате. Фреско-техника је после неколико векова у српском сликарству поново блеснула у свом изворном сјају.

⁹ За податке се захваљујемо Гаврилу Марковићу; детаљно о историји, архитектури и монашком животу манастира Тумане види у: Митошевић 1985: 7–51.

¹⁰ Под широм одредницом *Братство Светог Јована Дамаскина*, неке од фресака из манастира Тумане објављене су у: Миловановић, 1995: 64–65. На самом почетку, у изради овог живописа узео је учешћа и Славољуб Радојковић, али се завршна целина ипак приписује тројици аутора које смо претходно поменули. Радојковић је рођен у Ћуприји 1958, завршио је Вишу педагошку школу у Београду, а рукоположен је у чин ђакона у Митрополији црногорско-приморској.

Природно, концепт рестаурације древне технологије, када је једном успешно покренут, није могао да се заустави док није досегао своје крајње консеквенце. Не само што су сликали на мокрој малтеру, ови нови Византинци су сами копали своје пигменте, пекли их и млели.¹¹ Тако је оживљен древни тетрароматски систем, који је уз помоћ спектра основних земљаних боја успевао да постигне врло сложену сликарску палету (Ball 2003: 66–70). Њеном богатству доприносила је сама техника, у којој су земљани пигменти давали неупоредиво богатије колористичке скале него што би то могли да учине у другим сликарским техникама. У туманском живопису је четворобојни систем спроведен са високом доследношћу, док су у неким каснијим подухватима, баш као и стари мајстори, наши аутори долазили до полудрагог камења, од кога су (ручним) млевењем успевали да праве и чувене историјске, плаве или зелене пигменте. Средњи век више није био непознаница у готово свим аспектима уметничке праксе, те је био актуелизован на нивоу који до тада, у неовизантијској уметности, није било могуће ни замислити. Међутим, није се стало на технолошким истраживањима. Постављено је и непријатно питање стила. Уместо да крену уходаним путем и надовежу се на стилска решења епохе Палеолога, аутори су напросто одлучили да сликају стилем комнинске епохе. У овом, за нашу студију веома значајном потезу препознајемо двоструку мотивацију.

Као примарни мотив намеће се поменута радикализација интересовања за древну (још даљу) прошлост, као уобичајена религиозна чежња за „изгубљеним рајем”, или пак „златним добом” закопаном у далекој (у овом случају византијској) прошлости (Eliade 1998: 18–29), са којом се природно уклапају концептуално-естетске праксе *преферирања примитивног* у уметности (Gombrich 2004: 269–297). Међутим, уношење неких (стилских) елемената из прекомнинске (македонске), кападокијске уметности, па чак и из српског сликарства моравског стила, представља аргумент за тезу да су аутори у трагању за сопственим сликарским изразом на задатој концептуалној линији заправо покушавали да формулишу неку врсту „хипервизантијског” – изворног и идеалног – стила, „византијскијег” од самих стилова из историје византијске уметности. У тој стилској неодлучности можемо препознати семе онога што ћемо касније тумачити као врло савремене елементе у новонасталој сликарској форми. Управо ће тенденција која сликарима није допуштала да се задовоље потпуним преузимањем комнинског стилског решења постати један од фокуса наше студије, а њиховој уметности обезбедити врхунски креативни замах. Рођен је *хипервизантинизам*, као аутентични ауторски покушај да се пронађе пречишћена (у историји, наравно, непостојећа) стилска срж византијске уметности. На тај начин су се истраживачи историје претворили у оно што су заправо одувек и били – у уметнике.

¹¹ Да би фреске биле на неки начин што дубље (естетски и егзистенцијално) укоренење у локални амбијент, на терену у околини цркве проналажен је и ископан окер, те је из њега печењем настајала оксидна црвена. Црна боја је добијана угљенисањем грања винове лозе, а белу је, наравно, давао сушени и потом млевени креч.

Други ниво мотивације је чисто артистички и нема никакву историцистичку нити истраживачку подлогу, већ представља аутентичну и креативну уметничку реакцију на потпуну доминацију тренда преузимања италио-критских или, у бољем случају, палеолошких стилских решења у тадашњем живопису. Наравно, нити је палеолошки стил довео до кризе неовизантијске уметности, нити је комнински могао да обезбеди аутентичност сликарству наших аутора. Аутентичност је, врло успешно, обезбеђена самом ауторском способношћу да се реагује (до границе бунта) на постојеће стање, те огромним талентом и креативношћу која је унесена у новонасталу уметност. То што је унесено представља заправо кључ успеха који, чинећи везивно ткиво за све раније поменуте стваралачке процедуре, у најбољим остварењима ове тројке доводи до неслућено успешних резултата. Пројекат оживљавања средњег века добио је тиме и свој креативни погон.

Том погону се прикључује још једна група тешко уочљивих естетских садржаја изнедреног старо-новог стила. Наиме, пажљивом анализом би се могло доћи до врло дискретно и неупадљиво, али не без сликарске намере, уведених визуелних елемената, који воде порекло из савременог сликарског образовања наших аутора. Ако се обрати пажња, могуће је уочити неке композиционе поступке чији би се акценти тешко могли препознати у средњовековном композиционом вокабулару. Могуће је претпоставити да би неке од композиција, из перспективе средњовековног мајстора, вероватно могле да се означе као благо „прекомпоноване”. Са друге, макроскопске позиције могуће је и у начину наношења боје уочити врсту гестуалне ритмике која благо искаче из средњовековног осећаја за ритам. Дискретна сликарска употреба фактуре подлоге такође је нешто што би тешко пало на памет средњовековном мајстору. На послетку, општи утисак, који би и сами аутори означили речју *експресионистички*, интензивнији је за једну танану нијансу од најекспресивнијих остварења из епоха на које се живопис стилски ослања. Све ово представља неку врсту неприметног, али врло драгоценог дуга савременој уметности, који нас, кроз укрштање са већ поменутиим мотивом мешања историјских стилова, нагони да игру контекстуализације почнемо да отварамо у једном другачијем правцу.

Вратићемо се стога, из новонастале перспективе, на технолошка питања, којима смо и започели. Наиме, иако је поменути тетрахраматски колористички систем заиста најзахвалнији за рад у фреско-техници, он није био превише често коришћен у византијском сликарству. Штавише, управо се за византијске сликаре сматра да су, у оквирима фигуративног сликарства, овај антички, аскетски колористички идеал обогатили сјајем интензивне (оријенталне) обојености (Gage 1999: 61–64). Мало ко ће данас спорити да је избегавање интензивних боја у византијским фреско-декорацијама пре био израз материјалних ограничења наручилаца него неке ширеважеће концептуалне потребе црквеног сликарства. С обзиром на то да, када су пигменти у питању, данас није могуће говорити о ограничењима ове врсте, сасвим је јасно да је код аутора који нас овде

интересују у питању постојање својеврсног концепта. Осим чињенице да је само ове пигменте било могуће ручно произвести,¹² чини се да је до пристанка на ову врсту условљености дошло захваљујући постојању још једног, кудикамо интересантнијег мотива. Пренаглашени колористички аскетизам, каквом ни сами византинци нису били склони, вероватно настаје као посебан ниво реаговања на доминантну продукцију црквене уметности. Уопштена индиферентност неовизантијских сликара према боји, превише често первертована до бизарне колористичке разударности, код ове тројице осетљивих уметника (савршено свесних и могућности и опасности које доноси савремена палета сликарских пигмената) никако није могла да буде схваћена као траг византијског наслеђа, већ пре као његова естетска супротност. У реакцији на овај феномен, сасвим природно се отишло у супротном правцу. Реаговање на граници бунта најзад почиње да се оцртава као танана, али врло постојана нит, која повезује различите аспекте новонасталог сликарства. Држећи се за њу у анализи овог решења, али и стилских решења која су се касније појавила, моћи ћемо да говоримо о прилично сложеним и вишезначним естетско-концептуалним резултатима истраживане уметности.

Нагласићемо основни резултат досадашње анализе новонасталог црквеног сликарства: *до стилске промене је, на послетку, ипак дошло*. После поменутих промена, или пак напоредо са њима, на почетку деведесетих година протеклог века, ствари у црквеној уметности почињу драстично да се компликују. Од тренутка када је на живописачкој сцени почело да се појављује нешто другачије и визуелно неупоредиво убедљивије од доминантног но потпуно избледелог „грчког” савременог стила, лавина истраживачког патоса није могла бити заустављена. Тражење је кренуло у мноштву различитих праваца.

Чак је и једна млада манастирска радионица дала специфичан допринос овим кретањима. Под духовним надзором младог, образованог и проницљивог теолога – оца Порфирија (Перића, данас викарни епископ Јегарски), монаси и искушеници у манастиру Ковиљу почињу да истражују стил руског средњовековног сликарства. Најдаље је у овом трагању досегао тадашњи искушеник Немања Љубојевић, постигавши максималну могућу сличност са средњовековном руском црквеном уметношћу. Његова остварења, као и остварења многих сликара потеклих из ковиљске радионице, говоре о тенденцији налик оној коју смо препознали код мајстора којима смо се до сада бавили. Чини се да је црквено сликарство, макар кроз своје најмлађе изданке, једноставно покушавало – на било који начин – да изађе из ћорсокака у коме се затекло, или – да се изразимо поетичније – да изађе из себе. Русија је, у овом

¹² Једно од ограничења тога времена дефинисала је и политика: до нестандартних сликарских материјала није било могуће доћи напросто зато што их је требало допремити из иностранства. Стога су аутори свој технолошки концепт у шали означавали и као „ембарго стил”. Као што смо напоменули, касније је Гаврило Марковић почео да набавља полудраго камење и меље га, док су друга двојица аутора пристала на увођење зелене земље и, нешто касније, на увођење хромоксидне зелене. На крају су на позадинама почели да се појављују и плави тонови.

случају, напосто била довољно далеко.

Описане промене најављују појаву даљих стилских потреса, те намећу, у оквирима нашег истраживања, потребу за поређењем и класификовањем дешавања која су почела да ремете равнотежу у ткиву црквеног сликарства. У времену у коме се већ може говорити о формирању описане „стилске групе”, која је до сопственог уметничког ослобађања превасходно долазила кроз темељно упознавање неког од историјских стилова црквеног сликарства, појавила се и једна нова тенденција, поново под директним – овог пута у већој мери теоријским – утицајем из суседне Грчке. Објављивање радова грчког иконописца и теолога иконе – оца Стаматиса Склириси,¹³ подстакло је неке од аутора млађе генерације да почну са размишљањем у правцу отварања црквеног сликарства и ка достигнућима савремене уметности. Тиме је почело формирање друге „стилске групе”, оне која је у оваквом отварању и условном изласку из историјских / географских граница византијског комонвелта пронашла за сопствену уметност излаз из ћорсокака који је пред свима стајао. Група аутора који су кренули тим смером, окупила се први пут неформално почетком овога века, на изложби *Православље и стваралаштво*,¹⁴ а касније је промовисана у оквиру једног од тематских сегмената замашне и запажене изложбе *Balkan icons*,¹⁵ представљене у више наврата широм Европе. Групу, којој је на „балканској” изложби прикључен и сам отац Стаматис, те накнадно и професор Јоргос Кордис из Грчке и Јулија Станкова из Бугарске, сачињавају углавном млађи аутори (из Србије), као што су мати Јефимија (Тополски), Биљана Јовановић, Вишња Деврња, Наташа Илић, те аутор ових редова.¹⁶

Увођење корпуса визуелних садржаја из савремене уметности у живопис није уништило препознатљиве византијске елементе у овом сликарству, пошто аутори нису желели да одрекну црквени статус својој уметности. Ипак, у њиховим радовима је најчешће, свесно или несвесно, маскирано конкретно историјско стилско порекло саме („византијске”) стилизације. Византинизам се доживљава више као јасно препознатљив елемент црквеног континуитета у овој

¹³ У Србији су текстови и сликарство оца Стаматиса извршили велики утицај, како на иконописце тако и на теологе. Потврда за речено лежи у потреби Богословског факултета у Београду да објави готово све његове писане радове и велики број сликаних радова у монументалном монографском издању (Склирис 2005).

¹⁴ У *Кући Буре Јакшића*, у Београду, 2002. године (текст у каталогу – Оливер Томић).

¹⁵ *Balkan Icons – exhibition* (међународна изложба савременог балканског иконописа, која је сачињена од три специфична сегмента – *наивних*, *традиционалних* и *модерних* икона; аутор поставке и текстова у каталогима – Лазар Предраг Марковић), Trondheim / Oslo / Helsinki / London / Reykjavik / Cambridge / Sofia, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008.

¹⁶ На изложбама *Икона у XXI веку* и *Свети Павле – две хиљаде година од рођења*, које је у београдској галерији *Прогрес* организовао *Хришћански културни центар* (2008. и 2009. године), а које се по размерама једине могу упоредити са свеобухватним националним пројектима из прве половине деведесетих (в. напомену 6), ова стилска тенденција – којој су почели да се прикључују и аутори најмлађе генерације, као што су Мијалко Ђунисијевић и Светлана Седлан (Вукмировић) – могла се први пут прегледно сагледати на фону (још) увек доминантне копистичке продукције.

уметности, него као циљ или пак јединствени извор надахнућа. Одатле се аутори, по питању стила, мање или више, разликују међу собом, а конкретна ауторска решења најчешће настају кроз мешавину већег броја разнородних стил(изациј)ских исходишта из оквира целокупне историје византијске уметности, са оним елементима савремене уметности које су аутори пропустили кроз призму сопственог црквеног искуства.

Пре него што наставимо са анализом феномена који су постављени у фокус ове расправе, ваљало би подсетити да неовизантијски живопис, у оној форми у којој је преузет из Грчке, никада (до данашњег дана) није успео да буде осујећен у сопственој тржишној доминацији. Разлози за ово леже управо у његовој фантастичној прилагођености двома природним потребама конкретног (црквеног) тржишта коме се „аутори” обраћају. Прво је потреба за утемељеношћу у традицији, која је задовољена простим преузимањем (неких) форми изворне византијске уметности. Друго је природна комуникативна потреба за (неким) визуелним елементима који би савременом човеку били препознатљиви, те понешто и од његовог света унели у црквену стварност. Ово је, на крајње спонтан (читај: наиван, нерелевантан, некритички) начин, обезбеђено неком врстом индустријализације саме сликарске процедуре, било да је она постигнута директним обезличавањем, кроз мануфактурну производњу, било да су се још увек постојећи самостални аутори трудили да достигну (сматрајући да тиме упражњавају врлину „смирења”) ниво машинске прецизности у сликарској егзекуцији. Резултат ових захвата је права правцата уметност XX или XXI века која одише индустријским духом, али за себе потпуно самоуверено тврди да се природно надовезала на средњовековну, те да се од ове практично уопште и не разликује. Тешко је порећи да тако постављен однос између задатог концепта и визуелног резултата стоји у некој врсти јаке колизије (Митровић 2008: 305–316). Чини се сада да се управо по линији ове колизије расплутало концептуално ткиво неовизантијског сликарства. Креативни аутори су се „разлетели” у два супротна смера: једна група је потенцирала традиционални елемент, свесно одбацујући (као непотребне) што је могуће више садржаја савремене културе, а друга је пак почела са потенцирањем планског увођења управо ових, савремених елемената и са што је могуће јачом „дестилацијом” традиције, чистећи је (тако) од свих могућих фолклорних наноса (које су, наравно, сматрали непотребним). Чини се да управо оваква теоријска експликација објашњава настанак „стилских група” које смо упознали раније у тексту. Такође се чини да би се око једног утиска сви поменути аутори ипак могли сложити: претходно стање није било ни богословски ни естетски одрживо, те стога *однос традиције и савремене културе у живопису треба поставити на сасвим другачије основе.*

Стилизовани историјско-концептуални преглед недвосмислено указује на постојање дубоке и интензивне стилске тензије, која се у црквеном сликарству напрасно појавила током деведесетих година прошлог века. На основу овако постављеног нацрта, чини се да би најподесније било говорити о два основна пола између којих се крећу појединачна ауторска стилска тражења. Први пол, ка

коме гравитирају углавном аутори старијих генерација, а који показују наглашено интресовање за историју, стога би (врло условно) био означен као историјски (*историзујући*). Други пол, око кога осцилирају млађи аутори, заинтересовани за размену са савременом културом / уметношћу, овде ћемо означити (опет, врло условно) као савремени (*осавремењујући*). Подела је осмишљена у класичном двопартијском (десно / лево) кључу управо зато да би се показало како овако постављен инстант аналитички метод не може доследно да функционише на нечему што има карактеристике уметничке продукције. Прецизније, естетска и концептуална динамика која ће се појавити на хоризонту наше поједностављене поделе достиже онај ниво полисемичности који захтева флексибилније херменеутичке моделе – управо онакве какви се користе при тумачењу групе појава које (данас) обично означавамо термином *уметност*. Чини се да ће већ пажљивије посматрање хипервизантијске инвенције указати на својеврсно иманентно, осцилаторно одупирање поједностављеним класификаторским системима.

Одакле, у овом случају, води порекло *изражена* потреба за тражењем *најдубљих могућих* (уметничких) корена? Наравно, из XX века (Елијаде 1984: 283–297) и савремене уметности. Наиме, тек су почетком прошлог века сликари и вајари схватили да је на путу уназад могуће загазити и дубље од антике, која је кроз мноштво европских ренесанси претворена у уметнички и историјски еталон – почетак и меру (крај) сваког поновног рађања (Gombrich 2004: 201–233; Јовановић, 2011: 5–31). Сличан статус у неовизантијској уметности поседује палеолошки сликарски стил. Чак је, био то парадокс или потпуно очекивана ствар, ово био „најантичкији” од свих историјских византијских сликарских стилова. Тешко је порећи да наше „историзујуће побуне” никако не би било без свега онога што се у уметности догодило на почетку XX века. Ко би се без примитивистичких сликарских открића с почетка века могао упутити иза (у овом случају палеолошке) антике!? Раније смо показали да ни неовизантијског преокрета вероватно не би било без те исте, њему савремене уметности (Митровић 2009: 89–111). Могло би се рећи да је наш *хипервизантијски ексцес*, заправо, заокружио и докрајчио посао који је почетком века започео Фотије Контоглу,¹⁷ на сличан начин на који је модерна уметност заокружила и докрајчила оно што су започели ренесансни мајстори. Као и *модерна*, и *хипервизантинизам* је покренуо лавину истраживања о којима ће још бити речи.

А шта је Контоглуа и његове ђаке спречило да сами доврше посао, те натерало ове друге да толико дуго (више од пола века) остале сликаре индиректно у овоме ометају? Осим општеприхваћене чињенице да нико не може сам да заврши све послове (у случају самог Контоглуа) и базичног недостатка сликарских талената (у случају његових ученика), постоје и неки позитивни (чак позитивистички)

¹⁷ Већ је напоменуто да се процеси који наликују грчкој и српској обнови црквене уметности дешавају напореда, и релативно независно, у свим православним културама XX века (в. напомену 2); постоје сведочанства о непосредној размени која се одиграла између најистакнутијих фигура овога процеса (Sardelis 2006: 133–138).

разлози. То су разлози (буквално) техничке природе. Исти разлози ће указати на једну важну платформу која је нашој *хипервизантијској* уметности обезбедила чврсту сазнајну подлогу за достигнућа до којих је дошла, али, потпуно непримећено, и врло савремен статус. Наиме, Контоглу је поседовао доста ограничена средства *техничке репродукције*. Иако се већ у то време Бењамин са својеврсним страхом дивио моћима новонастале технологије (Вејнџамин 1974: 117–129), било је потребно да прођу деценије како би ова техника постала употребљива за оно за шта је била неопходна иконописцима. Контоглу је при започетој стилској рестаурацији морао превасходно да се ослони на своја путовања – тачније, на копије које је правио *in situ* и на моћ сопственог визуелног памћења. Понека црно-бела фотографија до које је можда могао да дође била је, наравно, неупоредиво слабија меморијска јединица. Врло вероватно одатле води порекло и утисак да је његово сликарство унеколико шаблонизованије од византијског – уметности чијем се оживљавању посветио. Пуно времена је прохујало док развој фотографске и репродуктивне (штампарске) технике није, на велика врата, донео византијску уметност у комфорне сликарске атеље и долове. Тек тада, пошто је већини омогућено пажљиво поређење, неким од иконописаца је могло да сине како тај Фотијев шаблонизам, који су некритички но врло упорно неговале (и „усавршавале”) генерације његових ученика, и није у потпуности утемељен у оној историји на коју су се сви позивали... Права стилска рестаурација могла је да почне.

Друга врста високе технологије која је омогућила боље упознавање византијске уметности донесена је кроз конзерваторске (интерпретацијске) процедуре. Све више старих фресака и икона се (буквално) појављивало, у пуном сјају, пред очима оних радозналих путника којима је, пак, убрзани и појефтињени саобраћај нудио реалне могућности да се непосредно приближе средњовековним светињама. Другим речима, дотад невиђена технолошка средства уплетена су врло директно у саму могућност настајања уметности која у *потпуности* личи на средњовековну. И ту није крај списка савремених садржаја у „новом средњовековљу”. Сва техничко-технолошка „менаџерија” коју смо поменули персонално је координисана од стране неупадљиве армије историчара уметности, који откривају, вреднују (препоручују за конзервацију), класификују и, на крају, објављују у штампи ову уметност, на најдиректнији начин уобличујући *било чији* приступ сликаном материјалу. Њихова истраживачка методологија, наравно, није средњовековна, већ је – погађамо – двадесетовековна.¹⁸

После свега изнесеног, већ би се могло устврдити да је управо онда када оставља најјачи утисак древности, црквено сликарство заправо најсавременије у сопственим стваралачким процедурама. Наравно, без обзира на меру у којој аутори желе тога да буду свесни. Ипак, оставићемо себи слободу да одвагамо како сви ови технолошко-научни садржаји, заправо, нису пресудни међу факторима

¹⁸ Одавде закључујемо да уопште није случајно то што је један од чланова тројке са којом смо започели истраживање имао велико конзерваторско искуство, док је други по образовању био историчар уметности.

који *историзујућем живопису*, парадоксално, додељују јак савремени статус. Оно што је најмодерније у овој уметности заправо је један, раније већ поменути концептуални садржај. То је фактор побуне. Средњовековним колегама овакав креативни метод није могао да падне на памет. Они су се спонтано стилски надовезивали једни на друге, пратећи природно културне тенденције свога времена. Темелне иновације су, као што знамо, постојале, али су биле савршено ненаметљиве и изразито поступне. Побуна је, чак и на пољу уметности, била резервисана за теологе. За оне који су, објективно, утицали на тадашњу политику – како духовну тако и световну. Опште је познато да иконокластичка криза ипак представља теолошки диспут (са политичким последицама): о ограничењима визуелног представљања, дакле, нису дискутовали сликари већ теолози (Barber 2002: 130, 136–137). И поред тога што су, макар у теорији, имали доста висок социјални (црквени) статус – за који би се можда могло рећи да представља неку врсту неупадљиве претходнице ономе статусу који је уметник досегао у нововековној историји (Barber 2002: 115; Бичков 1991: 137,187) – сликари се у том друштву нису бунили. Са друге стране, социјални оквир који је уметницима модерне доделио неку врсту профетске улоге управо је оно што новим генерацијама црквених сликара даје осећај „политичке” тежине, која им обезбеђује право и слободу да се буне. И што је још важније – обезбеђује њиховој побуни, макар то било само на имагинарном нивоу, утисак о друштвеном значају.

Најзад бисмо могли да закључимо да група аутора који се крећу око *историзујућег пола* наше двополне поделе није нимало једноставна за класификацију, те мноштвом врло савремених концептуалних и процедуралних аспеката свог рада, прети да у потпуности дестабилизује теоријски конструкт који смо раније саградили. Стиче се утисак да би дифузни постмодерни теоријски модели били много погоднији за анализу стилског развоја чију „логику” овде покушавамо да протумачимо. Уколико са тако дестабилизоване херменеутичке позиције упутимо поглед ка оним феноменима за које се чинило да конвергирају ка другом полу раније предложеног теоријског конструкта, овај ће утисак постати још упадљивији.

На том путу, у једној врсти међупростора, појављују се неки прилично неодређени сликарски феномени. Неки од живописаца, иако се чини да гравитирају ка *историзујућем полу*, силином сопственог концептуалног замаха „излећу” из замишљене орбите и, парадоксално, почињу да се крећу у супротном смеру. Како је то могло да се деси? Убрзано историјско и географско кретање уназад одбацило их је као нека врста замајца ка оним стилским координатама које излазе из византијских, па чак и из православних оквира. Одбацило их је до коптске, јерменске, етиопске, ранохришћанске, те позноримске, римске, хеленистичке, па чак и египатске или месопотамске уметности. Тиме је историјско истраживање индиректно довело групу аутора средње и млађе генерације, као што су Ђакон Срђан Радојковић, Горан Јанићијевић, Никола Сарић и Катарина Фајгел Потерјахин, до онога што званично покушавају да ураде аутори на другој страни замишљене двополне поделе. Кренувши ка прошлости, планирано

или непланирано, они улазе у неку врсту постмодерног сликарског дијалога са ванцрквеном културом – како хришћанском тако и нехришћанском.¹⁹ Овде употреба историјских феномена задобија сасвим специфичну и изненађујуће актуелну естетску димензију. Метод који је употребљен потпуно је савремен, могло би се прецизно рећи – постмодернистички, у сопственој борби против скучене идеолошке свести, овога пута у Цркви.

На послетку се може закључити да црквена уметност којој је посвећена ова расправа, са смелим и бескомпромисним ставовима, чију је појаву управо *хипервизантијски парадокс* омогућио (и индуковао), изгледа више није могла мирно да „седи у резервати” и замишља како се савршено спонтано надовезала на (палеолошко) средњовековно сликарство, већ је, узевши средства савремене комуникације у руке, похитала да по свеже отвореној васељени културне историје прикупља оне плодове који су јој по ауторској процени (у естетском и богословском смислу) припадали. Заиста је тешко устврдити да средњовековни мајстор не би урадио то исто, уколико би му било понуђено, али је факат да аутор из трећег миленијума – би. Тим се својим ексцесним примерима тенденција у чије смо језгро сместили хипервизантијску уметност потпуно приближила нашој другој, наизглед потпуно другачијој, струји у црквеном сликарству с краја прошлог и с почетка овог века. Нешто што је у једном тренутку могло да изгледа као две опозиционе партије, данас се може доживети као нека врста дифузног стилског континуума, који покрива један нови облик консензуса у црквеном сликарству. Консензуса да је *однос традиције и савремене културе у живопису могуће осмислити изнова, на неограничено много креативних начина*. Управо на онолико начина колико је аутора укључених у тај прећутни договор. Тешко је тврдити да овако динамична креативна размена, као и дифузне стилске промене које кроз њу настају, не сугерише тезу о некој врсти спонтаног процвата свежих и крајње комуникативних изданака, накалемљених на већ усахло стабло неовизантијског сликарског препорода.

¹⁹ Иако им је тешко одредити јасну улогу у оквирима класификације која је овде понуђена, иконе Драгослава Павла Аксентијевића, Југослава Оцокољића и Дејана Манделца – уводећи неке од готичких и (рано)ренесансних стилских / естетских параметара – заузимају, чини се, врло сличну дијалошку позицију.

Литература:

- Benjamin, Walter. 1974. „Уметничко дело u веку своје техничке репродукције.” у: *Eseji*, 114–149. Београд: Nolit. , 117–129.
- Бичков, Виктор В. 1991. *Византијска естетика*. Београд: Просвета.
- Eliade, Mircea. 1998. *Mit i zbilja*. Београд: Plato.
- Елиаде, Мирча. 1984. „Трагање за ‚изворима’ религије.” *Култура* 65-66-67: 283–297.
- Јовановић, Зоран М. 2011. *Византина у савременој српској уметности*. Београд: Службени гласник.
- Марковић, Теодор Т. и Кусовац, Никола. 1993. Други сабор савременог иконописа код Срба : божићна смотра. Београд : Народни музеј.
- Миловановић, Душан. 1995. *Савремена православна српска уметност*. Београд: Музеј примењене уметности.
- Митошевић, Душан Д. 1985. *Манастир Туман код Голупца*. Смедерево: Манастир Туман.
- Митровић, Тодор. 2008. „Икона у веку своје мануелне репродукције.” У: *Иконографске студије* 2, 305–316. Београд: Академија СПЦ за уметности и конзервацију.
- Митровић, Тодор. 2009. „Раскрсница континуитета: Црквено сликарство и доминација у култури.” *Живопис* 3: 89–111.
- Склирис, Стаматис. 2005. *У огледалу и загонетки*. Београд: Православни Богословски факултет Универзитета у Београду.
- Тимотијевић, Мирослав. 1996. *Српско барокно сликарство*. Нови Сад: Матица српска.
- Ball, Philip. 2003. *Bright Earth; Art and the Invention of Color*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Barber, Charles. 2002. *Figure and Likeness; On the Limits of Representation in Byzantine Iconoclasm*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Gage, John. 1999. *Color and Culture; Practice and Meaning from Antiquity to Abstraction*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Gombrich, Ernst H. 2004. *The Preference for the primitive; Episodes in the History of Western Taste and Art*. London: Phaidon Press Limited.
- Sardelis, Costas. 2006. „The letters of Photios Kontoglou to Leonid Ouspensky.” *Synaxis* II: 133–138.
- Triantaphyllopoulos, Demetrios D. 2006. „Renaissances of Byzantine Painting in Post-Byzantine and Modern Greek Art.” *Synaxis* II: 147–154.
- Zias, Nikos. 1993. *Photis Kontoglou. Painter*. Athens: Commercial bank of Greece.

Todor Mitrović

Hyperbyzantine Paradox: Is it Possible/ Useful to Analyze the Stylistic Aspects of Contemporary Serbian Church Painting?

Throughout second half of twentieth century, the renewal of medieval style in (Serbian) church arts was focused to mass-production of popular, utilitarian and naïve icons, without aesthetic capacity to attract a slightest dose of attention of academic community. The lack of need for any kind of stylistic change is established as a distinctive feature of such an artistic production, and confirmed through tacit consensus of Church and community of

Key words:
neobyzantine
painting, medieval
painting, Tuman
Monastery, style,
post modern

inquiry that the questions of style and aesthetic achievements of ecclesiastic art are already resolved on some intangible cognizant level. Paradox which inspired research of the nature of such a consensus is based in fact that it has been gained from totally opposite conceptual positions: (1) Church would argue that achieved stylistic and aesthetic solutions should not be questioned because they are made through renewal of the highest attainable artistic/theological achievement in the history of visual arts; (2) on the other hand, contemporary artists, art historians and wider academic community (with critical aspirations) would agree that achieved stylistic and aesthetic solutions should not be questioned because they do not display any of the recognizable characteristics of artistic (creative) production. However, under the surface of this bizarre (but very stabile) convention, it is possible to recognize fresh, underground artistic streams which are suggesting that – throughout the last decade of 20th and on the beginning of 21st century – Church art in Serbia can be approached on completely different aesthetic and cognitive level. In this research author makes an attempt to reveal those unexplored artistic streams, and to show that their iconic products can be analyzed through dynamic, inventive, developmental (...) categories, usually related to the set of cultural activities denoted with the term *arts*.

⇐ Религија, религиозност и савремена култура ⇒

Katerina Seraïdari
Centre d'Anthropologie Sociale (LISST, Toulouse, France)
k.seraidari@gmail.com

Materiality and Modernity in Greek Religious Discourses and Practices: from Bodies to Icons¹

This article examines the role that two different categories of objects, religiously embedded objects (such as icons) and ordinary items, play in Greek religious discourses and practices. In the first place, it shows how individuals' piety transforms triviality into a personalized way of communicating with the sacred. Second, it analyzes the customary paths that follow icons that periodically move in and out of their sacred state, as well as their fluctuating identities.

According to the biography of Meletios, a Greek priest of Simonos Petra (Mount Athos), one day when he was a young boy selling coal he saw a matchbox or a postage stamp with the image of the monastery on it. In his heart, he said: "I want to go there and live as the monks do" (Da Costa, 2005: 136). This everyday object proves crucial in the

child's decision to follow the monastic path. His calling is connected with a seemingly unimportant item: it is as if this object could suddenly reveal and materialize his inner wishes, as if it could open Heaven's door. Like the child Meletios, many people in our times are ready to read divine messages (almost) everywhere: the material object is unimportant, what matters is the individuals' capacity to transform triviality into a personalized way of communicating with the sacred. But this capacity involves the physical presence of objects that function as reminders of divine grace: their practical utility is secondary, since it is their metaphysical significance that marks these stories.

Here my aim is, on the one hand, to analyze the communication of divine messages through trivial artefacts; and on the other, to show that religious patterns that look modern constitute updates or variations on patterns well-established. Vlad Naumescu cites the example of a missionary monk in post-Soviet Ukraine who used the metaphor of a bank in order to define how exorcism is one of the many therapies available in

Key words:
icons, materiality,
Greece, divine
interventions,
modernity.

¹ I would like to thank William A. Christian, Jr. for the careful reading and English language editing.

his monastery: “This has always been the role of the monastery, like a bank where money gathers. Those who need money go to the cash machine. We have to live our spirituality, otherwise we don’t have [enough], and we cannot give to others...like an empty bank” (Naumescu, 2010: 162). When I first read this passage, I was surprised by the modernity of the metaphor. If the specialists of the sacred themselves elaborate this kind of metaphor, how does modernity colonize our religious imagination? To what extent does this use of secular references put the mystique of religious matters at risk? Is it disenchanting to liken a monastery to a bank and divine grace to money? In fact, likening a monastery to a bank may be less modern than it seems at first glance. Moreover, this is not just a simile, as many Byzantine art and Modern Greece historians have shown. For example, since the early Byzantine period, church silver was had not only liturgical, votive and aesthetic functions, but also economic ones: M. Mundell Mango notes that, in the fourth to seventh centuries, “Churches acted as a sort of banking system, holding domestic silver for its monetary value and lending money when necessary” (cited by Brubaker, 1992: 228). The economic function of sacred places has a long history, as with the Cycladic monastery of Serifos, which lent money to the inhabitants of the surrounding islands until the 19th century (Liata, 1987).

This paper examines the lines of separation between persons and objects with respect to religion. How can experience-centred approaches help us understand modernity and religion’s place in it? What role do trivial items (that is, not religiously embedded objects) and their materiality play in religious practices and discourses?

From matchboxes to miraculous interventions

On the Cycladic island of Sifnos, the shrine of the Virgin (called *Chryssopiya*) is considered the most important local place of worship. As the inhabitants often told me², “Chryssopiya is to Sifnos what the Parthenon is to Athens”. One can find photographs of this church on postcards, telephonic cards, matchboxes and posters printed by the Greek Tourism Office. One might think that the omnipresence of these images and their consumption would have a banalizing effect, but as we will see, this is not always the case. A woman of Sifnos (thirty-five years old at the moment of our encounter and mother of two children) told me how she gave birth to her first child in an Athens maternity hospital. At the last moment, the baby changed position and the doctor was ready to make a Caesarean delivery. Her husband and parents were anxiously waiting in the corridor. The husband went out for a moment to buy matches: the seller gave him a matchbox with a picture of the *Chryssopiya* shrine. Full of emotion, he went back to the hospital and showed it to the others. A little bit later, the doctor informed them that the baby was again in the good position and there was no reason for a Caesarean. The woman gave birth to a boy and decided to baptise him in the *Chryssopiya* shrine.

² Fieldwork done in May-June 1997 and January-February 1998. For a discussion of devotional practices on Sifnos, see Serafidari, 2005.

Through the transformation of a matchbox into a proof of divine protection, personal experience becomes part of local collective piety. This story shows that even the most trivial object can be invested with religious signification and perceived as a vehicle of divine grace. The importance of the item has nothing to do with its availability, price or mass-production. Its semantic force depends on context: if the same person had bought this matchbox in a different moment and place, it would not have been experienced as a divine sign. Also, if a person with no links with the island of Sifnos had bought it in the same critical circumstances, he would not even have recognized that it referred to a local religious symbol: he would probably have found the picture just like other Greek islands' landscapes.

A matchbox is not a religiously embedded object: it is not socially bound to its “producers and audiences with invisible threads of past and present relationship” (Hanganu, 2010: 49). This is precisely why it has the capacity to show that for a believer, religion is everywhere and everything can function as a metaphysical sign. As William Christian notes, “In this re-enchanted world, divine messages circulate by fax, can be dialed by 800 numbers, and followed on cable channels. Polaroid instamatic pictures, and videotapes capture luminous signs in the sky” (2001: 411). To recast this citation, “this is a re-enchanted world because even a fax can be a vehicle of divine messages”, because even technological means or industrialized items are re-invested with religious meaning, not in an accumulative way (as it is the case with traditional sacred objects and places), but through personal and circumscribed experience.

But here again, the relation between tradition and modernity is more complex than it seems. In a book about his native Greek island, Mihail Stefanou, a Catholic from Syros, states that the veil of Veronica (considered as the most famous *acheiropoietos* image of the West and often assimilated to *Vera Icon*) has been “the first and most successful photographer of all times” (1971: 160). If even the veil of Veronica can be assimilated to a “photographer”, that means that the religious elements of the past are continuously read and interpreted through modernity's lens (and *vice versa*).

Icons and their copies

The icon of the Virgin, called *Prevesiana*, is housed in the Catholic church of Saint Nicholas, at Argostoli, the principal town of the Greek island of Kefalonia. This icon has been an object of dispute between Orthodox and Catholic local communities. According to a legend probably created in the middle of the nineteenth century, the Orthodox captain of a local boat would not stop to rescue the icon when it was floating in the sea; he told his crew that it was not worth stopping for a piece of rotten wood. The icon was finally recovered by a boat coming from Venice whose captain was a Greek Catholic from Kefalonia, who gave it to an Orthodox church. But the icon did not want to remain with those who had rejected it and showed by repeated miraculous displacements that it wanted to be venerated in a Catholic church (Seraidari, 2009: 300-301). In this case, the Orthodox captain makes the wrong choice not to pay attention to an object that seems without value, although it is in fact priceless. Hence,

what matters for the story is not the difference of attitude between the Orthodox and the Catholic captains, but their different gaze: the former sees a piece of rotten wood, while the latter recognizes an icon that demands to be restored as an object of worship. The blindness of the former contrasts with the perception of the latter. If the misjudgment of the former is punished (by the icon's refusal to stay in an Orthodox church), the capacity of the latter to justly evaluate the costs (the waste of time) and the benefits of the situation is praised and rewarded by the icon's final choice to stay with his confessional community. Arjun Appadurai (1986: 21) introduced the concept "tournaments of value": in this legend's competitive context, the winner is the one who estimated the floating object at its true worth. It is thus the gaze that allows an icon to be found, as much as it is the gaze that transforms a matchbox into a divine sign: in the hands of believers, matchboxes lose their generic character and acquire new, metaphysical qualities.

Centuries of Orthodox theology and iconographic tradition have given to icons their special religious status. On the contrary, ordinary items such as matchboxes have never been significant for Church authorities; this is why they elude institutional control and standardized readings. Icons are endowed with biographies that specify their discovery, proper qualities and relationship with the devotees; like images, they "build up a momentum of miraculousness", since the ex-votos, but also the legends and the devotional practices "set up the atmosphere of power in which new miracles can take place" (Christian, 1981: 102). In contrast, matchboxes can function as substitutes only under certain circumstances, so their role remains unpredictable and irreproducible.

The Kefalonia legend shows us that even a religiously significant object can be mistaken for and treated as ordinary and useless. From this point of view, it is devotion, not theological and iconographical principles, that can make the difference between a piece of wood and an icon, especially before its miraculous finding and its repositioning in the religious field: a wandering icon is like a matchbox, and only a devotee's gaze and hand can put an end to this "fallen" state. The starting point of an icon's biography is often the moment that it is recognized and treated as sacred. If for all human beings, biological processes (eating, growing, sickening, aging) are threats to identity, the icons' identity equally suffers from historical changes, natural calamities or impiety. Since matter is changeable by definition, the modifications of an icon's status (that is, the periodic tendency to pass from the status of the sacred object to that of a rotten wood, and *vice versa*) show its active place in history, its relation to time, its dependence on the senses of devotees. In other words, the icon as a sacred object is not changeless, since it is affected by material change, especially when it ceases to be recognizable. To paraphrase Arjun Appadurai (1986: 13 and 21), icons can move in and out of their sacred state; this flow through "culturally conventionalized paths" requires the devotees' involvement and defines the passage from "one logic to another logic of value". When legends place icons in unlikely contexts that emphasize the temporary loss of their sacred status, it is their discovery that enhances their value. This is not a diversion (ibid: 28-29), but the customary circuit of every "found" icon.

Hence, the fluidity of its identity is a proof of its divine character, since it reveals its human physical aptitudes³ and, at the same time, its capacity to enact central Christian narratives, such as the Passion of Christ.

As we have seen, ordinary objects can be at the origin of a hierophany. But these objects cannot threaten the existing hierarchy of material mediums, since only sacred objects (in their “fallen” or restored state) can, on the one hand, be at the core of collective worship; and on the other, refer to a divine prototype. In contrast, trivial items can transmit divine messages, but only at a personal level. Nevertheless, the matchbox depicting the *Chryssopiysi* shrine can serve as a reminder of the miraculous icon in the church. An industrial artefact can, under certain circumstances, serve as a widely distributed copy of an important sacred object. In this case, an act of marketing (decorating a matchbox with the attractive image of a picturesque island shrine) has created an “original-copy” relation. That means that even if this matchbox is a modern commercial artefact, the religious reactions that it arouses are inscribed in a long tradition marked by the devotion to the *Chryssopiysi* icon.

In Greece, devotional practices and legends not only construct the sacred character of an icon and its miraculous reputation, but often as well contest the official hierarchy of ecclesiastical objects: in this context, a copy can be as sacred as its original and a recent icon, with no artistic interest and made of cheap materials, can be as miraculous as an old masterpiece. Popular devotion takes the icons out of the sacred space of the church (under clerical control) and into the houses of the faithful, through local systems of rotations and processions, religious fraternities and private chapels (Seraidari, 2005).

Nikolaos Polykandritis, born in 1916, made his first icon when he was imprisoned on the island of Samos in the winter of 1941-1942. He was thinking about the torture and the interrogations he had undergone when suddenly he was inspired to draw on the wall of his cell, with a piece of coal that he found, the icon of the Virgin of Tinos. He put his signature under it, “so that people would know one day what happened to me”. When the Italian guards of the prison saw the icon, they rushed to bring him whatever he needed in order to paint each one’s patron saint. The news reached the general administrator of the prison, who asked him to make his portrait as a rider on a black horse with golden bridles. From that moment, “everything changed immediately, as if this were the intervention of some divine power. No more pressure and hardship. The behaviour of the Italians improved considerably. They gave me food, different every day, and then, suddenly, nobody was prepared for this, the miracle happened. Even if they had proof of the accusations against me and, also, my confession, instead of being sent to execution, I found myself let go, without trial, after almost three months

³ As we have seen, the icon is free to move from one sacred space to another in order to show its preference for the Catholic church, according to the Kefalonia’s legend. Many legends insist on the particularity of icons’ bodies, whose scars correspond to important events of their biographies (attacks by impious people or in wartime). These scars are also painted on the copies of the original icon, as if there was a certain form of continuity between the biography of the original and those of its copies.

in prison” (Amiralis, 2000: 73).

In this story, the miracle is related to the making of an icon. The painter is not abstractly awarded for his piety, since the Italians initially noticed him because of his artistic skills. If he was incapable of painting well, or if he was keeping praying instead of starting drawing, the story might have had a different end. What is important here is that everything changed for him after having drawn the Virgin of Tinos on the wall of his cell. Not only do divine signs take material forms through devotees’ gestures, but also materiality seems to force the miracle to happen. When the man of Sifnos bought the matchbox with the image of the *Chryssopiya* shrine or when the icon painter of Tinos made his first icon, to what extent did they change, by these critical gestures, their own fate? Of course, the icon painter did not purposely make the icon in order to be placed under its protection (since his initial purpose was just to leave a remembrance before his execution); nor did the man from Sifnos buy the matchbox in order to establish a link with the patron saint of his native island (he could have gone to a chapel nearby to pray). Their gestures, which managed to channel the future in a happy direction, are charged with metaphysical meaning only *a posteriori*. It is as if the right gesture at the right time assures an unexpected gain in religious efficacy.

The materiality of miracles

Let us examine another miracle worked by the Virgin of Tinos: “A foreign woman who could not have children came to our Virgin and swallowed the wick of the oil lamp (*kantili*) that burns in front of the icon, in order to have a child. After nine months, she gave birth to a child. Her husband was incredulous...the baby’s fist was closed... The doctors tried to open it, the fist stayed closed. The husband came, he tried to open it and found inside the wick of the Virgin... The wick was in the baby’s fist” (Florakis, 1971: 400). The object found in the newborn’s fist is the material proof of the icon’s power: its presence is conditioned by the father’s incredulity. The object is there to make the father believe in the miracle, since its materiality removes any doubt. From the woman’s mouth to the baby’s hand⁴, the wick materializes the divine intervention in the act of procreation. Even if mute, its presence that suggests the story of this internal itinerary is eloquent.

The wick defies biological processes and re-emerges in its initial form after several months of traveling through human bodies. By contrast, the materiality of icons, whose identity as we have seen is changing, allows them to be associated

⁴ If this narrative illustrates, through the circulation of the wick, how these united bodies become two autonomous entities after the delivery, theology has been more interested in examining what happens to these two undistinguished bodies in case of death. A Syriac writer of the fourth century, Ephraim, writes that “If a woman dies while pregnant, and the child in her womb dies with her, that child will at the resurrection grow up and know its mother; and she will know her child” (Bynum, 1995: 77). Several texts cited by Bynum show how theologians are puzzled about the indistinction of these two bodies: for instance, a theologian of the twelfth century, Beleth, suggests that “when women die in childbirth, the fetuses – which had not been and could not be baptized – should be cut out of their bodies and buried outside the graveyard” (ibid: 204).

to processes of humanization. On the island of Nissyros, people told me there was a woman they referred to as a “nun” who could tell by looking at the icon of the Virgin of *Spiliani*⁵ if the Virgin was there or if she was away helping someone in need. When the face was dark (*skouro*), it meant that the Virgin was present; when the face was light, she was absent and could not hear and help the people praying in front of her icon. According to my informants, this explication was given by the “nun” after the death of a child whose mother came to pray in front of the icon when the Virgin was absent (Seraidari, 2002: 58). This example shows that the icon is a material medium not always “inhabited” by divine grace: sometimes, the object is left empty, and this possibility is inherent to its miraculous nature. In this case, the gaze of the devotees should make the difference between what the absence of the Virgin transforms periodically into a simple piece of wood, and the icon that is “inhabited” (by a Virgin who has returned). This instability enhances both the Virgin’s and the devotees’ agency: miracles can happen only through the establishment of a face-to-face relation.

In order to eliminate the possibility of considering the icon as a simple piece of wood, legends attribute to some of them a material basis that transforms them into a relic: the Georgian icon of the Virgin of Tsilkani is said to have been painted on a piece of wood from the stable of Bethlehem (Sendler, 1992: 265); the Polish icon of the Virgin of Czenstochowa on a piece of the table of the Holy Family (ibid: 223); the Georgian icon of the Virgin of Atskouri is said to have appeared on a piece of wood that the Virgin herself had touched (ibid: 219). These materials are supposed to have been sanctified by the central figures of Christianity, who left their impressions on them.

These icon-relics, whose materiality is stable and heavenly-defined, whose value is intrinsic, seem to reflect a more traditional vision of Christianity than the icon of the Virgin of *Spiliani*, whose absences devalue its material basis. The question of materiality is related to that of agency: is the sacred object inherently sacred, or may it lose this character during different periods of its life? For the icon-relics the answer to the second question is negative, while it is positive for the icons discussed in this paper. Accepting the fluid nature of the sacred is often accompanied by an emphasis on the devotees’ agency: their gaze becomes important in this context⁶.

Conclusion

In 1966, a Greek woman told this story to a folklorist⁷: “In Tarsos there was a

⁵ Fieldwork in August 1997 and April 1998. For an analysis of devotional practices on Nissyros, see also Seraidari, 2005.

⁶ On the contrary, when legends stress the importance of the icons’ gaze, emphasis is put on their fixed divine position, since their gaze is similar to God’s eye point of view: when the devotees are “looked at” in this way, their agency is minimized.

⁷ Folklore Archives of the University of Athens, manuscripts in the section “Greek folklore”, A.E. 158, Stymfalia Korinthias, Rekoumi Harikleia, 1966.

tortoise and people thought that she was the Virgin (*ti nomisane gia Panayia*) and they start putting lighted candles on her back, and the tortoise moves on and goes to the wheat sheaves, and sets fire to them, and they called her ‘the Virgin-who-set-fire-to-the-wheat-sheaves’ (*Panayia Kapsodematousa*) and said ‘the Virgin gave them to us, the Virgin set fire to them’”. As many legends emphasize, the appearance of saints in disguise makes them hard to identify. This story is based on a similar misunderstanding, with disastrous effects for the community; but the end of the story does not lead people of Tarsos to question their (somehow excessive) devotion. On the contrary, not only they accept their fate, but they also immortalize this misadventure by giving a new name to the local Virgin⁸. In this case, the gaze of the devotees, which transformed a tortoise into the Virgin, is a central element of the narrative. However, instead of discrediting this (seemingly erroneous) gaze, the legend insists on the punishing response of a divine power. Even if the agency of the devotees is at the core of this story, it still reproduces a traditional pattern: divine figures are inherently sacred, and people’s initiatives may have positive or negative effects. The gaze of the devotees does not reveal the fluctuating nature of the sacred; it simply confirms its omnipotence.

In some narratives, icons, divine powers and devotees keep their individuality and interact through material objects. In others, identities fluctuate, and the changes that occur blur the frontiers between the materiality of the body and that of a sacred object. As Georg Simmel noted, value “is never an inherent property of objects, but is a judgment made about them by subjects” (cited by Appadurai, 1986: 3). Stories that show how the value of an icon depends on the judgement of those who recognize it, favour individual contact with the divine powers⁹ (even through trivial objects). But these seemingly modern patterns are interwoven with more traditional schemes where there are less interactions and face-to-face exchanges, since the value of sacred elements is presented as intrinsic: tied to hierarchy and rank, the latter make reference to a static system and avoid indeterminacy. We cannot understand and analyse the specificity of the former without taking under account the latter.

As a Greek priest said to Lina Molokotos-Liederman, “The traditions of the church are like road signs on a highway; you are free to ignore them but you do so at your own risk” (2010: 229). As we all know, Jesus himself was the first to say: “I am the Road” (John 14:6). It is because Christianity has developed a long exegetic tradition that metaphors and legends, even the more daring of them, necessarily refer to already established religious schemes.

⁸ In fact, this seems to be an etiological legend, whose aim is to explain the origin and etymology of the Virgin’s new name.

⁹ William Christian (1981: 207-208), who analyzes the passage from “corporate religion” to “the religion of individuals”, shows how collective religious solutions (such as group vows) give progressively way to individual solutions and personal vows.

Bibliography

- Amiralis, Georgios N. 2000. *Figures of Tinos. History and Folklore [Tiniakes parousies. Istoría-Laografía]*. Athens (in Greek).
- Appadurai, Arjun. 1986. "Introduction: commodities and the politics of value". In *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, ed. Arjun Appadurai, 3-63. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brubaker, Leslie. 1992. "Parallel universes: Byzantine art history in 1990 and 1991". *Byzantine and Modern Greek Studies* 16: 203-233.
- Bynum, Caroline Walker. 1995. *The resurrection of the body in Western Christianity, 200-1336*. New York: Columbia University Press.
- Christian, W. A. Jr. 2001. "Believers and seers. The expansion of an international visionary culture". In *L'anthropologie de la Méditerranée. Anthropology of Mediterranean*, ed. Dionigi Albera, Anton Blok and Christian Bromberger, 407-414. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Christian, William, A. Jr. 1981. *Local religion in sixteenth-century Spain*. Princeton: Princeton University Press.
- Da Costa, Fabian. 2005. *Florilège du Mont Athos*. Paris: Presses de la Renaissance.
- Florakis, Alekos E. 1971. *Tinos*. Athens (in Greek).
- Hanganu, Gabriel. 2010. "Eastern Christians and religious objects: Personal and material biographies entangled". In *Eastern Christians in anthropological perspective*, ed. Chris Hann and Hermann Goltz, 33-55. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Liata, Eftyhia D. 1987. *The island of Serifos under Ottoman occupation (17th-19th century). A contribution to the study of social and economic structures and of community organization [I Serifos kata tin Tourkokratia (17os-19os aionas). Symvoli sti meleti ton koinonikon kai oikonomikon domon kai tou koinotikou systematos]*. Athens: Idryma Erevnas kai Paideias tis Emporikis Trapezas Ellados (in Greek).
- Molokotos-Liederman L. 2010. "Sacred words in a secular beat: The Free Monks phenomenon at the intersection of religion, youth and popular culture". In *Orthodox Christianity in 21st century Greece. The role of religion in culture, ethnicity and politics*, ed. Victor Roudometof and Vasilios N. Makrides, 217-233. Farnham: Ashgate.
- Naumescu, Vlad. 2010. "Exorcising demons in post-Soviet Ukraine. A monastic community and its imagistic practice". In *Eastern Christians in anthropological perspective*, ed. Chris Hann and Hermann Goltz, 155-176. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Sendler, Egon. 1992. *Les icônes byzantines de la Mère de Dieu*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Seraidari, Katerina. 2009. "Objects of cult, objects of confrontation: Divine interventions through Greek history". *History and Anthropology* 20 (3): 289-307.
- Seraidari, Katerina. 2005. *Le culte des icônes en Grèce*. Toulouse: Presses

Universitaires du Mirail.

Seraïdari, Katerina. 2002. "Dans l'intimité de la Vierge : femmes et hommes dans une fête grecque". *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés* 15: 55-68.

Stefanou, Mihail P. 1971. *Pages from Syros [Syrianes selides]*. Syros-Athens, second edition, first volume (in Greek).

Катерина Сераидари

Материјалност и модерност у религијском говору и праксама у Грчкој: од тела до икона

У тексту се износе резултати проучавања улоге коју две различите категорије религијских предмета (као што су иконе) и обични предмета имају у религијском говору и праксама у Грчкој. На првом месту, у раду је показано како индивидуално осећање пијетета трансформиште тривијалност у персонализован начин комуникације са светим. Друго, текст анализира обичајне образце понашања и мишљења везане за флукутирајући идентитет икона које периодично улазе и излазе из свог сакралног статуса.

Кључне речи:
иконе,
материјалност,
Грчка, божанске
интервенције,
модерност

Милеса Стефановић-Бановић

Етнографски институт САНУ, Београд

kimiera@eunet.rs

Употреба предмета са хришћанском симболиком у свакодневном животу у Србији¹

Са масовном ревитализацијом религије у Србији деведесетих година прошлог века јавила се, између осталог, и хиперпродукција предмета са верском симболиком и иконографијом. Поред традиционалних предмета, као што су крстићи, бројанице и иконе, појавили су се и предмети за свакодневну употребу са хришћанском иконографијом: упаљачи, салвете, столњаци, магнети за фрижидер, чаше, флаше, одећа итд.

Иако је, по субјективном осећају, почетна еуфорија „повратка религији“ данас присутна у мањој мери, неке њене тековине и даље су актуелне. Најуочљивији примери свакако су и даље у домену материјалне културе.

У склопу истраживања спроведена је анкета са циљем да се испита који су елементи материјалне културе (и у којем обиму) и данас присутни. Истражују се начини употребе и однос према предметима са хришћанском симболиком у свакодневном животу у Србији, као и мотиви за коришћење оваквих предмета – да ли су и у којој мери они првенствено религијске, односно естетске, магијске или неке друге природе.

Увод

Хронолошки оквир за посматрање феномена ревитализације религије у Србији могао би се поставити у периоду од почетка распада СФРЈ, па све

Кључне речи:

религијски предмети, свакодневни живот, комерцијализација

¹ Овај текст је резултат рада на пројекту 177028 који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

до данас. Овај феномен је, међутим, потребно посматрати и у односу на процес секуларизације², који се у СФРЈ, као и у другим социјалистичким земљама у Европи, одвијао под пресудним утицајем политичке идеологије (Вукомановић 2001: 82).

У другој половини 20. века, секуларизам је био званично прокламован став државе (Малешевић 2011: 90). За време СФРЈ, у периоду 1945–1990, систематски је маргинализован утицај Цркве, док је религиозност потискивана у сферу приватног, а често и забрањеног. Иако је држава формално гарантовала верске слободе, бројна су сведочења о институционалној репресији не само јавног него и приватног исказивања религиозности у том времену (Малешевић 2011: 90). У том периоду дошло је до укидања верске наставе у државним школама, а и општи ниво верског образовања био је у опадању (Шућур 2009).

Статистички подаци говоре о томе да је, на пример, 1974. године однос религиозних и нерелигиозних грађана био 1 : 6, док је за време рата 1993. тај однос промењен на 1 : 1,7. Ипак, не постоји сагласност у оцени да ли је пораст броја верника крајем 20. века последица реалног повећања религиозности, или пак само слободнијег испољавања религијских осећања људи (Вукомановић 2001: 83). Извесно је, међутим, да је „неизвесност стање које многи људи веома тешко подносе, тако да сваки покрет (не само верски), који обећава да може пружити или оживети извесност има спремно тржиште“ (Бергер 2008: 17).

Након распада заједничке државе, заједно са „буђењем националне свести“, дошло је до нагле и масовне ревитализације религије. Ови процеси подразумевали су, донекле, повратак предсоцијалистичкој верској традицији, али су у већој мери изродили нове обрасце, покушавајући да се уклопе у контекст старог и традиционалног. „Дисконтинуитет са прошлошћу, слабо догматско образовање и неагилност и аутистичност Српске православне цркве били су плодно тло за развој овакве врсте 'духовности'“ (Павићевић 2005: 194).

Истраживања из деведесетих година показују, на пример, да велики број грађана под религиозношћу подразумева одржавање традиционалних религијско-породичних обичаја, а да притом „врло мали број њих одржава везу са свештеником, верује у загробни живот или редовно чита религијску литературу“ (Вукомановић 2001: 83). У датом периоду је дошло и до значајног уплива елемената који немају корене у хришћанској традицији.³ У потрази за заборављеном, али често и измишљеном традицијом дешавало се да хришћански симболи губе своју основну, религијску функцију и да се наглашавају њихова национална, *магијска* и естетска, или нека друга својства.

² О узајамном деловању процеса секуларизације и десекуларизације видети нпр. (Бергер 2008:16–17).

³ Иако је хришћанска традиција „и стална и променљива, и статична и динамична у исти мах, јер је неодвојива од хришћанске историје, од динамичних, развојних аспеката људског живота и вере“ (Вукомановић 2001: 70), оно што данас можемо сматрати хришћанском традицијом подразумева различите елементе хришћанског предања, међу којима су најважнији Стари и Нови завет, догматско-правне одлуке васељенских сабора, литургија (евхаристија), дела црквених отаца, поштовање икона итд.

Када говоримо о религијској функцији хришћанских симбола, полазимо од формулације коју у својој студији користе православни теолози Ф. Рјабик и И. Понкин: „У контексту правила које следи из канонских регулаторних норми (канонско право, *lex canonical*) крст као симбол хришћанског самопожртвовања подржава религијску самоидентификацију верника. У овом чину исповедања вере, православни хришћани изражавају своје духовно јединство и припадање хришћанству“. Рјабик и Понкин даље наводе да традиција ношења крста или медаљона са иконама Христа, Богородице или светитеља има за православне хришћане морално-религиозна, религијско-комуникациона и религијско-ритуална значења. Ови предмети имају улогу слободног изражавања религијске припадности појединца и његовог религијског и културног идентитета. Они „подсећају на потребу сталног подвизавања“, као и на „добровољну и свесну религијску посвећеност хришћанским заповестима“. Такође, аутори наводе да Православна црква једино ове предмете (крст или медаљон са иконом) сматра легитимним обележјима верника (Ryabukh, Ponkin 2012).

Са масовном ревитализацијом религије у Србији деведесетих година двадесетог века јавила се, између осталог, и хиперпродукција предмета са верском симболиком. Поред традиционалних предмета, као што су крстићи, бројанице и иконе, појавили су се и предмети за свакодневну употребу са хришћанском иконографијом: упаљачи, салвете, столњаци, магнети за фрижидер, чаше, флаше, одећа итд.

Иако је почетна еуфорија „повратка религији“ данас присутна у мањој мери, неке њене тековине су и даље актуелне. Најочљивији примери свакако су и даље у домену материјалне културе.

У склопу истраживања спроведена је анкета са циљем да се испита који су елементи материјалне културе (и у којем обиму) и данас присутни. Истражују се начини употребе и однос према предметима са хришћанском симболиком у свакодневном животу у Србији, као и мотиви за коришћење оваквих предмета.

На крају уводног излагања потребно је дати још једну важну напомену. Наиме, као што је већ поменуто, повратак религији током 90-тих година прошлог века у Србији поклапао се и преплитао са буђењем националне свести. Стварање нових идентитетских стратегија, започето у овом периоду, изнедрило је током дугог раздобља транзиције која је уследила читав спектар културних феномена, који су почивали на идеји о вези конфесионалног и етничког припадања. Веома је важно напоменути да међу њима значајно место, а понекад и најзначајније, заузимају оне стратегије код којих се верски и национални идентитет изједначавају.⁴ Овом приликом ми је намера била да ту тему, не доводећи у питање њен значај, колико је то могуће, оставим по страни и истражим друге контексте у којима се употребљавају верски симболи. Иако и кроз овако конципирана питања провејава у појединим одговорима из анкете одјек националног, у фокусу овог

⁴ О феномену деконтекстуализације верских симбола у Србији написано је досадавише студија. Видети нпр. (Павићевић 2005), (Благојевић 2011), (Павловић 2012), (Stefanović-Banović 2012).

истраживања је првенствено перцепција предмета са верским обележјима – као предмета са естетским, магијским, заштитним и другим својствима.

Методологија истраживања

Истраживање је спроведено 2011. године, мањим делом у виду директних интервјуа, а већим делом у форми интернет-анкете, доступне свим потенцијално заинтересованим саговорницима. Директни разговори су вођени са 24 особе, одабране из ширег круга познаника. Већи део података прикупљен је путем интернет-анкете коју је попунило 69 особа. Испитаници су замољени да анкету проследе свима за које сматрају да би их могла занимати, уз претпоставку да са сваким кораком прослеђивања слаби социјална повезаност анкетираних, те да узорак поприма својства насумичног одабира.

У истраживању су учествовале укупно 93 особе, међу којима 64 из Београда, 11 из Новог Сада, 7 из Шида, 6 из Крагујевца и 5 из Зајечара. Испитаници су рођени између 1951. и 1990. године; 57 особа је женског, а 36 особа мушког пола.

Резултати истраживања

Примењена методологија истраживања, односно – коришћење интернета као медија, резултирала је систематском грешком која се одражава у старосној и образовној структури испитаника. Њих 77% је старости испод 30 година, а 62% је вишег или високог образовања.

Као религиозно изјаснило се 77 испитаника, међу којима је 75 православних, један римокатолик и један који се декларисао као „хришћанин“. Број *активних* верника (оних који су изјавили да „редовно“ посећују богослужења) је 42, док је број *неактивних* (оних који богослужењима присуствују ретко или никада) – 35.

Предмети са религијском симболиком који се најчешће могу приметити у свакодневном животу јесу управо они за личну употребу: крстићи, бројанице, привесци са иконицама, цепне иконе и слично. Тешко је оценити колики је утицај сама Српска православна црква имала на популаризацију оваквих предмета. Евидентно је, међутим, да је понуда у црквеним и манастирским продавницама спремно одговорила на повећану потражњу за оваквим предметима. Чињеница је, такође, да се велики део производње и продаје ових предмета одвија одвојено од Цркве, те се тако, на пример, на тржишту могу пронаћи иконе, крстићи и бројанице пореклом из источне Азије.

Резултати спроведене анкете показују да 67% испитаника који су се изјаснили као верници поседује и користи неки лични предмет са религијском симболиком. Најчешће су то бројанице (38%) и накит са крстом или иконом (26%).⁵ Занимљиво је да и троје испитаника који су се изјаснили као атеисти носи неки од ових предмета, а наведени разлози су емотивне природе („поклон“, „успомена“).

Анализа мотива за ношење најчешће коришћених предмета – крстића,

⁵ Остали испитаници (3%) нису навели који предмет конкретно поседују и користе.

иконица и бројаница – показује да се они могу поделити на оне који су религијског карактера и на оне који немају (чисто) религијску основу, већ су присутни и неки други елементи.

Највећи број испитаника (њих 28%)⁶ користи бројанице, крстић или иконицу за молитву („због обраћања Богу“, „због молитве“ и сл). Нешто је мањи број (18%) оних чији се мотиви заснивају на самоодређивању, тј. дефинисању идентитета испитаника као верника и хришћанина: „због идентитета“, „зато што је то знак крштених“, „свако ко верује, треба да носи“, „због вере“, „верујем у то што јесам“, „због религиозности“, „због вере у цркву“ итд. Један испитаник изјавио је да крстић носи „због Господа и Богородице“. Овој групи би се могли придодати и одговори „крст је спасење“ и „имају спасавајућу улогу“.

За 15% испитаника верски предмети имају морално-религиозну улогу – подсећање на „страдање и доброту Христову“, или на то „какав начин живота треба да живим“.

Испитаници чији мотиви нису искључиво верске природе могу се сврстати у три мање групе. У првој су они који ношењу православних симбола придају више симболички значај (17%), поистовећујући их са националним. Најкарактеристичнији одговори из ове групе су следећи: „из љубави према народу“, „знак српског народа“, „зато што сам Србин и православлац“. Индикативна чињеница је да 87% ове групе чине *неактивни* верници, што би ишло у прилог тези да је ревитализација религије у Србији често продрла само до нивоа симболичке идентификације са православљем и да није праћена дубљим занимањем за духовни контекст и прихватање обредне праксе.

Иако хришћанство званично одбацује магијско мишљење и понашање, један број верника практикује магијске радње и често не прави разлику између религијских обреда и магије. „Отуда није реткост да човек може у црквама наићи на особе које пале свеће стрмоглавице, везују крпице на дрвеће око цркве, крадом кидају кончиће од одежде и црквених барјака...“ (Милин 2002: 177). Верује се у моћ крста и сматра се да ће светац са иконе, услишивши молитву, довести до потчињавања природних догађаја и друштвених кретања у корист молиоца (Благојевић 2011: 230).

Тако се у другој подгрупи одговора (12%) могу наћи трагови *магијске* употребе предмета са верском симболиком.⁷ Поједини испитаници сматрају да крстић око врата „доноси срећу“, „има моћ“, „даје снагу“, „чува од зла“, „штити од ђавола“, један испитаник носи „моћи из светилишта“, други „три крста из три светиње за срећу“, а пет испитаника носи привеске са ликом светитеља да би имали његову заштиту.

⁶ Проценти се односе на оне испитанике који носе личне предмете са религијском симболиком, њих 52.

⁷ У истраживању о религиозности грађана Србије из 2010, коју је организовала фондација „Конрад Аденауер“, добијен је сличан резултат по питању броја православних верника који верују у магију – 17,8%. Такође, занимљив је и податак да 12,4% испитаника верује у то да број 13 доноси несрећу. (Религиозност 2010: 212).

У трећој групи су одговори испитаника чији мотиви нису религијског, већ су емотивног или естетског карактера (10%): „поклон од девојке, вера у љубав“, „свиђа ми се и волим да имам нешто своје на себи“, „мислим да лепо изгледа“, и „зато што је кул“. Сви испитаници који су одговорили на овај или сличан начин припадају групи неактивних верника, а њих троје су атеисти.

Познато је да у архаичним и традиционалним културама пракса украшавања тела постоји већ неколико хиљада година – из обичајних, друштвених, здравствених, религиозних и естетских разлога. Овакве мотиве срећемо и у српској традиционалној култури кроз веровање да украшавање тела обезбеђује заштиту од урокљивих очију и чини (Јовановић 2009: 30). С друге стране, овај начин изражавања верског идентитета дубоко је контрадикторан у односу на само хришћанство, јер „ако се несвесни магијско-религиозни садржаји налазе сакривени у митолошком симболизму као естетски фактор, онда религијски симболи коришћени као средство за украшавање тела показују како паганизам проговара чак и кроз хришћанске садржаје“ (Јовановић 2009: 31).

У садашњем тренутку, интензивирање употребе религијских симбола подударило се са глобалним трендом украшавања тела тетоважама, пирсингом и сл. Хришћански крст је укоренен у европској култури, па се често користи као мотив у дизајну накита и другим декорацијама, што не мора увек бити супротно хришћанским начелима. Ипак, „идентификовати хришћански крстић само као декорацију значи без основа редуковати, до потпуно негирања, његову религијску вредност и ритуално значење“ (Ryabykh, Ponkin 2012).

У том смислу је било занимљиво испитати у којој је мери данас важан естетски аспект предмета са религијском симболиком за оне који их носе.

Резултати анкете показују да естетска својства религијских предмета нису за испитанике у првом плану, али да нису ни потпуно занемарена. Око половина свих испитаника (48%) сматра естетске особине ирелевантним, док нешто мање од четвртине њих (22%) води рачуна о томе да накит са крстом или бројанице уклопи са одећом.⁸ Ипак, конкретни одговори показују читав спектар ставова: „сваки хришћански симбол има већ сам по себи естетску вредност“, „само треба да ми се свиђа“, „естетска вредност (важна је) донекле, не уклапам са другим деловима гардеробе“, „углавном је лако уклопити са одећом све те детаље“, „да, имам бројанице у више боја и често се трудим да их уклопим са гардеробом“.

Уочљиве примере употребе хришћанских симбола налазимо код појединих личности из сфере јавног живота – код естрадних, спортских и других медијских „звезда“, које ове симболе користе у својим јавним наступима. Куповна моћ ових људи, као и нових елита у Србији довела је до тога да предмети са верском симболиком често имају и велику материјалну вредност (крстови и иконе од злата, украшени драгим камењем и сл). Неретко, ови предмети се носе и истичу на начин који је у директној супротности са начелима хришћанске етике и естетике. Наиме, „иако крст представља централни симбол хришћанске религије,

⁸ Осталих 30% испитаника није одговорило на питање, што не изненађује јер је велика већина њих претходно одговорила да не користи предмете са хришћанском симболиком.

ношење крста никада није имало за циљ обавезно приказивање или наметљиво демонстрирање другим људима. Стога се углавном носи уз тело а некада може бити и видљив (преко одеће), али увек дискретно“ (Ryabykh, Ponkin 2012).

Разговори на ову тему са људима из сфере јавног живота и дознавање њихових мотива свакако би представљали важну одвојену антрополошку тему.

Један од најкарактеристичнијих примера одступања од хришћанске суштине религијских симбола јесте појава да се они стављају и на предмете за свакодневну, нерелигијску употребу, као што су одећа, упалачи, магнети, отварачи за флаше и сл.

Посебно се истичу предмети везани за крсну славу, који немају никакве везе са самим верским обредом, већ су чисто утилитарне природе. То су, пре свега, чаше, флаше, салвете, тањери, столњаци, свећњаци, папирне кесе и остали предмети намењени „пригодној“ декорацији за крсну славу. Посебан проблем са становишта православног схватања иконе⁹ представља то што су многи од ових предмета намењени за краћу или једнократну употребу, па најчешће завршавају у смећу. Важно је напоменути да се већина ових предмета не може купити у црквама или црквеним продавницама, али је такође евидентно да Црква није имала довољно снаге, воље или ауторитета да спречи деградирајућу продукцију ових предмета, који су постали оличење лошег укуса, а често су и предмет подсмеха.

Истраживање је показало да 64% анкетираних не користи предмете са православном иконографијом иза којих не постоји верска пракса. Наводе се разлози духовне и естетске природе: „то све обично заврши у смећу“, „иконе и крстови су сасвим довољна обележја, остало ми делује као профанисање верског осећања“, „губи се осећај светости“, „сматрам да је то претјеривање и да ликови светаца не треба да се употребљавају за све и свашта“, „то ми је кич“.

Они који користе овакве предмете (27% испитаника), најчешће то чине у контексту слава.¹⁰ При организацији слава користе се „столњаци, салвете, флаше, све за славу“, а као мотив се наводи „да би све било у истом духу“, „трудимо се да тај дан прође тако што ће се све посветити крсној слави и заштитнику нашег дома“, као и „јер је то обичај“. У домаћинству су најзаступљеније флаше и чаше са ликом светитеља – заштитника дома (11%)¹¹, а у једном случају се среће и свећњак са његовим ликом. Четрнаест испитаника навело је да при одласку на славу носи кесе и другу амбалажу са ликом светитеља.

⁹ Икона је, према православном учењу, „свети лик, света слика у две димензије која представља Господа Исуса Христа и Пресвету Богородицу или свете“. Она није украс или фигуративно представљање, него визуелно саопштавање невидљиве божанске стварности, манифестоване у времену и простору. Према томе, свако поштовање указано икони припада насликаној личности, а не материјалу од којег је направљена (Брија 1977: 79).

¹⁰ Остали испитаници (9%) нису одговорили на ово питање.

¹¹ Мисли се на 11% од оних који користе овакве предмете.

Наведени одговори упућују на то да за испитанике који конзумирају наведену робу није у првом плану духовна функција иконографије. Упадљиво је такође да велика већина ових испитаника, са изузетком њих троје, припада групи традиционалних верника. Ово иде у прилог тези да ритуално-обредни аспект религиозности у Србији често има пре свега „формалистички“ карактер, заснован на схватању значаја „испуњавања обавеза“ (Николић 2010: 116).

Још један вид комерцијализације верских симбола видљив је и на примеру возила. Око 44% испитаника има у свом возилу неки од хришћанских симбола, док остали или не држе ове симболе у колима или немају возило. Религијски предмети у возилу најчешће су окачени о ретровизор. У 19% случајева то су крстић или иконица, у 6% наводе се бројанице, а у 4% – молитва за возаче и путнике. Један испитаник има „привезак, јер је то поклон“, а други „тепих, јер је већ био у ауто“. Испитаници често наводе да у возилу имају више религијских предмета. Најчешће су то крстић и иконица (9%), а у 3% случајева срећу се крстић и бројаница, бројаница и иконица, или пак сва три предмета заједно. Мотиви за држање верских симбола у возилу наликују онима који се наводе код ношења личних предмета. Испитаници који у возилу држе неко верско обележје чине то углавном ради „осећаја сигурности“ и „Божје заштите“. Један испитаник је одговорио: „волим и важно ми је имати верско обележје на мени битним местима (кућа, ауто...)“, а други: „из поштовања према својој породици, која је врло религиозна, и према духовности као важном аспекту човековог бића“. Занимљив је и овај одговор: „(у возилу држим) бројаницу са крстићем и иконицу, да би ме подсетило на молитву и лепо понашање у саобраћају“. Троје испитаника у свом возилу има предмете са верском симболиком, али их не истичу: „држим иконицу Свеца, али не на видљивом месту, већ у возачкој дозволи, из истих разлога због којих држим и икону у стану“.

Закључак

Иако анкетни узорак у квантитативном смислу није репрезентативан, сматрамо да је он довољно речит и да омогућава доношење одређених закључака у вези са темом рада. Нови облици материјалне културе, засновани на роби широке потрошње са православном иконографијом, који су се појавили 90-тих година двадесетог века, иако у мањем обиму, и данас су присутни. Карактер овог феномена пре је цикличан него пролазан. Када ће се јављати, како ће се и колико дуго манифестовати – то ће зависити од многих фактора.

Занимљиво би било упоредити резултате овог истраживања са сличним истраживањима међу припадницима других вероисповести у Србији и региону, али то остаје као тема за будући истраживачки рад.

Резултати анкете показују да је мотивација за коришћење личних предмета са религијском симболиком повезана у највећем броју случајева (61%) са потребама религијске праксе или идентификације. Предмети се користе као хришћанско обележје – за молитву, подсећање на хришћански начин живота, или као „жива

слика“ Христа или светитеља. Са друге стране, око трећине анкетираних (39%) не користи верска обележја потпуно у складу са хришћанском традицијом и учењима. У овој групи преовлађују емотивни или естетски разлози (10%), као и својеврсни фетишизам (12%).

Степен верског образовања и личног интересовања за религију код појединца тешко је проценити на основу религијских уверења или начина практиковања вере. Ипак, резултати анкете показују да се деконтекстуализација религијских симбола најчешће среће код неактивних верника. Такође, ова групација показује и највећи степен усвајања нових пракси које имају додирних тачака са религијом, али нису првенствено духовне природе, као што је употреба „славског асортимана“ и сл.

Обимније истраживање религиозности у Србији (Религиозност 2010) показало је „снажан конфесионални, проправославни консензус, декларисану религиозност и веру у Бога“, с једне стране, али са друге – и „идејни синкретизам, аморфност религиозне свести, селективност веровања у догматске поставке хришћанства и проблем адекватног практичног религиозног понашања, односно црквености и то у самој декларисаној верничкој популацији“ (Благојевић 2010: 45). У истом истраживању се закључује и то да „ниво религиозног образовања и ’отворености’ према другоме, као и активно учешће и ’чланство’ у религиозним заједницама немају тако изражен узлазни тренд. Очигледно је да одсуство религиозног образовања, и с њом повезане религиозне ’утемељености’, условљавају афирмацију приступа по којем се до дубљих религиозних ’спознаја’ долази углавном ’затварањем’ у своје и у себе“ (Николић 2010: 117).

У том контексту можемо закључити да један број испитаника који се декларишу као православни верници користи хришћанске симболе, вероватно најчешће и несвесно, у супротности са њиховим хришћанским значењем.

Овакво стање није карактеристично само за Србију, већ би се пре могла пронаћи паралела са високо секуларизованим европским земљама: „Незнање у вези са питањем чак и основног разумевања хришћанског учења постало је норма у савременој Европи“ (Бергер 2008: 100).

На глобалном плану се може приметити потреба за проналажењем алтернативе актуелним друштвено-политичким системима, која се испољава кроз интересовање за егзотичне културе, традиције и идејне и религијске системе. Ово интересовање некада заиста подразумева темељно упознавање са духовним вредностима, али се та потрага код већине завршава површинским усвајањем спољних обележја верника, као што су верски симболи и предмети.

Литература

- Бергер, Питер. 2008. *Десекуларизација света. Оживљавање религије и светска политика*. Београд: Mediteran Publishing.
- Благојевић, Гордана. 2011. „Икона као роба: једна илустрација православног идентитета у Србији данас“. *Антропологија, религије и алтернативне религије - култура идентитета*. Београд: Српски генеалогски центар. 221–237.
- Благојевић, Мирко. 2011. „Актуелна религиозност грађана Србије“. *Религиозност у Србији 2010: истраживања религиозности грађана Србије*. Београд: Фондација „Конрад Аденауер“. 43–72
- Брија, Јован. 1977. *Речник православне теологије*. (Превод са румунског еп. Митрофан (Кодић), *Dictionar de teologie ortodoxa*) Београд: Хиландарски фонд Богословског факултета СПЦ.
- Вукомановић, Милан. 2001. *Свето и мноштво: изазови религијског плурализма*. Београд: Чигоја штампа.
- Јовановић, Бојан, 2009. „Естетско пре-обликовање тела“. *Традиционална естетска култура. Тело и одевање 3*. Ниш: Центар за научна истраживања САНУ, Универзитет у Нишу. 27–40.
- Малешевић, Мирослава. 2011. *Има ли нација на планети Рибок? Огледи о политикама идентитета*. Београд: Српски генеалогски центар.
- Милин, Лазар. 2002. *Научно оправдање религије: Апологетика*, књ. 1, Шид: Графосрем.
- Николић, Марко и Јовић-Лазич, Ана. 2011. „Религиозна транзиција и/или транзиција ’религиозности’ у Србији“. *Религиозност у Србији 2010: истраживања религиозности грађана Србије*. Београд: Фондација „Конрад Аденауер“. 113–121.
- Павићевић, Александра. 2005. „Шта ради и где седи Бели анђео?“. *Гласник Етнографског института САНУ LIII*. Београд: САНУ. 187–194.
- Павловић, Александар. „Бројанице међу младима у Београду“. *Гласник Етнографског музеја*, књ. 76, Београд: Етнографски музеј. 87–104.
- Шућур, Драган. *Бањалучка епархија за време епископа др Василија (Костића): 1947–1961*. Бањалука: Светосавска омладинска заједница СПЦ Епархије бањалучке.
- Ryabykh, Philip and Ponkin, Igor. 2012. “The wearing of Christian baptismal crosses”. *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica*. Università degli studi di Milano. <http://riviste.unimi.it/index.php/statoechiese/article/view/2495>. DOI: 10.13130/1971-8543/2495
- Stefanović-Banović, Mileša. 2012. „Material Culture as a Source of Orthodox Christian Identity in Serbia at the End of 20th and the Beginning of 21st Century”. *Ethnologia Balkanica* 16, Munich: InASEA. 209–224.

Milesa Stefanović-Banović

The Usage of Objects with Christian Symbolic in Everyday Life in Serbia

Mass revitalization of religion in Serbia in 1990s brought a hyper-production of object with religious symbolic and iconography. Besides the traditional items, such as crosses, rosaries and icons, common objects with Christian iconography also appeared: lighters, napkins, table cloths, fridge magnets, glasses, bottles, clothes etc.

Key words:
religious items,
everyday life,
commercialization

Although, subjectively perceived, the initial euphoria of “the return to religion” weakened, some of its heritage has remained. The most notable examples are certainly in the domain of material culture.

The research included a survey examining the elements of such material culture present today. The usage and attitudes toward items with Christian symbolic in everyday life in Serbia are examined, as well as the motives of using these items – is their nature primary religious, aesthetical, magical or other.

⇐ Религија, религиозност и савремена култура ⇒

***Историјски и савремени облици
конфесионалних идентитетских пракси***

***Historical and Contemporary Forms of
Confessional Identity Praxes***

⇐ Религија, религиозност и савремена култура ⇒

Драгана Радојичић

Етнографски институт САНУ, Београд

dragana.radojicic@ei.sanu.ac.rs

Верски, друштвени и културни аспекти руских миграција у Боку Которску Руско гробље и духовно заједништво¹

Уз помоћ литературе, архивске грађе, рада на терену и медија разматран је период након Октобарске револуције до данас и емигранти – *елита царске Русије*, они који су заувек остали у Боки Которској. Духовни мир налазили су у српским православним црквама, у којима су ишли на богослужење; у њима су се венчавали, крстили, сахрањивали. Од почетка 21. века руски држављани у великом броју стижу у Црну Гору, а многи од њих ту формирају свој други или пак једини дом. Наглашава се улога *Друштва српско-руског пријатељства за Херцег Нови и Боку Которску*, које је у великој мери заслужно за обнављање духовног заједништва кроз примарни циљ које је оно себи поставило, а односио се на обнову и заштиту *Руског гробља* на Савини и изградњу цркве Св. Теодора Ушакова.

Увод

У раду се у ширем контексту посматра духовно заједништво становника Хецег Новог и Руса – емиграната након Октобарске револуције и нових миграната с почетка 21. века, овом приликом кроз само један сегмент – ревитализацију Руског гробља у Херцег Новом и подизање и духовно деловање цркве Св. Теодора Ушакова. Верски, друштвени, културни и религијски аспекти и духовно заједништво засновани су на чињеници да и једни и други (домицилно становништво и Руски држављани) већински припадају истој православној вери, поред снажних историјских и културних веза које броје векове.

Кључне речи:
миграције, Руско гробље, црква Св. Теодора Ушакова, духовно заједништво.

¹ Овај текст је резултат рада на пројекту 177028 који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Историјске чињенице, стање на терену, религијски контекст, питање идентитета, антропологија града – све то могу бити оквири унутар којих је могуће сместити податке релевантне за ову тему. Највећи изазов у истраживању ове теме, с обзиром на то да је досад остала необрађена, представља недостатак новије стручне литературе, пре свега имајући у виду контекст у коме се духовно заједништво посматра вишедимензонално. Од 2005. године, са експанзивним доласком руских држављања у Црну Гору, отпочела сам са бележењем појава на терену. Бројни информатори на терену пружили су ми у периоду од 2006. до 2009. године обиље информација, поред података који су ми били доступни из медија. Користила сам релевантну литературу и архивску грађу, међутим када је у питању наслов овога рада, много тога измиче у смислу коначног дефинисања духовног „утапања“ верника који припадају истој вери, али различитим народима и културама у глобалном свету, а унутар локалне градске средине.

Место општег интересовања и стручног разматрања многих дисциплина, сада већ традиционално и антропологије/етнологије, јесу град и култура града, о чему говори Срђан Радовић у монографији „Град као текст“. (Радовић 2013, 9) Тако и ову тему можемо ставити и у контекст урбаног, *ако је тачно да припадамо цивилизацији која је неповратно урбана*. (Исто)

Рад има за циљ и да укаже на духовно прожимање и разумевање унутар фино испредених историјских – глобалних нити, идентитета личних, колективних сећања и праксе.

Духовно заједништво кроз историјски контекст

Из *мора глобализма* допловио је и *руски талас* на обале Боке Которске други пут у последњих сто година.

Генеа руско-бокешких веза траје од школовања првих руских помораца у Перасту крајем 17. века, преко учешћа Бокеља у стварању руске морнарице током 18. века, као и кроз руску управу Боком почетком 19. века. (Ковачевић 1972, 137–155) У Боку Которску емигрирала је *елита царске Русије*. Били су то углавном официри високог ранга, затим професори, лекари, уметници, и њихове породице. Многи од њих остали су да ту живе и раде. Краљевина Срба, Хрвата и Словенаца примила је више од 20.000 хиљада избеглих Руса након Октобарске револуције, а прве избеглице била су тридесет три виша официра из штаба генерала Врангела. Највећи број њих искрцао се у луци Зеленика (Херцег Нови) и био је размештен углавном у околним насељима. У време њиховог досељавања још су се увек осећале последице рата, а тешка економска ситуација локалног становништва додатно је отежавала положај избеглих Руса. Војне и локалне власти координирано су водиле бригу о њиховом смештају и лечењу уз помоћ руског Црвеног крста. (Јовановић 1996, 141, 190–218, 282–285, 305–306)

Пристигли Руси основали су у новој средини бројна удружења која су се бавила образовањем, културном и уметничком делатношћу. Руски емигранти су на овим просторима остали запамћени по бројним културним дешавањима.

Музички су били веома образовани, те су приређивали концерте, класичне музике вечери оперских арија, подучавали су француски и руски језик, као и балет. У насељу Игало, које је тада бројало око три стотине становника, основали су Руско филателистичко друштво, које је издавало свој билтен „Росика“, који је дистрибуиран по целом свету. (Црнић- Пејовић 1985, 281–284)

Деценију након доласка, изван број Руса се у потрази за бољим условима живота одеселио у друге крајеве Краљевине Југославије.

У белешкама Тома К. Поповића највише података око живота руских избеглица у Херцег Новоме односи се на делатност цркве, односно руских црквених лица. Половином јула 1920. године, руски епископ одржао је у близини цркве Св. Ане парастос свим Русима који су као избеглице умрли у Херцег Новоме. Томо К. Поповић је запазио да је било присутно мало *домаћих људи*, вероватно јер нису били обавештени – сматрао је. Епископ је одржао говор о стању у Русији, упоредивши га са катастрофом на Косову: *Пошто жилави српски народ није сасвим подлегао него свејез, подмлађен и снажан опет се подигао тако ће и народ руски, нас неће бити, али Руса неће нестати они ће опет бити страх врагом нашим*. Истог месеца је у посети манастиру Савини, а затим и Котору, дошао епископ новгородски преосвећени Сергије, вративши се потом у Дубровник, где је био на лечењу. Током децембра 1920. године, у манастиру Савини одржана је и литургија на којој је служило шест руских свештеника, међу којима је био један архимандрит *под митром дакле митрофор*. Снажан утисак је оставио руски ђакон стар око шездесет година, басиста; *изваредно јак глас, па када чита читава црква одјекује* – бележио је Томо К. Поповић.² По завршетку литургије одржана су молепствија краљу Петру, регенту Александру и осталим члановима краљевске породице, а затим и парастос руском цару Николају Другом. На руском језику одржане су две проповеди. За све време службе одговарали су *нотално чисти Руси*. Десет дана након ове литургије, у великој сали хотела *Боке*, три руска свештеника служила су литургију којој су присуствовали и православни и католици, да би чули горепоменутог руског ђакона, *јер је то глас чудо једно неискazано*. На Андријин дан, у цркви на Топлој служили су руски свештеници уз три домаћа, а певали су Руси. Тог дана је најлепшу здравицу на пријему код команданта Киклића, по оцени Тома К. Поповића, одржао један руски генерал који је у цркви био у *свечаној униформи са свим орденима*. На Госпођиндан 1921. године, на Савини је служио архијерејску службу епископ кијевски Сергије, који је и раније долазио у овај манастир, а одговарао је руски хор. Будући да није имао своју одежду, епископ је носио одежду владике Саватија Љубибратића, који је крајем 17. века избегао из манастира Тврдоша у херцегновски крај. Највише помена има о полтавском архиепископу Теофану. Почетком новембра 1921. године, на молбу овдашње руске колоније, српски патријарх Димитрије дозволио је архиепископу Теофану да живи међу Русима у Херцег Новоме. Приликом доласка, на пристаништу су га

² Државни архив Црне Горе Цетиње, Архивско одјељење Херцег Нови (у даљем тексту АХ). Лични фонд Томо Поповић.

дочекали бројни Руси. У цркви св. Арханђела Михаила се помолио и благословио присутне, а затим отишао у манастир Савину, где је живео до одласка у Сремске Карловце, септембра 1922. године, да би се тамо настанио. Архиепископ Теофан је на Арханђелдан служио у граду са руским и српским свештенством, такође у одејаније Владике Љубибратића. Одржао је и проповед на руском језику. У истој цркви, архиепископ је са руским протом и ђаконом служио литургију на Ваведеније, одржавши и проповед. Црква је била пуна Руса. Он је служио у истој цркви и на рођендан краља Александра. (Црнић Пејовић 1984, 154–155) Црква је том приликом била пуна представника власти, ђака, наставника, и било је доста народа – наводи Томо К. Поповић у својим биљешкама. На Никољдан, поново у топаљској цркви служи архиепископ Теофан, а после литургије је одржао парастос руском цару и царској породици. На Бадње вече 1922. године, црква на Топлој била је пуна – нарочито Руса и војника, а служио је, као што је у то време било уобичајено, архиепископ Теофан. *Појали су као и обично Руси*. Три дана Ускрса те исте године, у истој цркви, служио је такође архиепископ Теофан, а на трећи дан је зађаконио једног руског пуковника. Забележено је да су на први дан Ускрса, након литургије, на честитања код познаника ишли Руси мушкарци, а сутрадан жене, јер је тако био обичај у Русији. По одласку, архиепископа Теофана заменио је архимандрит руски Теодосије, који је 24. октобра 1922. године служио у цркви на Топлој пригодном обележавања десетогодишњице од победе српске војске код Куманова. Када је те године на Госпођиндан владика Кирил произвео пароха из насеља Кути, Саву Накићеновића, у протопрезвитера, служила су два руска ђакона и певао је мешовити руски хор.³

У вези с претходно реченим треба навести да је *обичајни живот емиграната обично (...) сведен на основне елементе традиционалних поступака и ритуала и, углавном, представља мешавину старих навика и оних стечених и прихваћених у новој средини*. (Павићевић 2011, 144)

Као што се да видети на основу ових бележака, руски емигранти су у сваком погледу били ослоњени на Српску православну цркву у Боки Которској, а у локалне цркве су ишли на богослужење, и у њима су се венчавали и крстили. Тако је, једним поводом, управа Српске православне парохије Топла упутила парохији Крушевица молбу да руски избеглица Георгије Никитенко, који је од 1920. године био настањен у Топалској парохији, обави предбрачне испите у својој парохији, а не – како би по канонима Цркве требало – у Мокринама (Петивијевићи), одакле му је будућа супруга Мара, ћерка покојног Пера Петивијевића. Ова молба је упућена с разлогом, јер је Никитенко био инвалид, а село Мокрине је удаљено од Топле око два сата хода. Георгије Никитенко је био син генерала, рођен марта месеца 1893. године у Севастопољу.⁴

„Руским људима који су остали без домовине у братској земљи“

³ Државни архив Црне Горе Цетиње (АХ). Лични фонд Томо Поповић.

⁴ Државни архив Црне Горе, Архивско одјељење Херцег Нови (АХ), Црквени архив Топла, бр. 92, 1934. година.

Овај епитаф је сачуван на једном обелиску из 1931. године, а налази се на руском / војном, руско-српском гробљу на Савини у Херцег Новом. Овде говоримо о једној градској локацији као месту сећања, *заједничком месту историјске свести које обухвата симболички простор који се налази између историјског догађаја и савременог сећања, између историје и њене употребе... а веза између прошлости и данашњице најснажнија је када је место сећања историјска локација са материјаним остацима из прошлости; ипак место сећања увек представља тек репрезентацију, одређену представу о прошлости.* (Радовић 2013, 31)

Руске избеглице које су умирале одмах по доласку у Боку Которску, 1921/22. године и касније, сахрањиване су на једном делу тзв. војног гробља у Херцег Новом, на Савини. Локални назив *војно гробље* је простор који данас захвата северозападни део Градског гробља, које се налази у близини цркве Св. Ане и где су сахрањивани умрли војници из болнице у Мељинама, посебно у току Првог светског рата.

Гробље се некада још називало и *генералско, руско-српско гробље*, а најчешће само *војно*, јер је велики број војних лица сахрањен на њему: 9 генерала, 7 пуковника, 1 попуковник, 3 капетана и 1 поручник, а међу генералима је био један лекар, укључујући и генерала Рачинског Василија, убијеног 1942. године у селу Репаји. (Дабовић 1999, 287–289)

Већина умрлих Руса није имала материјалне могућности да подиже трајне споменике, већ су гробно место обележавали дрвеним крстом, који би временом иструлио, а како многи нису остављали за собом ни потомство, то би им се изгубила и локација гроба. Архитекта Борис Дабовић је у мају 1992. године обавио снимање Руског гробља и констатовао да су сачувана само педест и два гробна места, од којих десет није имало писано обележје. Том приликом је објавио и натписе на споменицима сахрањених руских избеглица, са именима и презименима и њиховим занимањима. То су били гробови девет генерала, седам пуковника, једног потпуковника, три капетана, једног поручника, три државна саветника, три инжењера, два лекара, и једног барона. Зуб времена и неодговорност локалних власти, те тзв. дивља градња, уз самовољу појединаца и њихову жељу за брзом зарадом, представљају узрок нестанка многих гробова. Међу сачуваним гробовима је обелиск из 1931. године, поменут раније у тексту, са епитафом који гласи: *Руским људима који су остали без домовине у братској земљи.* (Дабовић 1999, 285–287)

Споменици су одувек били начин уобличавања сећања, маркери времена, сепаратори простора, одблесци политичких идеја, учитељи морала и највиших врлина епоха, инструменталне уметничке форме којима је требало зауставити одређени тренутак историје и победити пролазност. (Павићевић 2011, 181)

Актуелизација питања руских емиграната на крају 20. и почетком 21. века

Историјско питање руских емиграната актуелизовано је кроз рад и залагање Друштва српско-руског пријатељства за Боку Которску и Дубровник, основаног 199/91. године, да би 2003. године било пререгистровано у Друштво српско-руског пријатељства за Херцег Нови и Боку Которску. Програм Друштва подразумева јачање културних и историјских веза са Русијом. Примарни циљ Друштва је заштита Руског гробља на Савини – Херцег Нови, које је основано 1919/1920. године. Гробље је било девестирано, а гробнице продаване, посебно 90-тих година 20. века. Ово Друштво успева да заштити део гробља, на коме је данас подигнута црква посвећена Св. Теодору (Фјодору) Ушакову. Теодор Ушаков био је адмирал Руске флоте, који је учествовао у великим биткама на Средоземном мору и Јадрану, не изгубивши ниједну битку против Турака. Живио је монашким животом, а канонизован је 2000. године. (Радојичић 2009, 135–146).



Улаз у цркву светог Теодора Ушакова

Почетком 21. века отпочињу *нове руске миграције* ка Боки Которској, које су интензивирани током 2006. и 2007. године, а током 2008–2013. године њихов је обим умањен. *Анатомију дешавања* у последњих неколико година посматрала сам у више наврата, кроз призму економских, верских, друштвених и културних дешавања. *Питање миграција првенствено је повезано са питањем историјских и политичко-економских процеса, а затим, мада не од мање важности, и са проблемима идентитета, идентитетских процеса и стратегија.* (Павићевић 2011, 132)

У првим годинама 21. века *руски талас* је стигао у виду пролазног туристичког задржавања, да би многи од придошлих Руса већ тада у Боку Которску и на Црногорско приморје пристизали са већ познатим, значајним информацијама о свим питањима везаним за куповину некретнина, од правно-

административних до друштвено-економских.

Све је више примера који указују на то да је досад познати систем различитих култура / културних разлика неодржив у познатим формама; управо због огромног учешћа масовних медија и култура – без граница, сви облици нових миграција имају интензитет елементарне непогоде, мењајући слику света и културних образаца.

Готово деценију након интензивне куповине некретнина, посебно на Црногорском приморју, од стране руских држављана, свеопшта медијска позорност је усмерена, поред осталог, и на адаптивне и асимилационе процесе, духовно заједништво, добре дипломатске односе итд., а не јењава ни број информација када су у питању медији у Црној Гори, који на ударним местима и у ударним терминима свакодневно на руском језику нуде све што се може пласирати. Дневне новине у Црној Гори – „Побједа“, „Дан“ и „Vijesti“, ТВ и радио станице континуирано извештавају о свим активностима које су везане за долазак и боравак Руса, што је пропраћено десетинама објављених текстова током више последњих година. Такође, од 1. августа 2011. године са емитовањем је отпочео и Руски радио у Црној Гори, под следећим слоганом: *све ће бити добро*. Фреквенције су доступне у седам градова Црне Горе. Поред осталих информација, редовно се емитује и „Музика за душу“.

Новине које се штампају на руском језику излазе претежно у Будви, а редакцију чине искључиво Руси. „Руска газета“ излази сваке суботе, почев од 1. маја 2007. године. „Руски журнал Јадран“ бави се темама из историје Црне Горе, туристичким занимљивостима, прати актуелна културна и политичка збивања.⁵ На руском језику излази и „Правни вјесник“, који се бави правном проблематиком и објављује све потребне информације, законске прописе који су од значаја за руске држављане. Новина „Руски курир“ може се од 2010. године купити и у Црној Гори, а намењена је Централној Европи и пружа разноврсне информације за европске центре, као што су Беч и Будимпешта. „Руски вјесник“ је новина о Црној Гори, која на руском језику излази у Бару, а редово обавештава о свим друштвеним и културним дешавањима. Најутицајнији црногорски медији објавили су у марту 2008. године почетак излагања у Црној Гори једне од најутицајнијих руских новина – „Комсомолска правда“. Специјализовани илустровани часопис „Навигатор Монтенегро“ има рубрике посвећене наутичком туризму и риболову, поред редовног извештавања о локалним посленицима из света културе и о гостовањима истакнутих руских уметника. (Радојичић 2009, 135–146)

Миграторна кретања на регионалном, али и на глобалном нивоу могу индиректно произвести културне трансформације у националној култури и довести до прекомпозиције домаћих и страних елемената у постојећем културном идентитету Црне Горе. Такође, на преобликовање „садржаја“

⁵ Ова новина и часопис излазе у Будви, где се налазе њихове редакције. Први пут су се појавиле 2007. године и штампају се у тиражу од 2.000, односно од 3.000 до 5.000 примерака, а „Руска газета“ се дистрибуира и у Русији.

културног идентитета могу утицати и унутрашњи, односно спољашњи популациони трендови. (Вујачић 2013, 135)

За оживљавање духовног заједништва пресудну улогу одиграло је *Друштво српско-руског пријатељства за Херцег Нови и Боку Которску*, које је уложило велике напоре и огроман труд обрађујући се челним људима Русије ради ревитализације *Руског гробља* у Херцег Новом.⁶ Труд је уродио плодом и Руска дума је 2006. године стала иза обнове гробља. Тада је отпочето са обнављањем гробља и градњом цркве, уз освештавање од стране митрополита црногорско-приморског Господина Амфилохија. Током радова, гробље су обишле високе руске делегације, на челу са госпођом Љубов Константиновом Силском, а у њиховом саставу су били и Јаков Федорович Герасимов (амбасадор Русије у Црној Гори), као и посланици Думе – Александар Сарич, Андрија Жуков, Виктор Заваразин, и други. Радове на гробљу надгледао је господин Александар Бељаков, сликар, иначе извршни директор Словенске алијансе, са седиштем у Херцег Новом. Предвиђено је било да познати руски иконописац Сергеј Присекин ослика цркву. До сада је цркви Св. Теодора Ушакова поклоњено више икона, и то од стране Руске патријаршије, Руског парламента и других, а црква је завршена и освештана 2009. године.⁷



Руско гробље 2006. године



Руско гробље данас

За отачаство и вјеру, за царство небеско – наслов је текста објављеног у Новским новинама 2009. године, поводом 14. октобра, славе цркве Светог Фјодора Ушакова, која се налази на Руском гробљу у Херцег Новоме. Том приликом је амбасадор Руске Федерације у Црној Гори Јаков Герасимов изразио задовољство

⁶ Медији су у више наврата објављивали вести о Руском гробљу: С. Паповић, *Елита царске Русије*, „Политика“, октобар 2003; V. Ignjatović, *Parastos posle 90 godina*, „Svedok“, 16. januara, Beograd, 2007; „Дан“, Подгорица, 30. април, 2007; В. Стрига и Л. Злотникова, *Откривање споменика Русима у Црној Гори, Херцег Нови*, „Руски Јадран“, предброј, Будва, мај 2007. године.

⁷ Госпођа Гордана Стијепчић Булатовић, председница *Друштва српско-руског пријатељства*, дала је наведене податке током разговора и у писаној форми, у периоду август–септембар 2007. године, у Херцег Новом. На пруженим информацијама јој се најискреније захваљујемо. Господин Александар Бељаков, извршни директор Словенске алијансе у Херцег Новом, приликом разговора је такође дао значајне податке у вези са изградњом цркве и обнове Руског гробља, у септембру месецу 2007. године, у Херцег Новом.

због изграђене цркве и обновљеног гробља поред ње, као и због доласка великог броја грађана Херцег Новог и руских привредника који живе у Боки Которској на литургију. Реконструкцију девастираног Руског гробља и изградњу цркве Св. Теодора Ушакова финасирала је Руска дума. Ово је прва градска руска црква подигнута у Црној Гори, а дата је на управљање Српској православној цркви, док је црква посвећена царској породици Романових подигнута 2006. године, у манастиру Успења Пресвете Богородице, у селу Рустово у Паштровској гори.

У Херцег Новом је 4. новембра 2010. године, на Руском гробљу на Савини одржан парастос руским избеглицама које су ту сахрањене. Парастосу је присуствовала висока делегација Руске думе, коју је предводила Љубов Силска, а присутни су били руски амбасадор у Србији, отправник послова Руске федерације у Црној Гори, В. Алексијевич из Удружења ветерана, представници локалне управе и *Друштва српско-руског пријатељства за Херцег Нови и Боку Которску*. Парастос је обавило његово преосвештенство митрополит Амфилохије са свештенством, међу којима је био и изасланик руског патријарха Алексеја II. У пригодној беседи, митрополит Амфилохије је у кратким цртама описао животни пут Св. Теодора Ушакова. Речено је да је Ушаков као поморски генерал царске Русије, у време Св. Петра Цетињског, боравио у Црној Гори и учествовао у биткама против Наполеона Бонапарте, бранећи Боку Которску од Француза. Митрополит Амфилохије је изразио задовољство што је црква на Руском гробљу посвећена управо овом свецу, који је *био ратник за правду Божију и људско достојанство*. Гости из Русије обишли су 108 обновљених хумки у којима су сахрањени руски емигранти, и на сваки гроб постављен је каранфил. Љубов Силска поклонила је икону Казанске Богородице овој цркви и изразила је захвалност свим грађанима који су помогли да се обнови овај меморијални комплекс. Овом пригодом, представници Руске думе, уз благослов патријарха московског и све Русије Алексеја II, уручили су одликовање Руске православне цркве председници *Друштва српско-руског пријатељства Херцег Нови и Боку Которску*, госпођи Гордани Булатовић. Грамата јој је додељена у знак захвалности за напоре које је уложила да би се сачувало и обновило Руско гробље у Херцег Новом, а награда је додељена и председнику општине Херцег Нови.



Почетак богослужења у цркви светог Теодора Ушакова

Свечаност под називом „Руска награда“ организована је први пут 2012. године, а намера московских организатора је да она постане традиционална. Том приликом је председнику општине Херцег Нови, господину Дејану Мандићу, на Канли кули, на прослави обележавања 300 година дипломатских односа Русије и Црне Горе, додељена награда за допринос унапређењу односа двеју држава.⁸

Данас Руско гробље можемо сматрати и меморијалним комплексом. Оно у свом саставу има келију и канцеларије, а пет звона изливених у Русији налази се на специјално урађеним постолјима, што све указује на то да се овај локалитет уклапа у истраживање града као својеврсног текста.



Више информатора ми је потврдило оно у шта сам се и лично била у прилици уверити, а односи се на велику присутност домаћег становништва богослужењима која се редовно обављају у цркви Св. Теодора Ушакова на Савини, где се, на пример, на Бадњи дан налажу бадњаци, што се и јавно оглашава, а исто се понавља и о свим великим црквеним празницима током године. Такође, оджавају се и опела и помени за православце који се сахрањују на Градском гробљу, које је истом простору где се налази и Руско гробље. Руски држављани редовно присуствују богослужењима у спским православним храмовима широм Црне Горе, а све чешће се обављају обреди њихових венчања и крштења. Неколико година уназад, свештеник Руске православне цркве био је на

служби у цркви Ваведeње Богородице на жањичком острву. Православни Руси, како ми је надахнуто говорио поп Раде Бубања у цркви Св. Спаса на Топлој, овде *осећају духовну слободу*.

Можда би Ивана Жигон, која је пре много година довела у Херцег Нови групу руских бизнисмена да виде девастиране гробове својих очева, дедова, родбине, могла тумачити лик у некој позоришној драми која би оживела трагичне руске приче, попут оне о генералу Василију Рачинском и његовој ћерки Анастасији, које су комунисти убили 1942. године у селу Репаје, како је већ раније у тексту наведено.

Локалитет или комплекс на коме се налазе Руско гробље и црква Св. Теодора Ушакова има, поред оне духовне, и социјалну карактеристику града и представља културну концептуализацију простора, те је могућа етнолошка/антрополошка

⁸ „Руска награда“, пројекат у области дипломатије Русије и Црне Горе, треба да постане традиционална годишња церемонија на територији Црне Горе, која ће укључити штампане и друге медије у Црној Гори и Русији. Централни део свечаности биће додела награда истакнутим уметницима, бизнисменима и представницима црква Русије и Црне Горе.

анализа узајамног односа симболички обележеног простора и идентитета. (Радовић 2013, 13)

Данас је уобичајена слика многих градских средина, поготово на Црногорском приморју, где се руски држављани могу срести током целе године, да Руса има на свим јавним местима: у супермаркетима, продавницама, апотекама, на јавним манифестацијама, на богослужењима, крштењима, свадбама, културним дешавањима, на плажи, у кафани, у банци. Општи утисак који се стиче на основу рада на терену и из медија јесте тај да су се придошли Руси адаптирали у новој средини, да им одговара храна, гостољубивост домаћина, да се осећају слободно, спокојно – *као код куће*. Да ли је реч о доласку ради одмора, посла, повременим или сталног боравка – тек, руско присуство оставља трага на свим пољима економског, друштвеног, културног и верског живота, а може се констатовати једна важна чињеница – да су једни другима пружили нове садржаје. (Радојичић 2009, 135–146)

Закључак

На херцеговској ривијери се у последњих стотину година у два наврата настајују Руси. Први велики *руски талас* стигао је, као што се из текста види, након Октобарске револуције, и има други контекст у односу на овај интензивни, који је од 2005. и 2006. године, са мањим застојима до данас, излило *море глобализације*.

Иако се наменски не граде са циљем меморијализације, градови имају капацитет да отелотворе, материјализују и репрезентују колективно памћење и да га сублимирају у простору и времену, што се види на примеру руског гробља у Херцег Новом. (Радовић 2013, 11) Руско гробље – његова физичка и духовна ревитализација – чини заједничко место историјске свести, духовно састајалиште, колективно сећање, чинећи *простор који се налази између историјског догађаја и савременог сећања, између историје и њене употребе*. (Радовић 2013, 1)

Црну Гору очекују комплексне промене у наредним годинама, а миграциони процеси остављају свој печат управо тако да у *приморском дијелу, гдје су се формирале нове социјалне/националне заједнице, састављене од већег броја странаца претежно Руса...* ови процеси *отварају нове дилеме, али и нове перспективе*. (Вујачић 2013, 145)

Временска дистанца која је мала представља ограничавајући фактор и онемогућава доношење поузданих закључака о актуелној ситуацији на терену, јер је миграциони процес у току, а свакодневно праћење ситуације на терену тек ће омогућити нове увиде, поготово када се говори о духовности, религији и свим верским садржајима у једној средини у којој *руски талас* има ноту духовног даривања.

Литература

- Вујачић, Лидија. 2013. „Однос националног, регионалног и глобалног – Црна Гора у 21. вијеку.“ *Гласник Етнографског института САНУ* LXI (1): 133–147.
- Дабовић, Борис. 1999. „Руско гробље у Херцег Новом.“ *Бока 21–22, Зборник радова из науке, културе и умјетности*: 285–289.
- Државни архив Црне Горе Цетиње Архивско одјељење Херцег Нови (у даљем тексту АХ). Лични фонд Томо Поповић.
- Злоковић, Максим. 1972. „Херцег Нови од пада Млетачке републике до Бечког конгреса (1797–1815).“ *Бока 4, Зборник радова из науке, културе и умјетности*: 33–58.
- Јовановић, Мирослав. 1996. *Досељавање руских избеглица у Краљевину Срба, Хрвата и Словенаца 1919–1924*. Београд: Стубови културе.
- Ковачевић, Predrag. 1972. „Учеšће Bokelja u razvoju ruske mornarice.“ *У 12 вјекова Bokeljske mornarice, urednik Danilo Kalezić*, 137 – 155. Београд: Monos.
- Павићевић, Александра. 2011. *Време (без) смрти, Представе о смрти у Србији 19–21. века (Посебна издања књ.73)*. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Radović, Srđan. 2013. *Grad kao tekst*. Београд: Библиотека XX век.
- Радојичић, Драгана. 2009. „Руске миграције у Црној Гори – почетак 21. века.“ *У Европејскаја интеграција и културно многообразије, кн. 1 „Идентичностј и миграција“*, уредница Марина Мартинова, 135 – 146. Москва: РАН.
- Радојичић, Драгана. 2008. „Руси у Боки Которској – миграције без граница.“ *У Слике културе некад и сад (Зборник ЕИ САНУ 24)*, уредница Драгана Радојичић, 111 – 123. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Црнић Пејовић, Марија. 1984. „Херцег Нови послје 1. свјетског рата по записима Тома К. Поповића.“ *Зборник Бока 15–16*: 154–155.
- Црнић Пејовић, Марија. 1985. „Педесет пет година од објављивања листа „Россика“ у Игалу.“ *Библиографски вјесник 2*.

Штампани и електронски медији:

- Вечерње Новости, 15. јануар 2007. Прелевић, Ч. *Баћушке само кешом*, Београд.
- Вечерње Новости. 18. фебруар 2007. Греговић, С. Руско насеље на полуострву Луштица добија урбани оквир, Београд.
- Вијести, ТВ програм, емитован 20, 22, и 26. априла 2008.
- Гра Мар некретнине бр. 5, јун–јул 2007. „Простор“, *архитектура, грађевинарство, ентеријер, дизајн, идеје, личност*, Подгорица, 86–88.
- Дан, 30. април, 1. и 2. мај 2007, *И Путин под Орјеном*, Подгорица.
- Економска политика, 2007. Ристић, Л. *Врео и камењар*, Београд.
- Комсомолској правди бр. 7, 6–12. јуни 2008, 11.
- Побједа, 19. аугуст 2007, Бојанић, М. *Кремљ и крем на Луштици*, Подгорица, с. 9.

Политика, октобар 2003. Паповић, С. *Елита царске Русије*, Београд.
Сведок, 16. јануар 2007. Игњатовић, В. *Парастос после 90 година*, Београд.
Herceg Novi: Ruski Jadran, pred broj. Мај 2007. Zlotnikov, L. *Otkrivanje spomenika
Rusima u Crnoj Gori*, Budva, 4–5.
Црна Гора данас бр. 3–4. март/април 2011, Подгорица, 46–47, 34–37.
Веб презентација: www.ruskanagrada.me

Dragana Radojičić

Confesional, Social and Cultural Aspects of Russian Migrations in Boka Kotorska. The Russian Cemetery and the Spiritual Union

This study chronologically covers the revitalization of the *Russian cemetery* in Herceg Novi and the construction and spiritual influence of the Church of St. Theodore Ushakov, the first Russian church built in Montenegro in 2007. From the historical point of view the period described is the one that starts after the October Revolution when a lot of emigrants came and permanently stayed in Boka Kotorska. These were the members of the *Elite of the imperial Russia*: high-rank officers, professors, doctors, artists and their families. Russian emigrants relied on the Serbian Orthodox Church in Boka Kotorska. They went to the local churches to attend the liturgy, to get married, christened or be buried.

Key words:
migrations, the Russian cemetery, the Church of St. Theodore Ushakov, spiritual and cultural connection.

Since the beginning of the 21st century many Russians have come to Montenegro to form another or the only home. In the coastal towns they can be seen throughout the whole year, in every public place such as supermarkets, shops, pharmacies, at public events as well as liturgies, christenings, weddings and cultural events. The general impression based on the field work and media reports is that the Russian newcomers have adapted to the new environment and that they feel free and peaceful- *just like at home*.

The Society of Serbo-Russian Friendship for Herceg Novi and Boka Kotorska contributed immensely to the renewal of the spiritual unity. This has been accomplished through reaching the primary goal of this Society, which was to restore and protect *the Russian cemetery* on Savina in Herceg Novi. This location has become, especially after the construction of the Church of St. Theodore Ushakov, an active center of spiritual unity between Russians and people from Herceg Novi and nearby places. This everyday-spiritual unity is evident in all the religious rituals taking place.

⇐ Религија, религиозност и савремена култура ⇒

István Povedák

Research Group for the Study of Religious Culture
Hungarian Academy of Sciences/University of Szeged
povedakistvan@gmail.com

Invisible Borders Christian–Neopagan Syncretism in Hungary¹

Religious freedom and religious pluralism in the postsocialist region led not only to the emerging of religious denominations by number but to the decomposition of vernacular religiosity. This transformation manifested in a religious syncretism mingling Christian teachings and symbolism with the emerging new ideologies. This paper aims to analyse Christian-Neopagan syncretism, the most articular segment of the process which often results religious conflicts in Hungary.

It is a well-known fact that no religion exists exclusively in its written, essential state; the cultural circumstances of the time, the historical and political characteristics of the given region and nation, as well as the individual demands of the believers are reflected in their everyday culture. This mechanism assumes the existence of a syncretic vernacular religion in all periods where, in addition to the predominant religious canon, elements foreign to it and often incompatible at the ideological level blend together, in most cases without individuals being aware of it. In our Central-Eastern European region pre-Christian elements could be found in the vernacular religion of earlier periods, and in the same way trends reflecting eastern philosophies or even wishing to revive elements of ancient shamanism have entered contemporary vernacular religion.

Keywords:
vernacular religiosity,
neopaganism, religious
syncretism, vernacular
Christianity

The present study aims to show through a few case studies various syncretic manifestations of Christianity and the neo-pagan orientation. However, due among others, to limitations of space this study cannot attempt to present the full picture because to show the intertwining of the neo-pagan orientation in the various

¹ This study was carried out with the support of OTKA grant no. NK 81502 and the HAS-SZTE Research Group on Religious Culture.

dimensions of contemporary Hungarian culture would be an undertaking exceeding our possibilities. In our region to a considerable degree the neo-pagan orientation did not appear principally as part of the process of religious revival but is linked more to the post-socialist reconstruction of national identity and national culture, in practice representing its religious dimension,² and simultaneously combining almost all the dimensions of the broader reconstruction process. Although these dimensions³ can be distinguished from each other, there is no sharp borderline between them and varying degrees of fluidity can be observed.

As a consequence the study focuses mainly on the receiving aspect of syncretism that realises the merger of Christian teachings into the practically constructed, invented religious traditions that have appeared⁴; it analyses the related symbolic representation, rites and attitudes. A number of case studies are presented in an attempt to throw light on the phenomenon.

The trends of syncretism

Similarly to the neo-pagan orientation, its syncretism with Christianity is also an extremely complex phenomenon. Basically, a distinction must be made between its two variants: 1) the presence of Christian-neo-pagan syncretism in the vernacular religion of Christian believers, and 2) the trend within the neo-pagan orientation that make use of Christian symbols and teachings and inserts them into its own theory. At the same time it must be stressed that in the first case the process of mingling does not so much blend neo-pagan elements⁵ in the stricter sense with Christianity but much rather involves a reinterpretation of certain chapters in Hungarian history, including the connection of the Hungarian people with Christianity, throwing a new light on the date and manner of the Hungarians' conversion, reinterpreting the role of certain actors, giving rise also to a belief in the chosenness of the Hungarians and their prophetic awareness. The complex ideology of the trend and in cases its system of teachings constitutes a fundamental reinterpretation of Christian tradition and places Christian history on new foundations with an ethnic-specific focus through a strong process of re-mythologisation.⁶

² Naturally, this statement cannot be applied in general to all phenomena associated with the neopagan orientation.

³ Simply listing them is problematic. There are political and religious dimensions, the artistic dimension of reinterpretation of cultural tradition; its moral theses and philosophical dimension have been formulated, as well as the legal dimension, and the extremely rich mythological dimension. It has a very lively emotional dimension capable of evoking extreme sentiments, and a social dimension with various association and organisational forms. Merely to present the ritual dimension associated with the phenomenon would exceed the limits of the present study.

⁴ Hobsbawm (1985)

⁵ E.g. phenomena related to the revival of the shamanic tradition.

⁶ See, among others, the works of Badiny Jós (2002, 2003, 2005) or Szántai (2006, 2009), that write about Jesus's Hungarian origin, or give a mythical reinterpretation of Hungarian history. One of their common features is the prophetic role of the Hungarian nation. It is practically impossible to list all the writings on the topic.

Syncretism in the vernacular religion of Christian believers

In its functioning it differs from vernacular religion of earlier periods mainly in that it melds – unconsciously – theories and practices foreign to Christianity while at the same time it does not question Christian teachings. In this case the mingling can be observed in both ideology and symbolical forms and remains strictly on the surface, at the level of experienced religion, while it does not influence official church⁷ teachings, indeed a sharp dissociation originating from the highest level of the clergy can be seen. This dissociation reached its peak in a circular letter titled *In harmony with the living faith of the Church* issued by the Hungarian Catholic Episcopal Conference on 19th September 2009.⁸ In this letter the episcopal body places the so-called *ancient Hungarian syncretism* in the context of the post-socialist Hungarian identity policy and religious awakening, as an *undesirable offshoot of the awakening of national consciousness*; the body identified the danger of this as being precisely its melding character: “This phenomenon is very dangerous also because it uses what appears to be a Christian religious language and can easily mislead even the practising believer. Among these are the unscientific claims about Jesus and the Virgin Mary. For example, the ‘Jesus was a Parthian prince’ theory, or the revival of the seers, shamans and other elements of the pre-Christian Hungarian belief system. At times it even draws on the noblest traditionalising movements to popularise paganism.” The circular letter itself reflects the spirit described in the Second Special Assembly of the Synod of Bishops for Europe that, in contrast with the slogan *aggiornamento*, placed the emphasis on caution regarding contemporary fashionable cultural trends.

In connection with this, in addition to writings in various periodicals, radio and television broadcasts, members of the Christian intelligentsia began to publish works on the neo-pagan orientation, intended as “enlightenment” and conscious dissociation from it.⁹ All these – especially the circular letter – evoked a lively response not only in religious public discourse. The letter may have found the majority of Catholic believers unprepared, in the absence of any prior information, while others were aware that they were not personally involved, but a minority felt that their identity had been violated and were prepared to accept confrontation in expressing their dislike. This was expressed most clearly in an open letter written by the well-known cardiac surgeon, Lajos Papp that attracted a multitude of comments which collectively reflected the nature of the process also appearing in a religious guise. That the phenomenon is basically linked to the reconstruction of the national identity can be seen in the fact that the comments mainly felt the contents of the circular letter to be offensive not for religious reasons but for their national identity. In addition, they gave a sense of the widening gap between the vernacular religion of the subculture concerned and

⁷ Most of the cases affect Roman Catholicism, as the church with the greatest support historically among Hungarians and the longest past.

⁸ The circular letter did not arise in a vacuum but drew on a number of earlier episcopal communications at diocesan level.

⁹ Among others, Gál (2010), Molnár (2000), Kertész-Bakos (2012).

the official, institutionalised image of the church that essentially lies in differences between the expectations towards the church as an institution and its real functioning on the part of adherents of the subculture, the religious demands and on the other hand the offer of the Roman Catholic Church:

“I know many big families who are regular churchgoers and at the same time also attend the events you condemn. ... I am afraid that if you oblige the churchgoing “Hungarianisers” to make a choice, many of them will choose the positive experience over the place that they find attractive but that does not bring them spiritual peace.”¹⁰

The timeliness of the first trend in syncretism is confirmed by the presence of Christian symbols and believers at events, in cases in sacral spaces originating in contemporary culture that are basically associated not with their own religion but with the trend that the circular letter called *ancient Hungarian syncretism*. Examples of this are provided by the participants in the Light Chain ceremonies held on 21st December and at the Blessed Lady Celebration at Böszörpuszta and later at Apajpuszta, or visitors to the Attila Hill in Tápiószentmárton said to be the base of Attila the Hun and to have miraculous energy, or to the Carpathian Homeland Church in Verőce. Although the motivation for visiting these places and events is not principally religious,¹¹ nevertheless in the rites and places with a sacral content they basically become participants in a religious space and action.



Virgin Mary at the esoteric Attila-Hill at Tápiószentmárton
(Photo by István Povedák, 2010)

The syncretic character of these rites, and thus the fact that they can be incorporated without difficulty into vernacular Christianity is demonstrated, among others, by the Carpathian Homeland Church in Vienna. The Catholic, Calvinist and Lutheran bishops did not attend the consecration of the site that had been planned as an ecumenical ceremony, citing the symbolism of the place as the reason for their absence. Despite this, when we visited the place we met a group from a big town belonging to the Federation of Christian Intellectuals (KÉSZ) who felt that,

¹⁰ Extract from an *open letter from Lajos Papp* http://jezusafeny.hu/component/option,com_fireboard/Itemid,58/func,view/catid,29/id,2711/ Last accesses on: 19.01.2014.

¹¹ In the case of Attila Hill the motivation is to express national cohesion or the hope of recovery.

as *Christians and Hungarians* it was important to visit the site. The many rosaries, crosses, leaflets of the Catholic Mary Radio, the portrayal of Babba Mary¹² on the ceiling and the entries in the guestbook all confirm the appearance that in vernacular religion all this is regarded as acceptable in spite of the official church position: *“This is the Holy Church of the Carpathian Hungarian Homeland, even if it was not consecrated by the official Church, the Prayer of the Hungarian People and their song consecrated it in their place, because the radiation of the heart and soul and the Hungarian spirit has the power of consecration and blessing. May the love of God who created the Hungarians – Our Blessed Mother – and our Lord Jesus preserve the Church and our Holy Homeland!”*¹³

This same syncretic trend can be found in Tápíószentmárton, one of the most popular centres of *esoteric health tourism* in Hungary. The message¹⁴ of Attila Hill in Tápíószentmárton that the place has healing energy with a beneficial effect on various disorders such as locomotors complaints and cancers seems to be so closely associated with the esoteric that we have not found any official statement on the matter by any of the Christian churches. Despite this, in the park dotted with “national” symbols (Szekler gate, carved grave posts, statue of Attila) in spring 2001 someone placed a statue of the Virgin Mary, together with a bunch of flowers and an “urn”, in gratitude for recovery. Since then many calendars portraying the saints and images of saints have been placed in the transparent cover of the urn, clearly indicating that the people who place them there must be Catholics.

Christian elements in a foreign context

When analysing the relationship of the contemporary pagan orientation to Christianity a number of problems may arise, the most important of which is the complexity of the trend. Among the communities classified in this category we find on the one hand neo-pagan groups in the true sense of the word that wish to revive pre-Christian tradition, as well as syncretic groupings drawing on several religious canons that meld, to various degrees, the tradition of Christianity mainly with a few elements and symbols taken from eastern religions.¹⁵ Accordingly, there are groups that do not regard themselves as either neo-pagan or Christian, and others that reject the accusation of neo-paganism. In the same way their attitudes regarding Christianity also vary, ranging from consciously anti-Christian rejecting above all the Roman Catholic Church as an institution, to trends that call themselves Christian and select among the Christian teachings and concepts. Others are striving to revive the

¹² Babba Mary is the name used for the Virgin Mary among the Csángó Hungarians. The Csángós are the easternmost Hungarian ethnic group living in the territory of today’s Romania and Moldova.

¹³ Cited from the Carpathian Homeland Church’s guestbook opened on 4th August 2010.

¹⁴ For further details, see Povedák (2012, 2014)

¹⁵ In many cases this complexity is constructed according to the organisational principles of bricolage religion, that is, it may assume different forms from one individual to another, depending on the demands of the given person or small community. On the subject of the concept, see Swatos (1998).

shamanic, seer tradition, or follow teachings mixed with esoteric spiritism and draw only superficially on Christianity.



Jesus the “Panther Rabbi” tattoo. The runic script is from the book “King Jesus the Parthian prince” by Ferenc Badiny-Jós, one of the most popular Hungarian ‘alternative historian’ (Photo by István Povedák, 2010)

A good example of the ambivalent attitude to Christianity on the part of groups defining themselves as Christian is provided by the so-called *Scythian-Hungarian Christian* subculture that refers to the historical Christian churches as *Judeo-Christian*,¹⁶ while defining itself, as the real continuation of the legacy of Jesus – reflecting Ferenc Badiny Jós’s theory that Jesus was of Parthian origin (*Badiny Jós*, 2002, 2003, 2005) – as Hungarian, Chaldean or Scythian Christian. “*Our basic tenet: he who revives Scythian-Hungarian Christianity is actually bringing God’s true, unadulterated Old Testament together with the true New Testament of Jesus that has been so falsified over the millennia, within the intellectual frames of the people whose forebears, as the sole possessors of Old Testament divine revelation were also given a historical task and responsibility, and they have been and are faithful to this responsibility right up to the present. This people was once called HUN-GAR, CHALDEUS, KOSITA, later HUN, then SCYTHIAN, PARTHIAN, and finally in their archaic language MAGYAR, the ‘people of MAG’ ... The facts of the historical and religious traditions of Scythian-Hungarian Christianity provide many-sided proof that Jesus and his disciples were not Jews (with the exception of the traitor Judas, who was not an apostle!) ... Scythian-Hungarian Christianity rejects the reading of*

¹⁶ Calling Christianity Judeo-Christian also implies an anti-Semitic attitude.

the Old Testament books as sacred documents, nor does it regard as authentic the four gospels today treated as Sacred Word, because they have been falsified repeatedly over the ages, passages have been added to them and others deleted. Nevertheless, out of critical considerations, it recommends the gospels of Matthew and John for reading, as both authors were direct disciples of Jesus, and their writings contain many essential elements of the teaching of Jesus.”¹⁷

The same fundamental reinterpretation and process of re-mythologisation can be observed in the case of the only monastic order founded by Hungarians, the Order of St Paul, with the interesting, seemingly self-contradictory element that a Pauline monk, Vince Árva and his *two Pauline Order theories* can be identified as the origin of the invented myth, namely that Pope Pius VI in a papal brief dated 3rd December 1784, *Apostolicae Sedis auctoritas*, in practice created a new Pauline Order. This, in his opinion had the result that the Pauline Order functioning today is not the same as the Pauline Order established by the Blessed Eusebius in 1250. He identified himself as the last member of the *Ancient Pauline Order*. “*Rome accepted and approved my petition. Thus I am the only member of the Ancient Pauline Order. But the time is not suitable for reorganisation. Unaccountably, the Hungarian Bench of Bishops does not give its approval for the organisation of the Ancient Pauline Order.*” (Árva, 2003) Even so, his theory is also worth mentioning because in practice it provided the basis for the rapid emergence of the new mythology of the Pauline Order; in the works of Lajos Szántai they become white shamans (*táltos*),¹⁸ who were the guardians of the Holy Grail in the Pilis Mountains,¹⁹ then the Ancient Hungarian Pauline Order was formed as an institutionalised organisation based on the invented mythology.²⁰

Among the sacral ures in the trend’s stock of concepts, it is probably the Blessed Lady (*Boldogasszony*) that comes to the fore most often. The obvious reason why it is so widespread is the Patrona Hungariae theory, according to which Hungary is the country of Mary and the Virgin Mary is Hungary’s protectress. But this is complicated by the fact that the name Virgin Mary is generally not included in the references that are almost exclusively in the form of Blessed Lady, Babba Mary. Even in this case the process is close to the Catholic religion, it has its roots in the thoughts of Catholic authors, such as the Franciscan Árpád Daczó.

In his books Daczó traces the origin of the word Babba back to the Sumerian language – thereby joining the historians of the ancient world who adopt an alternative approach, regarding the Hungarians as the descendants of the most ancient civilised people – assuming that the origin of both the word *boldogasszony*, and *babba* is the

¹⁷ Lajdi, Tamás: A Magyar Apostol Nemzetség Vallása [The religion of the Hungarian Apostolic Nation]. <http://magunk.hu/>. Last accessed on 20 January 2013. The ideology clearly also functions as a counterculture: “*We are not interested in whether the state recognises us or not ... we ourselves do not recognise the state forms that exist in Europe today We live in the frames of the Holy, or Divine Kingship despite the fact that life around us is conducted in a distorted state form and legislation is based on an inhuman constitution.*”

¹⁸ <http://www.szkosz.com/node/1652> Last accessed on 20 January 2013.

¹⁹ <http://www.magtudin.org/gral.htm> Last accessed on 20 January 2013.

²⁰ <http://www.palosrend.eoldal.hu/> Last accessed on 20 January 2013.

ancient Sumerian “Bau-dug-Asan” (giver of food, beneficent goddess) whose cult was preserved among the Hungarians and after their conversion to Christianity it was overlaid with the veneration of the Virgin Mary. “*Just as she was the PATRONA HUNGARIAE from the time of Saint Stephen, before that, back through the millennia into the glorious past she was the BOLDOGASSZONY. In the dispersal of the descendants of Nimrod, after the 3000 years of glorious existence of the dynasty of UR, in the sea of peoples, who preserved the shaman people, so that the sober world today wonders at the miracle of their very existence? Who?! The Heavenly Mother!*” (Daczó, 2000, 13.) Since this was written by a member of the clergy associated with the Catholic religion, the teachings became extremely popular among those who attribute a special, prophetic role to the Hungarian people. In addition Daczó’s theses were soon melded with a number of reinterpretations of the Catholic tradition (e.g. the new mythology on the Paulines). József Molnár V., regarded as the doyen of the trend draws not only on folk belief and the supposed ancient Hungarian mythology, he also uses esoteric elements. In his version Mary and Jesus are light-beings: “*Our people believed this creative and guiding light to be the eternal female will and called it Boldogasszony. She was held to be a lover longing for seed and mother conceived of a light bird. ... She appears in the Boldogasszony, and the creative and guiding Light works in her and through her ... at the winter solstice, at Christmas midnight (again and again every year) Light-Christ, the living Law could be born into the world through her.*” (Molnár V., 1992)

Parallel with all this, it appeared just as quickly among those who do not define themselves as Christians attached to one of the historical churches. Daczó too, has spoken out against these on a number of occasions (Daczó, 2000, 51; 2010, 28), but in keeping with the way a-la-carte religion is organised, they are ignored as incompatible elements. Nevertheless, independently of Daczó’s views, the figure of the Blessed Lady also appeared earlier in subcultures not attached to the Christian identity. The most significant of these is the circle that treats the *Arvisura* by Zoltán Paál (1997) practically as sacred writings. In these books the goddess Anyahita from the realm of Lady Káltes on Sirius becomes the quasi progenitor and great lady of the Hungarians, replacing the Virgin Mary in this position.

A good example of this highly complex group of phenomena is the ceremony of the Blessed Lady linked to one of the main syncretic rites, the National Assembly of Hungarians (MOGY).²¹ Its many layers can be observed also in the character of the event that contains political, religious and entertainment elements, while emphasising its independence from politics and its traditionalising character although its rites meld elements from disparate ideologies, from shaman drumming, through angel healing to reiki, and in a few cases even the Catholic pilgrimage.²²

²¹ The National Assembly of Hungarians is an annual three-day festival that attracts several hundred thousand visitors.

²² For an analysis of MOGY, see Povedák (2012).



Virgin Mary and Parapsychology at the MOGY (National Assembly of Hungarians) festival at Apajpuszta. (Photo by István Povedák, 2013)

Although from the expressions used for the programmes MOGY would appear to be an event reflecting a fundamentally Christian ideology, it has an essentially more syncretic set of religious tools. This mingling can also be seen in the MOGY symbol: the Abode of the Seven Blessed Women appearing on a background of the national colours has the symbolic shape of a tent, topped with a large double cross as well as the Sun and Moon.



The Abode of the Seven Blessed Women Tent at the MOGY (National Assembly of Hungarians) festival at Bösztörpuszta. (Photo by István Povedák, 2010)

At first the Christian historical churches appeared at the event with introductory programmes, and then in 2010 they launched a “pilgrimage” with several thousand participants to the Holy Right Thief chapel a few kilometres away to a mass celebrated by the Archbishop of Kalocsa. In 2012 the presence of the Franciscan, Csaba Böjte famous for his actions to save children and his orphanages, and a talk he was to give occupied a central place in the advance publicity for the MOGY. This Christian appearance also seems to be strengthened by the fact that each year the MOGY is held on the Feast of the Assumption.

However, if we look behind the symbolic dimension we can discover many of the ambivalences of contemporary vernacular Christianity in Hungary. The tent bearing the name of Abode of the Seven Blessed Women was at first called a chapel, then in 2009 after the Archbishop of Kalocsa protested, it was changed to abode. The official interpretation of the symbolism of the structure can help to understand what was behind this. “...we are building the Chapel of the Seven Blessed Women next to the Tree of Life. The chapel is a circular church in which seven branched tree trunks as columns support the ... 12 m high sacral space. We will portray the Blessed Lady of the Fruit, of the Moon, etc., on the columns. As these columns will be arranged in a circle, they also mark out the Centre where the eighth column stands with the double cross (ONE) at the top. The Sun and the Moon will be placed on either side of the arched entrance.”²³

The structure imitating a yurt of the nomadic Hungarians, last erected in 2012, thus combines the figure of the Virgin Mary/Blessed Lady from Hungarian vernacular religion with the motif of the tree of life and the double cross that, as the text reveals, appears not as the traditionally recognised Christian symbol but as an archaic Hungarian rune sign with condensed content meaning ‘one’, referring to the one God. If, besides all this we take into account the appearance of the personified Centre and the healing space foreign to the Christian concept, it becomes clear that this is a melding of diverse religious canons. This is also confirmed by the ritual events of the sacral space: the fires lit at each sunrise and sun set and the two clearly sacral high points, the ceremony of the Holy Crown and the “visit to the country of the blessed ladies” on Assumption Day.

On the first of those occasions *baranta*²⁴ performers accompanied by rhythmic whip cracking place a replica of the Holy Crown in the centre of the tent where visitors can then pay their respects to it. It is a popular idea among the members of the complex subculture studied that the Holy Crown is regarded as a transcendent object, the embodiment of the nation and the Hungarian homeland. Under esoteric influences the view has also appeared that the Holy Crown has energy that is closely related to the fate of the nation. In addition, the crown and the double cross also express the unity and indivisibility of the nation and homeland, that is, it functions for them as a symbol carrying additional irredentist meaning signifying the rejection of the Treaty of Trianon.

²³ <http://magyarokszovetsege.hu/content/hetboldogasszony-kapolna-boesztoerpusztan>
Last accessed on 20 January 2013.

²⁴ Baranta is a newly invented, “ancient Hungarian” combat sport.

If we observe the phenomena printed with initial capitals in the description of the Abode of the Seven Blessed Women, personifying them, we find a uniquely Hungarian bricolage religion in which natural phenomena (Sun, light) appear as transcendent existing things, side by side with Mary (never with Jesus!), the God-mother (not the Mother of God!), the Blessed Women, and the personified sacral ethnic space of the national religion and its names.

The events in the sacral space cannot be analysed from a single angle either. In 2013 new sacral centres were created in the new venue of the event that was moved to Apajpuszta, but the symbolic beginning of the three-day event in the sacral centre, the Abode of the Seven Blessed Women Tent now existing only as a wooden structure, was the Feast of the Blessed Lady in which various healers took part with the focus on femininity and women. *“We begin the celebration beside the Abode of the Seven Blessed Women at the rising of the Sun, greeting the Birth of Light with Csángó songs of Mary. ... After the noon bells – as the Light reaches its peak – we create a tableau vivant with the help of visitors to the puszta. With this the viewers become active participants in the event, as they form the borders of Mary’s Country. The people dressed in the folk costume of different regions, surrounded by the banners of settlements and regions become the body of the nation. Setting out from different regions, women dressed in the finest folk costumes come together and proceed around the whole Carpathian Homeland. This procession around the country by the female force is accompanied by folk songs to the God-mother and prayers of our great historical figures. When all the Blessed Women of our Heavenly Queen have come together—when the sun is at its height at 12:48, literally clothed in the Sun, in the fullest Light—they process into the Abode of the Seven Blessed Women accompanied by the singing of the participants. This Arrival Home symbolises both the assumption of Mary, and the fact that our successive forebears all returned to the same place: under the sheltering cloak of our Blessed Lady, into the Country of Mary.”*²⁵

Various Catholic Marian folk songs and prayers formed the central part of the ceremony; in places the texts were altered to make them “more fitting to the Hungarian people”. The changes ranged from simple word replacements – in the Catholic hymn to Our Blessed Lady “do not forget the poor Hungarians” to “do not forget the blessed Hungarians” – to prayers reflecting the syncretic teachings – e.g. *“Blessed Lady of the Hungarians, our shaman king, protector of Saint Ladislas, make our ancient Hungarian Religion the shield of all Hungarians ... Great Lady of the Hungarians, Mistress of the Moon, Babba Mary, be our protector in our task by the grace of the God-parent ... Great Lady of the Hungarians, who teaches us to praise and serve the Lord for our own salvation, help us to be worthy to receive the Light-Christ ...”* – and the complete rewriting of the Lord’s Prayer: *“Our Father and Mother! You, who are beyond us and in us. Blessed be thy name in the double trinity! Thy kingdom come to everyone in Peace, Love and Truth. Thy will be done on Earth as it is in heaven. Give us Your sacred bread and living wine each day, and as we perfect others, perfect us too in Your truth. Bestow on us Your goodness, so that we may do the same with*

²⁵ <http://www.bosztorpuszta.hu/boldogasszony-%C3%BCnne-puszt%C3%A1ban>
Last accessed on 9 January 2014.

others. Free us from the evil one in the hours of temptation, For Thine is the kingdom, the power and the glory. For ever and ever!"²⁶

Summing up

Besides the case studies presented here, the Christian-neo-pagan syncretism has countless examples worth analysing that could not be discussed here due to limitations of space. However, summing up even on the basis of the above it is possible to trace the essential features of the process, the most important of which is the symbiosis with the reinterpretation of national identity as a sociocultural process, many manifestations of which can be observed. On one hand, building to a considerable extent on 19th century research precedents, as part of a process of reinterpreting and re-mythologizing history and the past, there is an emerging demand for the reconstruction of archaic religious forms that can be associated with the Hungarians, centred around the chosen, prophetic people. As a consequence of being chosen by God, the whole phenomenon acquires religious features that strengthen its fluid character. This process results in a syncretism that wishes to dissolve the Christian-pagan syncretism that began more than a thousand years ago, in order to find the archaic, pure form but in reality can only lead to more syncretic accretion on the already existing syncretic religious forms.

Despite all this, the method used for the adaptation of Christian symbolism can be clearly observed: it takes certain elements out of context and interprets them from a new angle to give them new meaning. Then when this reinterpreted element is returned to the original context it casts doubt on the whole and adjusts the meaning to itself.

The main driving force behind the creation of the contemporary myths is basically the process of reconstruction of identity. The demand for sacrality also plays a determining role and in many cases can be interpreted as a kind of compensation rite, as escape from the profane reality of everyday life with the focus on the "invented" mythology brought to new life.

The syncretisation is thus one-sided, it does not basically originate from Christian vernacular religion but later appears as a process in contact with it at several points, motivated in part by the desire to use the Christian (Catholic) teachings as a basis for legitimation. This can be observed in the vocabulary, the use of concepts as well as in the visual representation and symbolic forms. The results are prayers changed in a few details, symbols that are partly given new meanings that basically throw light on three new characteristics. Firstly the demand and grassroots movement for social renewal; secondly as a consequence the individual construction and the bricolage character arising from individual demands; and thirdly the superficiality existing at the level of vernacular religion that is able to rise above the variability and self-contradictions resulting from the multitude of individual constructions. It is due to this latter effect that the whole phenomenon has survived and has not fragmented among the small groups often holding contradictory teachings.

²⁶ Szabó Andrea Asharti, 13 August 2013.

Bibliography

- Árva, Vince (2003): Az ősi Pálos rend története [History of the ancient Pauline Order]. *Dobogó* <http://dobogommt.hu/irasok?aid=6>
- Badiny Jós, Ferenc (2002): *Az istenes honfoglalók* [The godly conquerors]. Budapest: author.
- Badiny Jós, Ferenc (2003): *Jézus király a Pártus Herceg* [King Jesus the Parthian prince]. Budapest: Magyar Ház.
- Badiny Jós, Ferenc (2005): *A káld-pártus hagyomány és a magyarok Jézus vallása* [The Chaldean-Parthian tradition and the Jesus religion of the Hungarians]. Budapest: Magyar Ház.
- Daczó, Árpád (2000): *Csíksomlyó titka. Mária-tisztelet a néphagyományban* [The secret of Csíksomlyó. Veneration of Mary in folk tradition]. Csíkszereda: Pallas-Akadémia.
- Daczó, Árpád (2010): *Csíksomlyó ragyogása* [The glory of Csíksomlyó]. Csíkszereda: Pallas-Akadémia.
- Gál, Péter (2010): *A New Age keresztény szemmel* [The New Age through Christian eyes]. Budapest: Szent István Társulat.
- Hobsbawm, E. (1985): Introduction: Inventing Traditions. In: Hobsbawm, E. and Ranger, T. (eds.): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1–14.
- Kertész-Bakos, Ferenc (2012): *Politikai okkultizmus. Hamisított történelem az Arvisurától a pálosokig* [Political occultism. Falsified history from the Arvisuras to the Paulines]. Budapest: author.
- Molnár, Tamás (2000): *A pogány kísértés* [The pagan temptation]. Szentendre: Kairosz.
- Molnár V., József (1992): Boldogasszony [Blessed Lady]. *Őshagyomány* 1992. szeptember <http://oshagyomany.vidya.hu/OH08/OH0804.html>
- Netye, Zoltán Pál (2008): *Pogányok Mária országában. Kereszténység előtti kultuszhelyek Magyarországon és Erdélyben* [Pagans in the country of Mary. Pre-Christian cult places in Hungary and Transylvania]. Budapest, Nemzetek Európája Kiadó.
- Paál, Zoltán (1997): *Arvisura - igazszólás. Mondák, regék, népi hagyományok a palóc kézművesek világából* [Arvisura – words of truth. Legends, fables, folk traditions from the world of Palóc craftsmen]. Budapest: Püski.
- Povedák, István (2012): MOGY. Egy neonacionalista fesztivál elemzése [MOGY. Analysis of a neo-nationalist festival]. In: Barna, Gábor and Kerekes, Ibolya (eds.): *Vallás, egyén, társadalom* [Religion, Individual, Society]. Szeged, SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék
- Povedák, István (2014): From Attila to the Heart Chakra. Postmodern Pilgrimages. *Acta Ethnographica Hungarica* 59 (1) 1-18.
- Primiano, L.N. (1995): Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. *Western Folklore* 54(1) 37-56.
- Swatos, W. H. Jr. ed. (1998): *Encyclopedia of Religion and Society*. AltaMira Press

<http://hrr.hartsem.edu/ency/coverpage.htm>

Szántai, Lajos (2006): *A két hollós. Mátyás király és a Pálos Rend* [The two ravens: King Matthias and the Pauline Order]. Fót: Sárosi és Fia K.

Szántai, Lajos (2009): *Szent őseink nyomában maradvá. Szent korona, népmese, mítikus történelem* [Following our sacred ancestors. Holy crown, folk tale, mythic history]. Debrecen: Főnix Könyvműhely.

Szilágyi, Tamás and Szilárdi, Réka (2007): *Istenek ébredése. Az újpogányság vallástudományi vizsgálata* [Awakening of the gods. A religious studies investigation of neopaganism]. Szeged: Jate-press.

Иштван Поведак

Невидљиве границе Хришћанско-неопагански синкретизам у Мађарској

Религијска слобода и религијски плурализам у постсоцијалистичким земљама условиле су не само умножавање религијских деноминација већ и раслојавање традиционалне религиозности. Ова промена је испољена кроз религијски синкретизам у коме је дошло до прожимања хришћанских учења и нових културних и политичких идеологија. У раду се анализира хришћанско-неопагански синкретизам, који се појављује као кључни сегмент процеса трансформације, који често условљава религијске конфликте у Мађарској.

Кључне речи:
народна
религиозност,
неопаганизам,
религијски
синкретизам,
народно
Хришћанство

Излет у хришћанску антропологију

Excursion to Christian Anthropology

⇐ Религија, религиозност и савремена култура ⇐

Звездана Остојић,

студент мастер студија

Религија у друштву, култури и европским интеграцијама

Универзитет у Београду

zvezdana.anastasija@gmail.com

Прилози за хришћанску антропологију – владика Николај Велимировић –

„Ваистину, није оно човек, што се може сместити у један гроб,
но оно што се не може сместити ни у васиону.“

(Велимировић 1976/IV, 504)

Као производ намере да се кроз дело владике Николаја упознамо са православном мишљу о човеку, овај рад је само мали корак у готово непознатој области, те стога аутор нема намеру да износи коначне закључке. Основне карактеристике мисли владике Николаја о човеку јесу те да се она тиче саме суштине људског бића и да инсистира на целовитом приступу у посматрању човека, без дељења на различите сфере његових интересовања. Суштинска посебност православног виђења човека у односу на друге погледе на свет и човека јесте у томе што оно увек полази од тога какав би човек могао бити, посматра га у односу на неслућене могућности његовог раста.

Ваистину, када се данас осврнемо иза себе као представници друштвених и хуманистичких наука и као прегаоци на том пољу, можемо се запитати да ли смо макар приближно представили човека онаквим каквим га представља хришћанска антропологија, да ли смо поставили човека на његово место, доделили му достојанство које му припада, или бисмо, када бисмо сабрали све научне радове и књиге овога света, добили једно, на комаде исцепкано, па поновно спајано биће,

Кључне речи:

Николај
Велимировић,
хришћанска
антропологија,
човек, целовити
приступ

које више не личи на себе и коме је гроб крајњи домет, па чак и мало превелик за њега... Својеврсни Франкенштајнов изданак! Колико пута смо покушали да „усмртимо“ човека разним научним теоријама, ниподаштавајући његову потребу да верује, његову тежњу да завири иза граница познатог му света, карактеришући је као одлику примитивног ума, или пренебрегавајући чињеницу да неки облици људског понашања, иако не спадају у религијско понашање, итекако сведоче о човековој религиозности. У том смислу, успостављање равнотеже између научног и религијског промишљања стварности јавља се као неопходност или, како сугерише А. Павићевић, као плод залагања за принцип *целовитог приступа антрополошком материјалу* (Павићевић 2009).¹

Пре него што се позабавимо темом наведеном у наслову овога текста, потребно је да установимо какво је место и улога религије у животу човека. У образлагању места и улоге религије у људској култури послужимо се резултатима које је изнео етнолог и антрополог Душан Бандић у свом раду „Комуникацијски концепт религије“, у коме религију и науку третира као својеврсне језике (Bandić 1990).

Од када је света и века, религија, тј. одређени религијски системи, чине важан сегмент људске културе. Научна истраживања објашњавају овакав статус религије њеном сврсисходношћу, функционалношћу. По Ериху Фрому, религија задовољава универзалну људску потребу да унесе логички ред у хаотичну стварност која га окружује, што му омогућава лакшу оријентацију у животу и свету (Фром 1989, 53–54). Међутим, Душан Бандић констатује да се исто може рећи и за друге сегменте културе – науку, филозофију, идеологију, уметност, тј. за културу уопште. Оно, пак, што чини њену специфичност јесте то да задовољава потребу за изградњом визије онога дела света који је због ограничености људског ума и знања недоступан нашој спознаји. Религија нам омогућава да изградимо целовит поглед на свет. Тако, док језик науке, утемељен на објективним сазнањима, задовољава човекову потребу за објективном сликом стварности и односи се на подручје доступно нашој спознаји, дотле језик религије задовољава човекову потребу за целовитошћу. И даље говорећи о њиховом међусобном односу, Бандић објашњава да су оба језика, као производ културе, комплементарна и да заједно чине основ за читав систем културних језика (Bandić 1990, 28). Надопуњујући се тако што функције једнога почињу тамо да где престају функције другог, границе међу сферама које наука и религија покривају померају се онако како расте људско знање. Иако језик науке, ширењем људског знања, све више осваја сферу коју покрива језик религије, Душан Бандић, служећи се метафором Ериха Фрома, закључује да

¹ У наведеном раду А. Павићевић износи запажање да (не)религиозност антрополога „условљава избор корпуса информација и елемената који ће се сматрати релевантним за научну анализу“, те се стога ова ауторка опредељује да „о питањима вере, религије и друштвене улоге Цркве говори управо са становишта религиозног етнолога/антрополога и да тако, без претензија на коначне закључке, понуди једно, за савремену етнологију/антропологију у Србији, алтернативно посматрање наведених проблема“.

је неприхватљива претпоставка да ће доћи дан када ће целокупна стварност бити доступна људском уму, зато што ће – догод буде човека и света – увек постојати човекова тежања да открије шта је *иза хоризонта* (Bandić 1990, 29). Другим речима, одумирање религије би било исто што и одумирање самог човека. Наизглед парадоксално, али до оваквих открића су научници из области природних наука дошли много пре него они из области друштвених наука. О томе нас веома исцрпно извештава католички теолог Ханс Кунг у свом делу „Постоји ли Бог?“ Наиме, Макс Борн је у Хајзенберговим открићима видео нешто што се тицало не само природне науке него и тумачења стварности уопште, а то је неспособност појмова да обухвате целину, те нужност допуњавања два аспекта, што је Нилс Бор назвао „комплементарношћу“. Једном речју, „што су физичари више продирали у материју, то је она била мање зорна, то је језик био недовољнији. И што су се више пробијали до граница свемира, то је више и ту све било непредочиво и изрециво само још с помоћу апстрактних формула“ (Kung 1987, 579). Сам Хајзенберг каже: „Напокон нам додуше успијева разумјети овај свијет тиме што структуре његова реда приказујемо математичким облицима; али ако хоћемо о њему говорити, морамо се задовољити сликама и успоредбама, готово као у религиозном језику“ (Kung 1987, 579).

Човек, свет, васиона, живот остају и даље недокучиви, јер се све завршава нашим представама о њима, а не реалном сликом њих самих. Човек због вечне запитаности пред светом и пред самим собом, не налазећи – и поред свег развоја науке – одговоре на питања од егзистенцијалне важности, посеже (и) за религијом. Због тога сматрам да на потребу људског бића за вером не треба гледати као на одлику заосталих представника људског рода, већ као на реалност, као на свет стварно постојећег, у оној мери у којој тај свет постоји за оне који у њега верују. Овакав став према овој врсти проблема је и став Едмунда Лича, који дефинише мит као свету причу, при чему се као њено значајно обележје издваја његова божанска истинитост – за оне који у њега верују (Lič 1988, 18). Слично размишља и Карл Густав Јунг када пише: „Није у мојој моћи да вам као научник кажем да ли Бог постоји или не. Идеја Бога активна је у човеку, она је, значи, психичка релност, а то је за мене као психолога који испитује разне облике психичке стварности, довољно“ (Јеротић 1985, 14). Баш због тога што је човекова тежња „за светом нумена и вечних вредности“ (Јеротић 1992, 7) реалност (Јунг је сматра најстаријим архетипом људског бића) – антропологија (религије) би требало да се бави човековом потребом да верује, значењем религије, њеним значајем и местом у животу човека, са циљем упознавања оног дела људског бића који није строго логичан, рационалан, научан...

У том смислу је веома инспиративно размишљање Ериха Фрома на крају трећег поглавља књиге „Здраво друштво“: „Али, ма какав да је њихов садржај, сви они [различити религиозни системи] одговарају човековој потреби да има не само мисаони систем већ и објект веровања који даје смисао његовој егзистенцији и његовом положају у свету. Једино би анализа разних облика религије могла да прикаже који је одговор боље или горе решење човековог тражења смисла

и објекта веровања. „Боље“ или „горе“ увек схваћамо са становишта човекове природе и његовог развитака“ (Фром 1989, 55). Надовезујући се на речи Е. Фрома, можемо рећи да које год религијско учење изаберемо као предмет изучавања, из његових основних поставки (догми) моћи ћемо да уочимо и читамо слику света, живота и човека имплицирану тим учењем. Разлике у религијским учењима имају за последицу различите антропологије, различито виђење човека, његовог места у свету и смисла, сврхе и циља његовог постојања, објашњење почетка и краја његовог живота. Када је ова проблематика у питању, учење Православне цркве је у савременом српском друштву остало поприлична непознаница, без обзира на културну и историјску традицију наших простора. Ревитализација улоге Цркве у Србији деведесетих година 20. века није значајније утицала на ово стање. Разлог за речено, између осталог, треба тражити и у чињеници да су читаве генерације интелектуалаца стасавале на темељима марксизма и марксистичког погледа на свет. Овај поглед је и данас остао, макар и латентно, присутан у друштвеним и хуманистичким опсервацијама улоге религије у људском друштву. Сам Карл Маркс је своју критику религије заснивао на очигледно недовољном познавању хришћанског учења, а сасвим је јасно да није познавао учење Православне цркве (Јевтић 1983, 140). И не само то, већина релевантних страних аутора из области друштвених наука црпила је информације на тему религије и религиозности из литературе писаца западнохришћанске традиције, или је пак била под њиховим индиректним утицајем. Тако је и целокупна наука о човеку грађена на темељима западног културног наслеђа, које има упориште у учењу Католичке, односно Протестантске цркве. Религиозно-филозофско искуство хришћанског Истока, које сведочи о сасвим новом доживљају света и човека, било је античком свету непознато, док је на Западу, по речима епископа А. Јевтића, заборављено још од времена схоластике, а можда већ и од Аугустина (Јевтић 1983, 140). Можда је помало прејако мишљење Тревора Линга да су неке од разлика између два крила хришћанства толико начелно важне да су се она развила у малтене две посебне религије (Линг 1990, 340), али, у сваком случају, оно усмерава пажњу на подробније ишчитавање.

Имајући у виду претходно речено, сматрала сам да је неопходно позабавити се питањем шта у контексту ових размишљања има да нам каже језик хришћанске религије, и то источне, православне традиције. Свесна ограничења једног научног рада овога типа, а величине и ширине области коју сам изабрала, задовољићу се тиме да започнем ову тему само као увод у нека будућа промишљања. Теолошка мисао владике Николаја Велимировића изабрана је као полазна тачка истраживања, с тим што треба бити свестан и чињенице да простор који нам стоји на располагању неминовно сужава наше анализе, свдећи их на најосновније тачке дела овог православног мислиоца. Овакав одабир свакако је резултат чињенице да се ради о аутору који је вероватно најпродаванији и најчитанији православни аутор код нас у последње две деценије, и чији би утицај на широко читалаштво вредело узети у разматрање.

Владика Николај Велимировић² је беседник, писац, филозоф, песник, али је пре свега православни хришћанин, који је иза себе оставио позамашан интелектуални опус. Његова размишљања о човеку и човековој потреби да верује интересантна су нама антрополозима баш због тога што су субјективна. Кроз њих истовремено упознајемо човека који верује и откривамо шта вера значи за онога који верује, што не би било могуће само посматрањем религијског понашања. Дело НВ, посебно по богатству антрополошким чињеницама, по дотицању суштинских проблема људског бића, по једноставности и непосредности изражавања чини погодну основу за бављење питањима човекове религиозности. Иако је говорио за необичног и комплексног човека, за његов рад и деловање везане су и извесне контроверзе које нису тема овог рада. Да би се те тзв. контроверзе испитале, било би потребно спровести озбиљно истраживање, без кога се не бих усудила да се упустим у полемику. Када је дело НВ у питању, треба имати у виду то да су његови текстови писани са заносом и надахнућем, те да су препуни метафора. Због тога се, по мишљењу Ђ. Јанића, инсистирање на „чистим појмовима“ не може ни очекивати (Јанић 1994, 108), као што не можемо очекивати посебно издвојену тематску целину о човековој религиозности. Његова размишљања на ту тему разасута су по целокупном његовом делу, што за истраживача представља додатну тешкоћу. Додатну тешкоћу представља и чињеница да постоје две фазе у развоју мисли НВ – доохридска и охридско-жичка. Прву фазу карактерише општекултурно, филозофско и религиозно образовање, а мање богословско, православно, библијско – светоотачко, које је карактеристика његове друге фазе (А. Јевтић 1996/1, 19). Ипак, ми се овде нећемо бавити развојем мисли НВ, већ оним чиме је она резултирала. Имајући све ово у виду, а у циљу лакшег разумевања и сналажења, изабрала сам да оно што је НВ написао о човеку посматрам у оквирима три целине. Прву би чинило све оно што је писао о стварању човека и његовом животу до пада. Другу – оно што је писао о палом човеку од Адама па све до данас. Трећу – оно што је писао о могућностима и методама превазилажења таквог, палог стања. Напомињем, још једном, да ћу се сваку област тек дотаћи, управо због обимности и сложености размишљања НВ.

Основа сваке приче о човеку у хришћанској антропологији полази од чињенице човековог стварања. По веровању православних хришћана, Бог, који је Света Тројица (Отац, Син и Дух Свети), створио је из љубави, а као круну свег стварања, човека по своме лику, чиме се указује на посебност човековог места у свету. Бог је створио човека „ни из чега“, из небића, што значи да човек нема живот по себи. Будући да је створен, човек је биће тесно повезано како са Богом тако и са природом, са осталим живим бићима која је Бог створио. Међутим, као боголико биће, он је нешто више, он је потенцијално већи од целог космоса, створен је као Бог у малом (Велимировић 1976/ XIII, 598) и назначен, предодређен за живот вечни и бесмртни. Човеку је кроз боголикоост дато да може

² У даљем тексту НВ.

бити бесмртан. Као такав, са могућношћу да постоји вечно, да постоји на начин постојања самога Бога, човек је господар над читавом природом око себе, над читавом Творевином; он је „цар природе“, он управља њоме ка њеном крајњем смислу и циљу, да би је сјединио са Творцем. Човек је требало да буде свештеник света, посредник између Бога и свег створеног света, да приноси свету Богу као захвалност, као жртву љубави и дивљења, преображава свет, да би се он, а кроз њега и читав свет, спасли пропадљивости и ушли у живот вечни. Осим тога, као боголика личност, човек живи и дела у заједници са Богом и другим људима и бићима, а при томе не губи свој идентитет. Он остаје особена, непоновљива личност, која се кроз тај однос још више изграђује и усавршава као личност. Човек је, дакле, створен као икона Бога који јесте Љубав, заједница три личности, оригиналне и непоновљиве – Оца, Сина и Духа Светога, „повезане јединством бића и заједништвом живота, у вечној божанској љубави и слободи“ (Јевтић 1991, 61), при чему се три лица не сливају и не разделяју. „То је дејство љубави сваког лица према друга два. Јер свако од њих из љубави тежи, да увелича и прослави остала два лица Свете Тројице“ (Велимировић 1976/ XII, 78). Створен по узору на начин постојања Свете Тројице, човек се као личност може остварити једино кроз ничим условљену, дакле, слободну љубав између човека и Бога, с једне стране, и човека и човека, са друге стране. У свом делу Касијана, НВ пише: „Љубав је Бог. Само се кроз Бога може љубити створење Божије... Без љубави к Богу свака друга љубав је нереална и нетрајна. Као врућ ветар долази и пролази, уступајући место мразу. Чак ни самог себе човек не уме љубити без љубави к Богу. Само кроз Бога човек може љубити себе као твар Божију...“ (Велимировић 1976/ XII, 85). Међутим, љубав без слободе не би могла бити љубав, већ би била насиље, јер љубав не трпи наметање. Зато се Бог, само зато што истински воли човека, не намеће човеку, па му не намеће ни оно за шта зна да је добро за њега. У супротном би га учинио средством, а не циљем своје љубави – објашњава НВ (Велимировић 1976/VI, 18). Будући да је слободан у свом избору, човек може одбацити или прихватити заједницу са Богом, постати или не постати права и целовита личност. Све до сада речено доводи нас до кључне, већ поменуте карактеристике човекове боголикости, а то је да је назначен за изједначење и поситовећење са Богом – не само у добру и истини, слободи и љубави, већ и у вечном и бесмртном животу. То, по речима НВ, значи испунити, ум, срце и вољу Духом Светим, осећати Бога у себи (Велимировић 1996/VI, 330). Управо се тиме, могућношћу да буде као Бог, објашњавају и све човекове жеље и тежње за лепотом, за савршенством, за узвишеним, за стваралаштвом; то је човеков предосећај будућег Царства које га очекује и ка коме стреми, и управо зато ове жеље не могу никада бити истински засићене нечим другим, изван заједнице са Богом. Управо зато што је Бог створио човека за обожење, али само кроз љубав и слободну сарадњу, као мерило онога што човек јесте сада и онога докле је стигао у своме развоју и узрастању узимају се његове крајње могућности, оно за шта је створен као икона Божја.

Старозаветна приповест о томе како је праотац људи – Адам, послушавши

жену Еву, која би наговорена од стране змије да окусе плодове са дрвета познања добра и зла, сагрешио и због тога био избачен из Раја, у коме је дотад живео у изобиљу, веома је добро позната. Оно што је мање познато јесте суштинско значење и тумачење које нам нуде православни теолози и НВ. Као слободно биће, човек је имао могућност да бира између два дрвета – дрвета живота и дрвета познања добра и зла, и то два пута (Велимировић 1976/ VI, 3). Првим му је нуђено да живи вечно, да надиђе своју смртну природу, да кроз остваривање заједнице љубави са другим људским бићем и остатком творевине живи вечно у заједници са Богом. Другим – да оствари своје постојање ван заједнице са Богом, сам по себи, што значи да остане затворен у свој свет, свет смрти и пропадљиве природе. Боголиким створен, призван на обожење, човек се одазвао на лукави позив змије (Јевтић 1985, 58). Да немају то призивање у себи, Адам и Ева се не би ни одазвали на предлог да пробају плодове дрвета познања добра и зла и постану као богови. Они су поверовали речима змије да могу постати богови мимо заједнице са Богом, поверовали су да им Бог није потребан, већ да су сами себи довољни. Објашњавајући даље Адамов пад, НВ каже да се он састојао у његовој жељи да позна ствари ван Творца, и не само то – пад се практично десио још онога тренутка када је уопште пожелео да једе са дрвета познања добра и зла (Велимировић 1988, 14). Десио се онога тренутка када су поверовали речима змије да им Бог не дозвољава да једу са дрвета познања због тога да не би били као Он. У ствари, Бог их је само упозорио да ће их узимање ових плодова одвести у смрт. Чим је поверовао у ову могућност, у човеку је нестало љубави према Богу, он се окренуо од Бога. Другим речима, човек је изгубио Бога. Изгубивши га, даље објашњава НВ, човек је почео да тражи ослонац у пропадљивим стварима. „Али празнину коју одсуство Бога оставља у души не може сав свет попунити“ (Велимировић 1986/ XII, 83). Према томе, грех праоца је окретање лица од Творца ка земљи, од онога што је једино важно ка мање важним стварима. Првородни грех је, како објашњава А. Шмеман, „тоњење у заборављање Бога“ (Шмеман 1994, 24). Овде се, у ствари, према ономе што говори А. Шмеман, ради о својеврсном, првобитном секуларизму, где је Бог стављен на једну страну, а човек и његов свет – на другу, при чему је свет престао да буде одсјај Божји, „тајна Божије присутности“ (Исто, 24–25). О овом суштинском удаљавању човека од Бога сведочи и старозаветна слика према којој су Адам и Ева, препознавши своју голотињу, пожурили да се сакрију од Бога, јер их је обузео осећај страха и стида (1 Мој. 7–11). Док су стајали у љубави Божјој, како објашњава НВ, дотле је Бог сијао из њих и, иако голи, они нису опаžали ту голотињу и нису је се стидели. Међутим, без љубави према Богу, осиромашена душа види само оно што јој телесни вид казује (Велимировић 1976/XII, 83), а суштина човековог бића, његова боголика лепота остаје далека баш као и Бог кога се човек одрекао.

Према православном тумачењу, смрт и остале последице греха не представљају казну којом Бог кажњава непослушног Адама, јер Бог није створио ни смрт ни било које друго зло. Захваљујући великој љубави Божјој

према човеку, сагрешењем није укинута могућност да се по природи смртан човек спасе и постане бесмртан. „Створитељ човека одлучио је одмах умножити првога човека и тежину греха овога разделити на безбројно потомство; вечну смрт пак заменити временом смрћу, а уништење егзистенцијом у свет сени и призрака“ (Велимировић 1976/ IV, 574).

Оно што се десило са Адамом дешава се и са његовим потомцима, који су, грехом раздвојени од Бога, са својим ништавним имањем пошли у земљу далеку (Велимировић 1976/ VI, 96). Напустивши Бога, човек је почео да тражи замену за њега. Губитком једине истините љубави, љубави Божје, људи почеше називати љубављу своје жеље и похоте, жеље за благом земаљским, за знањима, за славом... Међутим, таква – телесна љубав не може учинити људе срећнима, већ напротив, она их чини све несрећнијима (Велимировић 1976/ XII, 84). А то је зато што телесне жеље рађају незаситост, нове жеље, при чему сваки човек настоји да освоји и поседује нешто, најчешће на штету другог човека. Отуда, уосталом, и ратови међу људима (Исто, 122). И као што је телесна љубав заменила једину истиниту Љубав, тако су многи лажни појмови заменили Истину, а лажни богови – јединог истинитог Бога. Људи почеше обожаваати природу, али она није могла спасти ни себе ни човека од смрти и трулежи. Природу ће касније заменити други идоли који само мењају своје форме, али суштина остаје иста, одређена човековим ропским односом према стварима. Најчешће помињани идоли савременог човека у делу НВ јесу култура, наука и техника. Као што је већ поменуто, НВ није највећи проблем видео у њима самима, већ у човековом ропском односу према њима.

Такав какав је, обезбожени свет, који је у замену за Бога почео да обожава идоле, покушавајући да помоћу њих обоготвори човека и коначно сруши Бога, јер два Бога не могу постојати, и породивши културу Натчовека – самовољног и самодовољног бића, у ствари је до краја понизио човека. Негирањем Бога негиран је човек, негирано је оно најлепше и најбоље у њему. Човеку су одузети бесмртност, нада и сигурност, а уместо тога му је наметнут егзистенцијални, ропски страх и немир, који га унижавају. Човек отуђен од себе, а то у случају НВ значи – од оног божанског у њему, престаје да буде субјект, а постаје предмет, ствар мерљива новцем. Уместо бића створеног од Бога, човеку се наметнуло варљиво небиће, тако да све оно што човек сматра да јесте, у ствари је трулеж, обмана и смрт. Оно што је постало друга човекова природа није оно што је Бог створио, већ „нагомилана и отврднута обмана и самообмана“ (Велимировић 1976/VI, 408–409), а човеков живот – привид и илузија.

Стање човека, који је створен по Божјем лику, након пада постаје болесно и неприродно. Основна и најтрагичнија последица човекове оболелости јесте смрт, која највише погађа људско биће и уноси бол и несрећу у његов живот. Због тога, да би победио смрт и живео вечно, човек мора победити грех. Човек је, објашњава НВ, по својој вољи пао у болест греха, па тако по својој вољи треба и да се лечи и оздрави од њега (Велимировић 1986/ VI, 408–409). Наиме, присуство греха и зла у човековом постојању истовремено значи и одсуство

љубави и врлине; нема оних сила које живот чине бољим и испуњенијим. Ту празнину, као што смо видели, човек покушава надокнадити различитим сурогатима, али безуспешно. Такво стање је супротно човековом првобитном назначењу и циљу, јер је главни циљ човековог живота да се уздигне изнад греха и смрти (Велимировић 1914, IV) и да постане Бог по благодати, да стекне вечни живот, да се обожи. То је немогуће без чишћење и сабирања свих човекових психосоматских способности у један центар, немогуће је без сабирања свог грехом раздробљеног бића. То није ништа друго до пут сталног узрастања ка савршенству за које је човек створен, али кроз љубав, жртву и самоодрицање. Тај циљ је могуће постићи само подвизима као што су вера, љубав, нада, молитва, пост, милосрђе, жртва, богољубље, братољубље, који треба да постану основни садржај човековог живота. Подвиг је у православној мисли схваћен као процес, узрастање кроз стални преображај човекове огреховљене природе, кроз сталну борбу против страсти и зла у себи (ап. Павле назива тај процес распећем самог себе). То је духовна борба која траје читав живот и којом човек треба да се врати самоме себи, да очисти, „умије“ свој боголики лик. Међутим, то је све немогуће схватити и остварити изван – за православне хришћане – централног догађаја у историји света и људског живота, а то је појава Исуса Христа, сина Божјег у свету, његовог рођења у телу, његовог оваплоћења и васкрсења. Захваљујући његовом оваплоћењу и васкрсењу, могуће је остварење човековог назначења, тј. обожења које се постиже у сједињењу са Христом (Јевтић 1985, 56). То је зато што је, по веровању православних хришћана, Исус Христос победитељ смрти, греха и зла, а без чега нема истинског прогреса. Нема могућности човековог истинског узрастања ако му смрт стоји на путу, ако нема вечног живота. И док се у стварању човека по Божјем лику налази могућност његовог обожења, у Христу је остварење тог циља, јер је Он постао оно што човек – Адам није успео да оствари. Бог је постао човек да би човек постао Бог. Исто то сведочи и НВ, и каже да је Бог, да би показао човеку пут спасења, победио смрт и показао да је и човеку могуће да је победи — морао је бити са нама, бити као и ми што смо, па чак и умрети као и ми (Велимировић 1976/ VI, 19). Он је својим животом и смрћу показао и какав је прави Бог и какав је прави човек. Христовим оваплоћењем и очовечењем омогућена је човеку слободна и спасоносна заједница са вечним и бесмртним Богом, а да притом остане оно што јесте, да не буде утопљен, изгубљен, претворен у нешто што није човек. Христос је човеку показао пут преображења, победивши смрт, грех и зло својом љубављу „која превазилази разум“ (Велимировић 1976/ XII, 80), која се показала у понижењу, служењу, страдању и врховном жртвовању – распећу. Он је дошао да људима сведочи Јеванђеље – радосну вест, јер сведочи о могућности човековог спасења, васкрсења и живота у вечности (Велимировић 1976/ V, 877). Он не само да сведочи, него и твори оно што говори. Зато је Он сам пут у Живот. Кроз његову жртву опроштен је Адамов грех и отворен пут човековом спасењу, уколико, као и Он заволи Бога Оца као једини истинити предмет љубави и живота.

Даље, постајући човек, Христос је, како објашњава НВ, човеку подарио

нови почетак и могућност слободног опредељења за ново рођење – духовно рођење, и то кроз крштење. Апостол Павле крштење у Христу назива облачењем у Христа (Гал. 3, 27), а НВ га објашњава као рађање новог човека, покајаног, препорођеног и од Бога опроштеног и примљеног, без чега нико не може бити у царству Божјем (Велимировић 1976/ VI, 100–101). Крштење је нова прилика за човека, која пре његовог доласка у свет није постојала, да оствари оно што Адам није успео – да постане син Божји и „Бог по благодати“. Оно је израз човекове слободне воље, његове спремности да из корена мења свој живот, сада усмерен само ка једном циљу – ка оном назначењу за које је човек створен од Бога, ка вечном животу, ослобођеном од сваке нужности. Њиме се сваки човек укључује у Цркву Христову. Због тога што је у Цркви могућност и остварење човекове егзистенције, животне везе са Богом, која резултира истинским богопознањем и човекопознањем, обожењем, зато и НВ ставља службу у центар хришћанске делатности (Јанић 1994,12). Без тога је немогуће остварење стварне заједнице људи међу собом и са Богом, јер се вера без активног учешћа у Божанском животу претвара у идеологију, без суштинског утицаја на људски живот.

Овај рад је производ жеље и намере да се кроз дело НВ упознамо са православном мишљу о човеку, која нам је недовољно позната. Као такав, он представља само један мали корак у готово непознатој области, па ни овим закључком не намеравам да дајем дефинитивне одговоре. Желим само да укажем на неке важне карактеристике и последице оваквог начина размишљања о свету и човеку.

Прва и основна карактеристика мисли НВ јесте та да се она увек тиче саме суштине људског бића. Друго, НВ инсистира на целовитом приступу у посматрању човека, без дељења на различите сфере његових интересовања. Оно што спаја све те сфере, као и његове стваралачке активности, јесте човекова тежња за превазилажењем законитости природе, а пре свега – смрти. Зато, да бисмо могли да разумемо човека, православна антропологија нам сугерише да увек треба имати у виду како реалност човекове хоризонтале тако и његове вертикале, реалност човекове двоструке комуникативности, која се, по мишљењу НВ и других православних аутора, изражава као љубав и вера – две надопуњујуће и недељиве стварности. Упознајући се са мислима НВ о човеку, видели смо да је за њега истински живот само живот у заједници са Богом, живот који је усмерен ка сталном узрастању, себепревазилажењу, са циљем достизања оног савршенства које се остварује човековим обожењем. У том смислу, улога вере је пресудна, јер она је та која човека „тера“ на узрастање, док му истовремено даје наду и извесност да је могуће остварење његових стремљења. Вера је израз човекове најдубље потребе за пуноћом, за целовитошћу, за пунијим и савршенијим животом. Човекова потреба за њом произлази, по НВ, из човекове боголикости и његовог назначења за поменуто савршенство, дакле, из самог бића човековог. НВ, као и многи други аутори православне вероисповести, сматра да се потреба за вером пројављује на различите начине, па чак и код оних људи који се представљају као атеисти, јер такав човек уместо Бога ствара

идоле и разне друге сурогате. Наравно, они – по мишљењу НВ – никада не могу заменити Бога у потпуности, јер се човеков однос према њима не заснива на слободи него на ропству.

Суштинска посебност православног виђења човека у односу на друге погледе на свет и човека јесте управо у томе што увек полази од тога какав би човек могао бити, посматра га у односу на неслућене могућности његовог раста, имајући као мерило Исуса Христа, оваплоћеног Бога, Богочовека, који је показао да је могуће сједињење Бога и човека. У овом односу не долази до „утапања“ човека, односно, човек не губи оно што га чини јединственим и непоновљивим, а задобија, притом, живот у вечности. НВ не посматра човека као нешто коначно, већ као живу и динамичну личност, која тим својим потенцијалним бескрајем надилази читаву васиону, као биће сталног прогреса, раста, али не сведено на техничко-технолошки прогрес, већ као могућност да се кроз подвиг вере и љубави према Богу и човеку надвладају ограничења која смртна природа собом поставља. Истински прогрес је надвладавање смрти кроз жртву, љубав и самоодрицање. Једном речју, у делу Николаја Велиморовића се сусрећемо са једном оптимистичном антропологијом. Посматрана из угла православља, реалност зла и греха, а отуда и смрти у свету, није нешто природно и коначно, неизбежно, већ проблем за који постоји лек. Човеков живот и целокупно стваралаштво усмерени су ка будућности, али не ка неизвесној будућности, већ ка будућности која је, видели смо, позната (мисли се на васкрсење Христово, које се одиграло као најавна човекове будуће славе). Заснована на слободи и љубави, православна хришћанска духовност враћа човеку достојанство које су му одузеле многе друштвене теорије које су потцењивале његове могућности и, поврх свега, убеђивале поколења у истинитост таквих тврдњи, а у циљу владања над човеком. Човеком се, међутим, не може владати, и свака теорија која полази од такве претпоставке крајње је нехумана. Православна антропологија нам, дакле, ако ништа друго, нуди оригиналан аналитички апарат који би требало да нам омогући критички приступ постојећим теоријама о човеку, као и могућност да деконструишемо шематске представе о људском друштву, јер човек, пре свега својом слободом, излази из тако конципираних оквира.

Коришћена литература:

- Bandić, Dušan. 1990. *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*. Београд: Библиотека ХХ век.
- Биговић, Радован. 1998. *Од Свечовека до Богочовека*. Београд: Друштво Рашка школа.
- Јанић, Ђорђе. 1994. *Хаџија вечности*. Београд: Храст
- Јевтић, Атанасије. 1983. Марксистичко и хришћанско схватање религије и философије. *Теолошки погледи* 1-3. Београд: 131-144.
- Јевтић, Атанасије. 1985. Духовни живот виђен из православне антропологије.

- Богословље* 1-2 Београд: 51 – 81.
- Јевтић, Атанасије. 1991. Стварање и назначење човека. *Богословље* 1-2. Београд: 57-63.
- Јевтић, Атанасије. 1996. Народни човек. *Изабрана дела I*. Београд: Глас цркве. 19
- Јеротић, Владета. 1985. Потреба и значај религије за човека. Београд. *Богословље* 1-2. 7-17.
- Јеротић, Владета. 1992. *Мистичка стања и болести*. Београд: Дечије новине.
- Велимировић, Николај. 1976. Мисли о добру и злу. *Сабрана дела IV*. Дизелдорф: Епархија западноевропска. 491-585.
- Велимировић, Николај. 1976. О унутрашњој хармонији *Сабрана дела XIII*. Дизелдорф: Епархија западноевропска. 597-602.
- Велимировић, Николај. 1976. Касијана. *Сабрана дела XII*. Дизелдорф: Епархија западноевропска. 61-99.
- Велимировић, Николај. 1976. Омилије. *Сабрана дела VI*. Дизелдорф: Епархија западноевропска
- Велимировић, Николај. 1976. Мисли о добру и злу II. *Сабрана дела VIII*. Дизелдорф: Епархија западноевропска. 753-762.
- Велимировић, Николај. 1996. Љубостињски стослов. *Изабрана дела VI*. Београд: Глас цркве. 319-345.
- Велимировић, Николај. 1988. *Молитве на језеру*. Шабац: Глас цркве.
- Велимировић, Николај. 1994. *Речи о свечовеку*. Призрен: Епархија рашкопризренска.
- Велимировић, Николај. 1914. *Изнад греха и смрти*. Београд: С. Б. Цвијановић.
- Велимировић, Николај. 1988. *Вера светих*. Шабац: Глас цркве.
- Kung, Hans. 1987. *Postoji li Bog?* Zagreb: Naprijed.
- Линг, Тревор. 1990. *Историја религије истока и запада*. Београд: СКЗ.
- Lič, Edmund. 1988. *Strukturalističke interpretacije biblijskog mita*. Zagreb: August Cesarec.
- Павићевић, Александра. 2009. Да ли су антрополози дужни да буду (не) религиозни? *Теме* 4. Ниш: 1413 – 1434.
- Свето писмо/Нови завет*. 1990. Београд: СПЦ
- Фром, Ерих. 1989. *Здраво друштво*. Београд: Полит.
- Шмеман, Александар. 1994. *За живот света*. Београд – Никшић: Логос.

Zvezdana Ostojić

Contributions for Christian Anthropology Bishop Nikolaj Velimirović

As a product of intention to get acquainted with the Orthodox thought about the human being through the work of Bishop Nikolai, this work is only a small step in the almost unknown field and therefore the author does not intend to present any definitive conclusions. The basic characteristics of Bishop Nikolai's thought of man are:

it is concerned with the very substance of human beings and it insists on a holistic approach in human observation, without separating the different spheres of his interests. The essential uniqueness of the Orthodox perception of a man, in comparison to the other perceptions of the world and man, is that it starts from what a man could be (become) and observes him in relation to unlimited capabilities of his growth.

Key words:

Nikolaj Velimirović,
Christian
anthropology, human,
integral approach

⇐ Религија, религиозност и савремена култура ⇒

Религија, књижевност и фолклор

Religion, Literature, Folklore

⇐ Религија, религиозност и савремена култура ⇒

Милина Ивановић-Баришић

Етнографски институт САНУ, Београд

milina.ivanovic@ei.sanu.ac.rs

Празнично честитање – од религијског контекста до секуларног обичаја¹

Слање и примање честитки пре или током појединих календарских празника јесте традиција која у различитим облицима траје до нашег времена, а чији почеци су највероватније у дубокој митској старини. Честитање или благослов, у старијој традиционалној форми, само је један од начина исказивања добрих жеља појединцу или заједници, али је и показатељ времена и ситуација у којима се очекује честитка. У раду ће се показати у којим периодима године су честитке неизоставне, на које начине су „уграђене“ у обредно-обичајну праксу календарских празника, и указаће се на промене које су се на овом плану догодиле од средине 20. века до данас.

Време које називамо празничним испуњено је различитим садржајима путем којих заједница „излази“ из колотечине свакодневног. Празнични садржаји су неопходни јер једино они сугеришу да наилази време различито од оног свакодневног. Без ових би садржаја празнични дани били „обични“, без ослобађања од радних обавеза, чиме би се нарушила равнотежа између свакодневног и празничног, односно – између времена испуњеног радом и одмора.

Кључне речи:
честитка, календарски
празници, обредно-
обичајна пракса,
промене, друга
половина 20. и
почетак 21. века.

Празнично време се доживљава и као време када се блиским особама из ближе / даље околине упућују честитке, као вид добрих жеља за њихов успех и напредак на пословном и / или личном плану. Честитање је део празничног

¹ Текст је резултат рада на пројекту 177028: *Стратегије идентитета: савремена култура и религиозност*, који у целости финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

садржаја, које је у традиционалној заједници, у виду празничног благослова, било уклопљено у поједине обичаје које су обављали (одабрани) појединац или група. Празнични благослов,² као најстарији облик честитања, престаје током друге половине 20. века да буде једини облик празничне комуникације – у смислу исказивања добрих жеља за напредак и благостање породичне заједнице и њених чланова. Нове технологије – средства масовних комуникација, постајући део свакодневице, временом постају део празничног садржаја. Писмо, дописница, папирна честитка, а током последње деценије и електронска порука и порука упућена путем мобилног телефона умножавају видове празничног честитања, који кроз време опстају паралелно или се надовезују једни на друге.

Честитка која се упућује лично приликом посете, или пак честитка која се шаље у виду писане или изговорене речи уз посредовање медија, често представљају „мотивну причу“ коју сваки појединац доживљава на свој начин, било као њен прималац било као пошиљалац. Чини се, иако се многе ствари убрзано мењају или нестају под утицајем глобалних токова друштвеног развоја, да потреба исказивања поштовања и добрих жеља појединцу и његовој заједници претрајава време и промене које оно са собом неминовно носи. Празнична честитка смањује усамљеност, подстиче заједништво, па макар и у кратком времену трајања празника, и чини да се лакше поднесу тегобе свакодневног живота.

•••

Честитке које се упућују током празника породици или појединцу нису новијег датума, старе су вероватно колико и саме друштвене заједнице, али су током времена постале једна од битних одредница празничног садржаја. Честитањем су чланови истих или различитих заједница испољавали поштовање једни према другима, али и исказивали жељу за добробит и просперитет заједнице и сваког појединца унутар ње. Садржај честитке и начин њеног испољавања прилагођавао се, посебно у периоду доминације тзв. традиционалне културе, празнику који је био повод за упућивање честитки, али је, исто тако, био усклађен и са друштвеним нормама по којима се одвијао унутрашњи живот заједнице. У свом историјском развоју, празнична честитка и празнично честитање били су у складу са културно-историјским приликама у друштву. Наравно да се као „жива материја“, слично обичајно-обредној пракси, временом мењао и начин упућивања најлепших жеља и круг оних којима се жеље упућују. Празници зимско-пролећног циклуса – Божић, Младенци, Васкрс, као и породичне славе, најчешћи су празници који поред других садржаја подразумевају и празничну честитку.

² Благослови у традиционалној култури представљају говорне формуле које су се временом издвојиле у самосталне говорне творевине. Изговарају се као поздрави, отпоздрави, похвале и здравице – „као сажети облици племените жеље и вере да ће се она испунити“ (RKT 1985: blagoslov). По другом виђењу – „благослов означаје пријенос снага. Благословити значи посветити, учинити светим помоћу ријечи, то јест приближити светом, што је најузвишенији облик космичке енергије“ (Sevalier – Gheerbrant 1983: voda).

Најстарији и најраспрострањенији начин честитања поменутих празника јесте честитање путем личног посећивања. У традиционалном контексту посматрано, празнично честитање путем посећивања прецизно предвиђа ко честита, коме се честита, али и садржај честитке која се у тој прилици упућује. Према доступној грађи, као и према личним истраживањима,³ садржај честитке је био готово идентичан у свим кућама у које је долазио честитар. Исти сценарио се, дакле, понављао на свим местима и кроз више година, па и када се из неког разлога честитар куће промени. Честитка упућена домаћину и његовој породици била је у складу са њиховим потребама. Родна година, напредак домаћинства, здравље укућана, богат сточни фонд – најважније су и очекиване жеље од стране честитара.

Обредне поворке које су у прошлости обилазиле село и појединачне куће постале су данас готово изобичајени део обредно-обичајне праксе, али су значајне као један од најстаријих начина празничног честитања и упућивања колективне честитке за срећну и успешну наступајућу годину. Коледари, певачи (коринђаши), вертепаши, звездари, сировари – најпознатији су колективни честитари празника на нашим просторима, а њихово време кретања / опхода је време божићних празника. Коледарску групу су обично сачињавали маскирани млађи мушкарци, који обилазе куће у периоду од Божића до Богојављења. Певајући песме и изводећи магијске радње, чланови коледарске групе улазе у дворишта и куће, желећи домаћинима берићетну годину, а здравље, срећу и напредак укућанима. За исказане добре жеље добијали су поклоне у новцу и храни. На територији Србије су коледарске поворке готово изобичајене. Најдуже су се задржале у околини Лесковца, где током обреда *оалник*, чепркајући по жеравици, изговара: „Сас живот и здравље, сас бели берикет, сас беле шенице, сас кесије паре, сас пријатељи, сас зетови, сас унуци, сас волови, сас краве, сас коњи...“ (Ђорђевић 1958: 330).

Од друге половине 20. века, на Бадње вече, а ређе на Нову годину и Богојављење, претежно у српским селима Баната и Бачке, ишла је група деце, ретко одраслих, позната као „певачи“ или „коринђаши“. После дозволе домаћина изговарали су своје „честитарске“ песмице. „Коринђаше-певаче су радо примали, ретко их је која кућа одбијала, осим кућа које су биле у жалости, а то су и коринђаши већ унапред знали, па те куће нису ни посећивали“ (Босић 1996: 109). Ношење вертепа представља христјанизовану форму коледарских обредних поворки код Срба у Војводини. Углавном га је проносила група младића на Бадње вече, на први и други дан Божића, у неким селима – и на Мали Божић (Нова година), а у понеким селима северног Баната – и на дан Богојављења. По завршетку вертепске игре, вертепаши су изрицали добре жеље и честитали укућанима празник, а они су њих даривали новцем, храном, вином и ракијом (Исто: 116-118). На простору Војводине познато је, такође, ношење „звезде“ током божићних празника. То је

³ У последње две деценије су истраживања на тему календарских празника и обичаја обављана у околини Београда и на подручју Војводине, у оквиру рада на пројектима Етнографског института САНУ и Матице српске.

радила група дечака која је звезду носила уз извођење христијанизоване драме. Обавезан део опхода било је честитање божићних празника домаћинству. Заузврат су дечаци у знак захвалности добијали дарове од домаћина куће (Исто: 125-126).

За разлику од других крајева, у југоисточној Србији је распрострањено веровање да су у ноћима између Божића и Нове године (Малог Божића) активне „караконцуле“. Њих растерују у ту сврху организоване групе мушкараца – *сировари*. Пред Нову годину они обилазе села у циљу заштите људи и стоке, благосиљајући за богатство куће, плодност стоке, родност поља, а заузврат од домаћина добијају поклоне (месо, ракију, брашно, шећер) (Филиповић, Томић 1955: 93-94; СМ 2001: *сировари*).

Осим честитки које домаћинствима упућују организоване групе младића или деце, а пред божићне празнике, током или непосредно иза њих, по функцији и значају за породичну заједницу издваја се честитка која се прима од особе која прва улази у кућу у дане божићних празника. С обзиром на укоренење веровање да од ове особе зависи животни ток годишњег циклуса, али и будућност домаћинства, то се поприлично пазило ко ће први ући у кућу на Светог Игњата, на Божић, или на неки други празник из тзв. новогодишњег циклуса. Најпознатији, а слободно се може рећи – и најважнији појединачни празнични честитар за породичну заједницу свакако је *полаженик*, који је први посетилац домаћинства на празнике који се прослављају у периоду од Свете Варваре до Богојављења. Верује се да он кући коју посећује доноси срећу, „обезбеђује“ родност усева, доприноси добробити домаћинства. Наручена особа која се сматра особито срећном, или пак ненаручени случајни пролазник, иако различитих имена (*полаженик*, *полажајник*, *полажар*, *радован* итд.), имају исти циљ посећивања – да у дому у који уђу изговоре речи које ће допринети срећи, здрављу и напретку укућана. Када полаженик уђе у кућу, он пожели срећан празник, потом приђе вагри и, чаркајући је да изазове што више варница, пожели следеће: колико је варница, да толико буде оваца, говеда, кокошака, новаца, чељади, среће и напретка (в. СМР 1970: *полаженик*; СМ 2001: *полажајник*).

„Долазак полаженика требало је да донесе срећу кући и укућанима, и зато су сви волели кад дође човек или жена за које се сматрало да су срећне руке, а највише ако је то дете, јер се веровало да ће оно донети највише среће кући“ (Босић 1996: 65).

Поред божићних празника, у току године постоје и друге празничне прилике за упућивање честитке – Младенци, Ускрс, породичне славе. Младенци су празник који је по народном календару гранични између зиме и пролећа, па су и обичаји томе прилагођени (уп. Босић 1996: 226-229). Оно што овај празник издваја из корпуса сличних јесте обичај да се младим брачним паровима, венчаним између два празника, доносе поклони и упућују честитке за дуго трајање брачне заједнице. У последњих неколико деценија празник је углавном и препознатљив по слављу младих брачних парова, пошто су други обичаји готово избочајени. Препознатљиво обележје Ускрса су фарбана јаја која се деле код куће, у цркви после богослужења, или су се носила на сеоске вашаре, када су

поклањана најближим сродницима као врста празничне честитке.

Посећивање и учешће у заједничком обеду вид је славске честитке домаћинима. На породичним славама, део празничног садржаја су здравице којима се домаћину и укућанима исказују поштовање и жеља за очување здравља и одржање заједнице на окупу. Обичај наздрављања значајан је елемент традиционалне културе, али и одраз нараторских способности појединих чланова уже / шире заједнице.

„Здравица је либација вина или ракије, који се пију и изливају за здравље људи и сваки њихов напредак“ (СМР 1970: 137).

Осим на породичној слави, здравица се говори о Божићу, на свадби, крштењу, бабинама, на различитим весељима, на почетку и завршетку каквог већег посла. Обично се изговара текст који је у облику молитве, са израженим жељама које се упућују свецу заштитнику – да подари живот, здравље и сваки напредак кућној заједници.

„Жеље уз прву здравицу о крсном имену: ’За помози боже, дај добри час и добру срећу. Ко о чему, ми о добру, о лепу разговору, дао нам се бог радовати и веселити: пити и добро бити, зла не имати. Чија је ово здравица (мисли се на домаћина), помогао му Бог и света Богородица.’ (...) Бог нам молитве услишио, живот и здравље поклатио и грехове опростио. Помогло нас милостиви Бог и догодине се састајали у овом дому“ (СМР 1970: 137).

Пошто здравље представља основу сваког напретка, то су многи обичаји и веровања усмерени управо у том правцу. Празнични благослов, садржан и изговорен кроз наздрављање и изговарање здравица, управо показује да је здравље имало велику вредност и да се налазило у самом врху друштвеног вредновања (уп. Петровић 2006).

Традиционални начини упућивања празничне честитке били су део празничне обредно-обичајне праксе, превасходно у сеоским срединама, у неким срединама у дужем, а у неким у краћем временском периоду иза Другог светског рата, што је зависило од брзине прихватања и продора промена са којима се започело на ширем друштвеном плану. Развој комуникација (пре свега, поштанског саобраћаја), али и убрзано описмењавање становништва, подстакли су писану комуникацију, што се одразило и на увођење писане честитке у празнични садржај. Тиме су празничне жеље добиле још један вид исказвања – празничну честитку специјално израђену за ову намену.

•••

Када се каже празнична честитка, прва асоцијација је новогодишња честитка, која је у периоду после Другог светског рата, заједно са претходно поменутиим традиционалним начинима честитања, најпознатији вид празничне комуникације. Популарност честитки опада са појавом дигиталних медија и њиховим масовнијим увођењем у свакодневни живот.

Новогодишња честитка, као и честитке које се шаљу за неке друге празнике (божићна или честитка за Ускрс, која је на овим просторима ређа), била је знак

сећања родбине, пријатеља или познаника.⁴ У време појачаног кретања, али често и значајне просторне удаљености сродника и познаника, честитка за успешну, срећну и берићетну наступајућу годину била је изузетно важна за појединца и / или породичну заједницу. Иако је на честиткама најчешће написан „типски“ текст, који не одише великом креативношћу – *срећни наступајући празници, срећна Нова година и Божић* и слично, честитке су значајне као начин комуникације и одржавање веза између удаљених сродника и пријатеља. Простор који је на честиткама предвиђен за писање поруке, као и чињеница да се она обично слала без коверте, утицали су како на дужину текста тако и на његов садржај.

Обичај празничне комуникације слањем и примањем писаних честитки није био непознат пре Другог светског рата, али је био ограничен на релативно мали број људи. Да би се омасовило честитање честитком, неопходно је било да се стекну одређени предуслови, а што се и догодило у првим послератним деценијама друштвеног развоја. Томе су у значајној мери допринели развој поштанске комуникације, описмењавање становништва, развој масовних медија, којима је подстакнуто прихватање производа популарне и потрошачке културе.

У својим почецима, обичај је углавном практикован међу припадницима елитних класа. „Први примерци честитки били су фини, уметнички радови и на адресе пошиљалаца достављане су ручно“ (Душковић 2006: 31). Штампане једноставних честитки, прилагодљивих свим ситуацијама, умногоме је изменило структуру њихових корисника. Иначе, прва комерцијална честитка намењена честитању Божића израђена је у Енглеској 1843. године. Била је то руком нацртана честитка, са приказом породичне сцене Божића и са исписаним речима: „Срећан Божић и Нова година“; њен је аутор био Хенри Кол, оснивач Викторија и Алберт музеја.⁵ Како је растао интерес за божићне честитке, тако су се оне усавршавале и дизајнирале да задовоље различите жеље и потребе, па су већ током 60-тих година 19. века постале препознатљиве у садашњем смислу речи. Популарност коју су задобиле подстакла је многе уметнике с краја 19. века да дају свој допринос овом виду празничне комуникације. Честитке су већ у другој половини 19. века доспеле у Србију, али је требало да протекне читав век да се оне масовније прихвате и укључе у празнични садржај, у чему свакако понајвише заслуге имају медији (штампа, радио, телевизија).

Од самог појављивања, празничне честитке су се некако издвојиле из осталих видова писане кореспонденције.⁶ Вероватно је да је томе допринело укључивање у процес визуелног осмишљавања од стране уметника, фотографа, илустратора, издавача и штампара (в. Пераћ 2009: 14-16). Графичком изгледу честитке поклањала се посебна пажња, па су стога у њиховом ликовном обликовању

⁴ „Новогодишња честитка писмо понекад је једина прилика да се поднесе извештај о стању здравља у породици, да се помену умрли из те године, рођења, венчања, болести и успешно положен испит“ (Перо 2003: 146).

⁵ http://www.emotionscards.com/museum/john_calcott_horsley_ra_1817.html (преглед: 25. 10. 2013)

⁶ Честиткама су претходили други облици писане кореспонденције – дописница и разгледница. У Србији је у поштански промет, „као службено издање“, дописница уведена 1. јула 1873. године, две године по увођењу „Саобраћајних карата“ – 23. октобра 1873. године (Шкаламера 1983: 114). Прва разгледница у Београду изашла је 1896. године, у издању књижаре Велимира Валожића (Поп Лукина, бр. 2) (Исто: 134).

препознатљиви утицаји историцизма, сецесије и других уметничких стилова. „Увијене линије, флорални мотиви и геометријске форме били су доминантни на предњој страни, али су се јављали и на задњој. Комбинација стилизованих украса често је била веома занимљива, те је изазивала дивљење“ (Поповић 2010: 33).

•••

Иако је у данашње време слање „класичних“ честитки смањено, честитање празника преузимају други медији, који су врло популарни међу млађом популацијом становништва. У питању су дигитални медији, који су подстакли стварање новог облика фолклорне комуникације. Имејл поруке и честитке које се шаљу путем мобилног телефона – познате у свакодневној комуникацији као SMS поруке – током последње деценије су готово у потпуности преузеле функцију „честитара“ празника и других важних догађаја из личног живота.⁷ За разлику од честитки које су ишле поштом, данашње SMS поруке су у потпуности личне. Пошиљалац поруке, као и њен садржај, познати су само примаоцу, чиме је послата садржај заштићен од евентуалних неугодности, осим ако прималац поруке не прочита другима њен садржај.

Са појавом и омасовљавањем празничног честитања путем мобилног телефона стиче се утисак да је текст празничних порука много „смелији“, чиме се потиरे граница између дозвољеног и недозвољеног садржаја честитке у односу на ранији период. У време када су празници били окосница друштвених догађања у заједници, тачно се знало шта је дозвољено, односно, шта је било забрањено празнично понашање. Садржаји појединих порука које у овом времену круже у време празника (ласцивни, као и они са политичком садржином, без генерацијског ограничења слања и читања) највероватније не би у традиционалној заједници били прихваћени са одобравањем због владајућих норма понашања.

Садржај SMS порука је у складу са временом, али и са њиховим ствараоцима, што указује на промењени однос корисника – не само према медијуму преноса, већ и према времену празновања када се овај вид комуникације обавља. Мобилни телефон омогућава директну комуникацију, али и ослобађа стега које су постојале у традиционалној комуникацији. Садашња комуникација је једноставнија не само из техничких рзлога, већ и због измењених породичних односа који су се одразили на „лабављење“ улога које су појединци имали у време празника.

С обзиром на то да је основна и најважнија функција скоро сваке честитке да се њоме упуте жеље да појединац и / или заједница одишу благостањем, срећом, здрављем, онда се слободно може рећи да се у том смислу не разликују жеље садржане у честиткама послатим путем SMS-а и у „класичним“ видовима честитања. Оно што је различито јесте то да се разговор, дијалог, као доминантан у традиционалној заједници, са развојем технологије све мање користи, осим код класичне телефонске комуникације.

⁷ Више о празничним SMS честиткама видети: Ivanović-Barišić 2008: 75-98.

• • •

Празничне честитке, као врста жеља за напредак појединца, породице, па самим тим и шире заједнице, нису специфичност нашег времена. Али оно што јесте посебност времена у коме живимо, а што се све више огледа и у садржају и начину празничног честитања, јесте уплитање све развијеније комуникационе технологије и у област духовне сфере живљења. У суштини, како у прошлости тако и данас, основни смисао празничног честитања јесте да се упуте жеље да време које следи иза празника или, можда боље рећи, између два празника буде успешније за заједницу и појединца у односу на време које је претходило честитаном празнику. То је у основи нешто што се, историјски посматрано, није значајно променило до нашег времена. Променио се, међутим, начин упућивања жеља колективу и појединцу.

Честитка је намењена превасходно друштвеном изражавању, јер је производ који помаже међусобном повезивању људи, изражавању емоција и обележавању важних породичних догађаја. Осим што омогућавају повезивање људи, понекад и оних који се међусобно слабо познају, то је прилика да се кроз креативност сопствених речи пожели успех драгим особама.

Честитка се врло брзо по конституисању нових писаних медија и поштанске комуникације издвојила као засебан медиј, који се визуелно, већ на самим почецима, разликовао од других писаних „сродника“ – писма, дописнице, разгледнице. Почечи медија ове врсте сежу у средину 19. века, а на нашим просторима су присутни већ крајем истога века. Захваљујући својој универзалности, честитка је опстала до нашег времена, мада је данашња комуникација ове врсте, због повећаног коришћења дигиталних медија, знатно смањена у односу на седамдесете и осамдесете године 20. века. Занимљиво је да се, за разлику од дописнице, честитка визуелно усавршавала, мењала свој изглед и величину и, што је можда најважније, постала производ који има и своју хуманитарну функцију.⁸

Честитка, било да је типски штампана или осмишљена у приватној режији, са уметничком или аматерском илустрацијом, не само да се временом значајно трансформисала, већ је њена појава обележила почетак нове ере у комуникацији – најпре грађанске класе, а неколико деценија касније – и готово свих слојева друштва, чему је свакако допринео развој саобраћајних комуникација, али и масовно описмењавање становништва на овим просторима. Масовност комуникације утицала је и на промену њеног статуса. Честитка се из сасвим

⁸ УНИЦЕФОВЕ новогодишње честитке су од 1947. године весници радости свима који примају овај јединствени израз оданости и пријатељства, као и деци која кроз програме ове организације добијају помоћ и шансу за угоднији живот и сигурнију будућност. Традицију је започела Јитка Самкова, седмогодишња девојчица из Чехословачке, која је насликала децу како се играју око једног дрвеног стуба. Цртеж је послала УНИЦЕФ-у као знак захвалности за пружену помоћ њеном селу, које је разорено у Другом светском рату. Њен цртеж је објављен на првој честитки коју је ова организација штампала. Ова активност је инспирисала многе познате уметнике да своја дела уступе за мотиве честитки. Програм УНИЦЕФ-а постоји и за простор Србије, као помоћ програмима намењеним деци – више на: www.unicef.rs/istorija.html (преглед: 27. 10. 2013).

приватне преобразила у делимично или потпуно јавну, што се одразило и на речник међусобне комуникације усклађен са аспектом јавности – на формирање неке врсте шаблона у честитању, али неретко и повезаност текста и слике у комуникацији. С обзиром на функцију честитке – повезивање (зближавање) људи и подсећање да рођаци и пријатељи мисле једни на друге, разумљива су различита прилагођавања и коментари визуелног текста или слике којом је честитка илустрована.

Честитка се од своје појаве показала као једноставна и универзална форма комуникације, па је вероватно стога и брзо и масовно прихваћена. Поменута њена особеност највероватније је допринела њеној дуговечности – она опстаје, иако у значајно мањем обиму него раније, под садашњим условима и у све већој конкуренцији нових, „јачих“ медија, који су „покрили“ тржиште комуникација. Поред чињенице да је послата честитка доказ љубави, поштовања или пријатељства, она се доживљавала и као драг предмет, од кога се лако не одваја и који се чува годинама. Њихови „чувари“ омогућили су да их данас доживљавамо као део друштвено-историјске прошлости народа, али и као могућност да пратимо промене у њиховом визуелном изгледу и сазнамо уобичајене текстове у оквиру комуникације. Последњих година је празнично честитање поново у моди и подржано је од стране готово свих познатих медија. Празнична честитка је постала део полуларне културе, јер се поклапа са интересима људи који је стварају и одржавају (уп. Fisk 2001: 30-33), задовољавајући тиме своје потребе и потребе својих ближњих за празничном комуникацијом – за слањем и примањем порука, са жељама за успех на приватном и пословном плану.

Честитање – слање и примање честитки, не само за одређене празнике током једне календарске године, него и у ситуацијама важним за живот појединца, опстаје и поред значајних друштвено-историјских и културно-економских промена и показује потребу људи за таквим садржајем. Чини се да слање честитке у време новогодишњих, божићних, ускршњих и других празника, претежно коришћењем дигиталних медија, указује на то да људи имају потребу за комуникацијом и дружењем, али је такође показатељ и све веће отуђености, условљене обавезама и недостатком времена за друге облике комуникације. Међутим, као својеврсни медиј друштвене комуникације, честитка претрајава и „проналази“ начине да јој се значајно не умањи актуелност и да не падне у потпуни заборав.

Празнично честитање је прошло пут од религијског, карактеристичног за традиционалну културу, до секуларног честитања, које масовније започиње у социјализму и наставља се у постсоцијализму. Поред календарских празника карактеристичних за традиционално организовану заједницу, у периоду социјализма се честитке шаљу за новогодишње празнике, а током последње деценије, омасовљавањем мобилне телефоније, честитају се Српска Нова година и 8. март (Milina Ivanović-Barišić 2008: 75–98), да би се током последњих година у круг честитања уврстио Дан заљубљених, као празник преузет из традиције западноевропске културе (уп. Иванова 2007: 91-102).

Празнична честитка је прошлае пут од честитања посећивањем појединца или групе, које је обележило већи део 20. века, преко празничног исказивања љубави и поштовања слањем писаних празничних честитки (популарних током седме, осме и девете деценије пршлог века), до празничног честитања путем телефонског позива. Развојни пут празничне честитке завршава се, засад, у првој деценији овог века, са неочекивано популарним порукама-честиткама које се шаљу мобилним телефоном. Различити начини празничног честитања показују спремност људи да прихвате ново, али и прилагодљивост овог дела обредно-обичајне праксе код српског народа.

Литература:

- Босић, Мила. 1996. *Годишњи обичаји Срба у Војводини*, Нови Сад: Музеј Војводине - Прометеј.
- Душковић, Весна. 2006. „Визуелни идентитет `писане комуникације` и његова симболика“. У: *Ми смо здраво што и вама желимо: приватна преписка као вид породичне комуникације*. Крушевац: Уметничка галерија: 27-44.
- Ђорђевић, Драгитун М. 1958. *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*. Српски Етнографски зборник: Живот и обичаји народни 31. Београд: Српска академија наука.
- Иванова, Радост. 2007. „Свети Валентин vs. Свети Трифун или две в едно“. *Гласник Етнографског института САНУ*, 55(1). Београд: Етнографски институт САНУ: 91-102.
- Пераћ, Јелена. 2009. *Разгледнице у Србији 1895-1914*. Београд: Музеј примењене уметности. Београд.
- Перо, Мишел. 2003. „Породични живот“. У: *Историја приватног живота* (4). Ур. Филип Аријес и Жорж Диби. Београд: Слио.
- Петровић, Тања. 2006. *Здравица код балканских Словена*. Посебна издања 89. Београд: Балканолошки институт САНУ.
- Поповић, Милкица. 2010. *Срећа путује: честитке у војвођанским домовима*. Нови Сад: Музеј Војводине.
- СМ 2001: *Словенска митологија: енциклопедијски речник*. Београд: ZEPTEK BOOK WORLD. (полажајник, сировари)
- СМР 1970: Кулишић Шпиро, Петровић Ж. Петар, Пантелић Никола. *Српски митолошки речник*, Београд: Нолит. (полаженик)
- Филиповић С. Миленко, Томић Персида. 1955. *Горња Пчиња*. Српски Етнографски зборник: Расправе и грађа 3. Београд: Српска академија наука.
- Шкаламера, Жељко. 1983. „Београдске разгледнице 1896-1941“. *Годишњак града Београда XXX*. Београд: Музеј града Београда: 113-149.
- Chevalier, Jean - Gheerbrant, Alain. 1983. *Rječnik simbola: mitovi, sni, običaji, geste, oblici, likovi, boje, brojevi*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske (вода).

Ivanović-Barišić, Milina. 2008. *Holiday text message well-wishing*. Гласник Етнографског института САНУ 56 (2). Београд: Етнографски институт САНУ: 75-98.

RKT 1985: *Rečnik književnih termina*. Београд: Nolit. (благослов)

Fisk, Džon. 2001. *Popularna kultura*. Београд: Clio.

http://www.emotionscards.com/museum/john_calcott_horsley_ra_1817.html

www.unicef.rs/istorija.html

Milina Ivanović-Barišić

Holiday Greetings – From Religious Context to Secular Custom

The holiday greeting cards that are sent to families or individuals are not recent phenomena, since it is dating back deep into the past of human society. Greeting cards are probably as old as the holidays themselves, and are one of their important features. Acknowledging holidays, members of the same or different communities manifest respect for each other, but also a desire for the welfare and prosperity of the community and each of its individuals.

Key words:

card, annual holidays and rituals, the second half of the 20th and beginning of the 21st century.

The Content of greetings and the way of the expressing holiday greetings depends on holidays that are congratulated, and the standards which took place inside of the life of the community. Custom greetings are adapted to the holiday, but also the historical and cultural conditions of the society.

⇐ Религија, религиозност и савремена култура ⇒

Нина Аксић

Етнографски институт САНУ, Београд

nina.milojkovic@ei.sanu.ac.rs

Звоно као фолклорни мотив у поезији српских песника друге половине XIX и прве половине XX века¹

Овај рад представља сведен преглед појединих стихова из десет песама четворице значајних песника српског романтизма, реализма и модерне, у којима се јављај у описи обичаја и обреда чији је звоно саставни и централни елемент, а које је овом приликом издвојено као фолклорни мотив и значајан симбол у српској традицији.

Уводне напомене

Познато је да су XVIII век и прва половина XIX века код Срба били обележени снажним покретима националног препорода, који су између осталог подразумевали и интензивно интересовање за народну културу, а нарочито за фолклор. Под утицајем сличних покрета у другим европским земљама, и на нашим просторима – код Срба, Хрвата и Словенаца – сакупљају се народне умотворине (песме, приче, пословице и др.), што је било повезано са настојањем образованих људи тога времена да се народни језик нађе у књижевности, или – како је сматрао Вук Стеф. Караџић – да га *граматичари ставе у правила*. На сакупљању народних умотворина инсистирало се и *ради њихове лепоте и ради познавања живота и духа народног, његова погледа и схватања друштва, света, природе* (Стојановић 1924, 35–36). То је такође и време првих етнолошких истраживања на овим

Кључне речи:
звоно, обичај и
обред, српска
поезија

¹ Овај текст је резултат рада на пројекту *Стратегије идентитета: савремена култура и религиозност* (ЕДБ 177028), који у целини финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

просторима, која су као резултат имала сакупљање обимне етнографске грађе. С друге стране, културно-историјска дешавања у другој половини XIX века, посебно изражена након револуције из 1848. године, условила су избор тема и начин њихове разраде у делима уметничких стваралаца тога времена — управо је поменута идеја националног препорода иницирала и подразумевала да теме и ликови из националне историје, сижеи народних прича и мотиви народних песама постану предмет интересовања многих уметника тога времена. Тако и просвећени српски интелектуалци, уметници, а посебно песници, бивају инспирисани националним фолклором и народним животом, те се у њиховим делима често наилази на различите мотиве из области српске народне културе и традиције.

У вези с претходно реченим треба посебно издвојити српске песнике – припаднике романтизма, као што су Јован Јовановић Змај и Ђура Јакшић, потом припаднике реализма, као што је Војислав Илић, као и припаднике модернизма, тј. оне који су стварали парнасo-симболистичку поезију, као што је Алекса Шантић, али ту су и други чији стихови неће моћи да буду представљени овом приликом. Њихове песме, иако уметничке творевине, могле би представљати секундарни извор за проучавање појединих сегмената духовне, материјалне и социјалне културе српског народа тадашњег времена, али и опште друштвене климе и односа према националним питањима током XIX и почетком XX века, и у ту сврху је за ову прилику издвојено десет песама четворице именованих значајних стваралаца из периода српског романтизма, реализма и модерне. Кроз одабране и цитиране стихове именованих српских песника у којима се помиње звоно указаће се на његову значајну улогу и симболику у традиционалном друштву. Дакле, начин ишчитавања одабраних стихова из појединих песама петорице поменутих српских песника биће пре свега етнолошки, инспирисан начином на који је Рабија Хасанбеговић представила песме Алексе Шантића у једном свом ауторском тексту².

Постоје и други и друкчији начини приступа књижевном делу и његовог читања, а најсроднији етнолошком јесте етнолингвистички приступ уметничком тексту. Зато овде нешто опширније цитирамо речи Биљане Сикимић о етнолингвистичком приступу једном уметничком делу, које би се могле односити и на етнолошки приступ: *Етнолингвистички приступ књижевном делу подразумева интегрално фолклорно читање писца и даље израду одговарајућег фолклорног инвентара. Посебан проблем поставља утврђивање фолклорне конотације појединих фрагмената или целог*

² Ради боље упућености у начин на који Р. Хасанбеговић анализира Шантићеву поезију, дајемо овде један цитат из њеног рада „Етнографска обиљежја у дјелима Алексе Шантића“: *Ипак се мора рећи да етнолошко-социолошки чиниоци које је дао Шантић нису увек повезани у цјелину (...). Отуда су ти елементи фрагментарно дати у широким потезима, без уједначеног распореда. Због тога је у овом раду учињен покушај да се издвоји и унеколико систематизује драгоцен етнолошко-социолошка грађа по сродним темама (Хасанбеговић 1987, 144–145).*

књижевног дела (...). Књижевно дело се тако у етнолингвистици може прихватити као равноправни фолклорни и етнографски извор. Даље Б. Сикимић наводи три сегмента конкретног фолклорног инвентара, а њих представљају фолклорни цитати – интегрални фолклорни елементи, потом редуковани фолклорни елементи, као и трансформисање интегралних фолклорних елемената, оних који су задржали „препознатљивост“, свој фолклорни код, али су ауторске интервенције видљиве (Сикимић 1997, 21–22).

Поред поменутог два начина читања и тумачења поетских и прозних дела, она се могу посматрати и са психолошко-религиозне тачке гледишта, при чему тај аспект посматрања одабраних песама овде неће бити примењен, већ га наводим само као један од могућих начина сагледавања дела уметничке књижевности. Овакав приступ представља Владета Јеротић у својој књизи *Милан Ракић и религија*. Професор Јеротић је на примеру осам одабраних песама представио своје виђење Ракићеве поезије, осматривши његов поетски „рукопис“ са психолошког и теолошког аспекта (Јеротић 2007).

Примећује се, међутим, да и поред разностраних приступа уметничкој поезији и прози, још увек нема знатнијег броја радова и студија изван онога што припада уже конципираним књижевним анализама. Стога овај рад, односно, сведени преглед стихова српских песника са звоном као „кључном речи“ у њима, јесте покушај представљања поетског дела као могућег, секундарног етнографског извора.

КАД СЕ ЗВОНО ЗАЊИШЕ

Ђура Јакшић, Из песме *Ноћ у Горњаку*, 1857.³

*Сама у свом страху природа се грози,
Страховите тајне нема поноћ носи...
Уздрма се кула, звоно се занија,
У цркви се чује молитвица тија,
Ужегу се саме погашене свеће,
Кроз немо двориште неки дух пролеће.*

Ђура Јакшић је најизразитији представник романтизма у српској уметничкој поезији. Код Јакшића је најзаступљенија лирска поезија, које по обиму има најмање, али се лирика провлачи и кроз све друге врсте његовог стваралаштва (Деретић, 1983). *Напето, устрептало ишчекивање нечег непознатог, тајанственог, претећег, занемелост пред опасностима што вребају из мрака – то је основна афективна ситуација Јакшићеве лирике* (Деретић 1983, 341).

³ Песма преузета из: Ђура Јакшић, *Песме. Јелисавета. Проза*, Библиотека „Српска књижевност у сто књига“, књига 28, Живан Милисавец (ур.), Матица српска – Српска књижевна задруга, Нови Сад – Београд, 1961. Стр. 28.

У песми *Ноћ у Горњаку* опеван је манастир Горњак и посета цара Лазара својој задужбини, али у касним ноћним сатима, што је у складу са романтичарском склоношћу ка мистицизму. Осећај мистичне напетости створен је путем песничке слике са кулом која се сама од себе уздрмала и тако покренула, „занијала“ звоно. Звоно које се помиње у овој песми и околности у којима се оно чује могу се повезати са словенским веровањима по којима је иза поноћи, када звоно „ћути“, најпогодније време за излазак демона, а тај период је обележавао и време присуства духова, тј. душа упокојених. Ако се пак зачује неки звук који *нарушава мир ноћи*, сматра се да је *на неком танком саставу друштва – остварен контакт између ослабљене људскости и снажних, агресивних бића таме* (Братић 1993, 60). Стога је, рецимо, код Срба из Дубровника било сачувано предање о човеку који је ноћу чуо звоњаву црквеног звона и, вођен том звоњавом, ушао у цркву у којој је присуствовао служби мртвих (Толстој и Раденковић, 2001, *звоно*). Тако је и у овој песми описан тренутак „ћутања“ звона у ноћи, када само поједини могу чути како звоно звони, а што значи да је душа неког покојника у цркви, у овом случају – душа цара Лазара, који је дошао да обиђе своју задужбину и који је у стиховима приказан као представник другог света, али као *добронамерни дух*.

Јован Јовановић Змај, Из песме *Пролеће и Ускрс*⁴

Христос васкрс! – цвеће мири.
Христос васкрс! – шумом шушти,
Христос васкрс! – реком хуји...
Христос васкрс! – звона звоне
 – и на гробљу ветрић бруји: *Христос васкрс!*

Јован Јовановић Змај је једна од три најснажније стваралачке личности друге половине XIX века. Био је познат, пре свега, као писац лирске и дечје поезије. Сматра се да песме Ј. Ј. Змаја представљају симбиозу поезије Бранка Радичевића и народне поезије, те је из тог разлога његова поезија посебно инспиративна за етнолошко читање (Деретић 1983). Трећа и последња фаза Змајевог писања припада деци, а Јован Деретић издваја следеће њене карактеристике: *Главне одлике Змајевих дечјих песама јесу: фини лиризам који их приближава његовој раној љубавној поезији, смисао за уживљавање у збиљу и психу детета, једноставан, лак, непосредан израз приступачан деци и истовремено привлачан одраслима. Змај је творац српске поезије за децу и њен највећи представник* (Деретић 1983, 337).

Звоно у овој дечјој песми представља симбол радости и објављује велики хришћански празник, поводом кога се радује читава васељена. Звук звона на

⁴ Песма преузета из: Угљеша Крстић (пр.), *Чика Јова српској деци, Приче и песме о вери и обичајима*, Бисери дечје књижевности, библиотека класичних и савремених дела за младеж, књига деветнаеста, Самостална издања из Вајата, Београд, 1992. Стр. 51.

овај хришћански празник објављује и прославља победу живота над смрћу, истовремено прослављајући Творца. У српској народној традицији познато је да се током последњих дана Ускршњег поста, од Великог четвртка до Ускрса „везују звона“, тј. да она морају да „ћуте“, јер се у тим данима жали за Господом Исусом Христом који је распет, па се у том периоду оглашавају само клепала. Због тога, када дође Васкрс, највећи хришћански празник, звона звоне на сав глас да обавесте народ о овом величанственом и срећном догађају, те се у наведеним стиховима исказује важна улога звона у српској народној традицији и православној цркви – свечана и уз њу везана обавештајна улога звона.⁵

Војислав Илић, Из песме *Суморан дан*, 1886.⁶

*Тромо иду часи,
Из даљине звоно гуди,
Разлежу се гласи –
Одјекују надалеко...
Мора да је умро неко.*

Војислав Илић био је најзначајнији, а како Ј. Деретић сматра – и *једини значајни песник епохе реализма* у српској књижевности. Тежио је објективности и дескрипцији у својој певању, али је и *својим естетизмом и формализмом отворио пут поезији* (Деретић 1983, 407). *У више песама, од којих неке спадају у најпознатије које је написао (...), он је дао изванредне описе сеоских предела, призоре из сеоског живота, слике природе у разним годишњим добима и добима дана* (Деретић 1983, 408).

У стиховима ове Илићеве песме читује се значајна улога звона у обичајима везаним за култ мртвих. Овде песник представља један по свему суморан дан и обичај да се звоно у селу огласи када неко премине. Када се јавља о нечијој смрти, црквено звоно оглашава се „тужно“, а улога му је и да обавести мештане, при чему се за мушкарцем звони три пута, а за женом два пута. Такође, *ако самртник умре преко ноћи, онда се његова смрт оглашава (...) рано изјутра. (...) Тада један од рођака покојникових оде парохијалној цркви за „оглас“, тј. да јави свештенику покојникову смрт и да га позове на сахрану. Црквењак оглашава покојникову смрт лупањем звона* (Ердељановић 1948, 245, 287).

⁵ Више о разлици међу звонима у католичкој и православној цркви видети у: Марија Петричевић, „Звона живота и смрти“, *Књижевне новине* бр. 1037, 2001. Стр. 1–3.<http://marijapetricevic.com/citanje.php?m=1&t=zvonazivotaismrti>

⁶ Песма преузета из: Војислав Илић, *Изабрана дела*, Библиотека „Српска књижевност у сто књига“, књига 37, Живан Милисавец (ур.), Матица српска – Српска књижевна задруга, Нови Сад – Београд, 1962. Стр. 74–75.

Војислав Илић, из песме *Зимска идила*, 1889.⁷

Нађу га у самом рају...

Он се попео лепо

На рајску лиснату воћку, на златне јабуке једе;

А доле, на цветном поду, у белом и чистом руву,

Још многа некаква деца јабуке једу и седе.

Међ` њима јагањци блеје и звонца сребрна звоне,

И многи лептири лете по рајском мирисном цвећу;

Кроз цветне пољане рајске бисерне протичу реке,

И рајске, шарене тице на мирне обале слећу.

Војислав Илић и у овој песми, као и у претходној, исказује свој дар за реалистичко и објективно описивање предела, само што је то у овом случају пасторални предео рајског врта. У оквиру пасторале, како у романтизму тако и у реализму, истиче се опис свих детаља који чине одређену пасторалну сцену, па у овом случају ту и *сребрна звонца звоне*, везана око врата несташних јагањаца, чиме песник, уз остало, употпуњава ову идиличну слику. Међутим, звончићи су сребрни будући да је реч о умрлој деци, као што се сребро у народној књижевности често везује за хтонско, тј. за свет мртвих.⁸ Такође, у овој песми јагањци са звонцима представљају и део, за „иконографију“ онога времена, уобичајене рајске слике, налазећи се у овим стиховима међу децом, која и сама могу бити представљена као Христови јагањци. Читав рајски приказ представљен је са много присутне деце, јер је главни јунак песме мали Павле, који је отишао од куће и залутао у рајски врт, тј. умро.

Звонца се у овој песми повезују са јагањцима, који пре свега представљају хришћанску симболику стада. Песниковим „сликањем“ јагањаца читаоцу се представља уобичајена слика у сваком руралном сточарском пределу, па отуда и слика која је уобичајена у пасторалним описима поезије тога доба. Тако је овај стих „ослоњен“ на обичај српских чобана да на крупну и ситну стоку стављају већа или мања звона – од *чактаре* до *меденчета*. Такође, у стаду увек постоји предводник, а то је углавном најстарија животиња из стада, који око врата има звоно да би га помоћу његовог оглашавања остале животиње могле пратити.⁹ Постоји и народна изрека која указује на велики значај који звоно има за пастире: *Док звоно постоји, може се стадо обновити*. Такође,

⁷ Песма преузета из: Војислав Илић, *Изабрана дела*, стр. 123–125.

⁸ Једна од најбољих потврда за симболичку улогу сребра налази се у народној бајци *Очина заклетва* (Мирослав Пантић (ур.), *Српске народне пословице*, Дела Вука Караџића. Београд: Просвета, 1969, 131–133).

⁹ О звону у сточарским крајевима видети више у: Мирослав Лутовац, „Неколико сточарских обичаја у подножју Проклетија“, *Гласник етнографског музеја у Београду*, књига пета, Београд, 1930.

сматра се да *ако напукне звоно или цркне ован, знак је да ће се стаду или чобанину десети несрећа* (Лутовац 1930, 107–108).

Војислав Илић, Из песме *Обућар и његов син*, 1890.¹⁰

*Многа с скупила деца. Зелене палмове гране,
И звекет звонца јасних свечаност казује њину,
И дете дисаше бурно, и у сну запева јасно:
Осана Давидовом сину!*

Звонца у овим стиховима (и њихов *звекет*) представљена су у вези са њиховом црквеном употребом – обавештајном и сакралном, као и са њиховом улогом у народним обичајима. Свечана улога звона у народним обичајима је она коју имају приликом прослављања наступајућег пролећа, што се обично поклапа са црквеним празницима – Лазаревом суботом (Врбицом) и Цветима, а Лазарева субота, празник који се описује у овој песми, јесте пролећна свечаност уочи Цвети. На тај дан деца у српским градовима и селима иду у свечаној поворци, носећи у рукама врбове гранчице и звонећи малим ручним звонцима, уколико им она нису стављена око врата, што се такође чини, док се све време пева о ускрснућу Светог Лазара (Кулишић 1998).

Дакле, ови Илићеве стихови показују значај овог верског празника у животима српске деце у XIX веку, коју песник, помињући *зелене палмове гране* у њиховим рукама, смешта у Јерусалим који слави Христов улазак у град.

Алеска Шантић, Из песме *Сеоба*, 1902.¹¹

*Зар вам није жао, на огњишту оном
Гдје вас огањ гријо, што ће туђин бити,
Што ће наше горе погребнијем звоном
Одјекнути тужно, а ми сузе лити?*

Алекса Шантић био је песник чији су и живот и поезија одражавали тежње двају векова. Шантићева дела припадају епохи модернизма, и то његовој подврсти – парнас- симболистичкој поезији. Писао је песме различите врсте, а најпознатији је по својој социјалној и родољубивој поезији (Деретић 1983). Његова поезија је обасјана *светлошћу породичног огњишта и прожета његовом топлином. Везаност за родну груду дубока је и трајна, њено кидање изазива бол у песниковој души. У неким од својих најпотреснијих*

¹⁰ Песма преузета из: Војислав Илић, *Изабрана дела*, стр. 135.

¹¹ Песма преузета из: Алекса Шантић и Светозар Ћоровић, *Изабране странице*, Библиотека „Српска књижевност у сто књига“, књига 51, Живан Милисавец (ур.), Матица српска – Српска књижевна задруга, Нови Сад – Београд, 1962. Стр. 34–35.

песамa Шантић пева о патњи оних који заувек напуштају домовину и одлазе у туђ свет (Деретић 1983, 444).

У овој родољубивој песми, као и у песми *Суморан дан* В. Илића, помиње се погребно звоно, тј. оно које се оглашава када неко умре. Међутим, овде примећујемо да се погребно звоно као мотив може употребљавати у различитим поетским врстама, као што су родољубиве песме или романтичарска лирика, и тада оно може добити другачију „звучност“ и симболику. Тако, у наведеним Шантићевим стиховима погребно звоно звони не за умрлима, већ за онима који напуштају заувек своје домове, заправо – за опустелим завичајем.¹²

Алекса Шантић, Из песме *На молитви*, 1911.¹³

*Починку тихом докле птицу гони,
Ја чујем тамо из села и лука
Гдје место звона вечерњијех звони
Невидљив ланац са сељачких рука...*

Песма *На молитви* представља, у први мах осмотрено, идиличну слику сутона у херцеговачком селу, но како вече одмиче примећује се да ту идиличну сцену нарушава одсуство звона, тј. непостојање његове звоњаве и непостојање цркве, што се може приметити при читању читавог претходног дела песме. Ово одсуство звона оличава заправо немање слободе код једног народа коме је и вера подједнако важна за достојанствено живљење, а ни она се не може исповедати ваљано без слободе. Ипак, овај поробљени народ носи крст, тј. веру у својој души, али се и даље, уместо звоњаве црквених звона, чује – како песник каже – *невидљиви ланац са сељачких рука...*

Звоно је у српском народу било симбол слободе, а сам звук звона сведочио је о могућности слободног изражавања верског и националног идентитета. Звона су на Балкану, током ратова са Турцима и Аустроугарском, забрањивана, отимана и уништавана, те су тако периоди када их није било значили да је народ бивао у великој невољи и да није био слободан.

Алекса Шантић, Из песме *Призрене стари...*, 1912.¹⁴

*Заљуљај звона нека Васкрс јаве!
С Ловћена тврдог и Авале плаве
Сјутра, уз трубе, под ст`јегом у зори,
Витези силни, громови у боју,*

¹² Шантићева песничка слика гора које одјекују тужно може бити дата по угледу на мотив горе која жали, тј. тужи, из наше народне поезије.

¹³ Песма преузета из: Алекса Шантић и Светозар Ђоровић, *Изабране странице*, стр. 62.

¹⁴ Песма преузета из: Алекса Шантић, *О класје моје*, *Изабране песме*, Драган Лакићевић (пр.), Српска књижевна задруга, Београд, 2008. Стр. 57.

*Јездиће гордо, уз калдрму твоју,
Призрене стари, капије раствори!*

И у овим Шантићевим стиховима, као и у онима Ј. Ј. Змаја, помињу се звона која објављују велики хришћански празник. Дакле, и овде се представљају звона која имају обавештајну, свечану, али и сакралну улогу, чија звоњава исказује радост и сјај некадашње славе и слободе.

Алекса Шантић, Из песме Празник, 1913.¹⁵

*И громко, ко да цар језди са пута,
Јекнуше звона ... И с олтарске плоче
Свештени отац летургију поче,
И мирис прели све тамјана жута.
С крстом, гологлав, свет у цркву ступа,
И цела паства у сјају се купа –
Њу душа цара мученика данас
Са двери греје ... Звона звоне сама ...
Сав народ поје. На домаку храма
Погнуте главе пролази Арбанас...*

Улога звона се најчешће везује за њихову употребу у религијском, тј. у црквеном животу. Звоно има највећу улогу у хришћанској цркви и оно у њој поседује како обавештајну функцију, тако и ону, можда и значајнију – духовну. Првоименована улога звона повезује се са позивањем пастве на литургију и друге црквене службе, а друга улога везује се за објављивање и присуство Светог Духа. У Шантићевој песми *Празник*, конкретно, у питању је присуство светитеља (највероватније краља Милутина, јер се говори о манастиру Грачаница), кога у датој прилици прославља црква.

У цитираним стиховима учава се, најпре, обавештајна улога звона. Она обавештавају да почиње литургија и позивају вернике на њу, па тако обавештавају и оне који нису у прилици да у цркву дођу о томе да литургија отпочиње, те да се прекрсте у својим домовима или тамо где се у датом тренутку налазе.

Друга улога звона у овој песми је слављеничка, јер народ с радошћу прославља празник и пева уз звуке звона која одјекују на радост, која *звоне сама*, јер заправо представљају слављеничка звона у душама присутне пастве, а тим слављем показују снагу духа, коју чак и Арбанас који пролази поред храма мора да примети, те због осећања светости, из кога је он сам искључен, пролази *погнуте главе*.

¹⁵ Песма преузета из: Алекса Шантић, *О класје моје*, стр. 64.

Алекса Шантић, Из песме *Краљу Петру*, 1922.¹⁶

*Почивај мирно Трудбениче сјајни:
Своје Краљевско свршио си Дело –
Нашег Јединства Храм вечни и трајни
Где милиони, заносно и врело,
Уз јеку звона, врагу на страхоту,
Певају Твоју Славу и Лепоту.*

У овим се стиховима учествују две улоге звона: прва је учешће звона у свечаним тренуцима, као симбол слава и величања одређеног догађаја, а друга је употреба звона при терању нечистих сила,¹⁷ при чему је непријатељ именован као *враг*, дакле, као нечастиви. У Шантићевој песми писаној поводом смрти краља Петра Првог – Ослободиоца, сав народ, уз јеку звона, прославља и велича преминулог владара, истовремено чинећи то *врагу на страхоту*.

Главна, свечана улога звона у овој песми повезана је свакако са важним историјским тренуцима, са различитим друштвеним дешавањима у историји српског народа. Победе у ратовима, прослављање великих празника, крунисање и величање владара и друго – све су то били догађаји који су објављивани и прослављани звуком звона. У периоду народног препорода у Србији, звона су стекла посебно важно место међу народом, па тако и међу владарима. И зато се, како је и у овој песми приказано, величао краљ уз повике и славље народа, и уз јеку звона као симбол победе и слободе.

Закључне напомене

Овим радом сам покушала да на примеру десет одабраних песама четворице значајних стваралаца из периода српског романтизма, реализма и модерне представим могућности да се поједина поетска дела искористе као секундарни етнографски извор, што је само један од више могућих начина ишчитавања књижевног дела. Средишњи део рада заправо представља сведен преглед појединих стихова из десет песама српских песника друге половине XIX и прве половине XX века, у којима се јављају описи народних обичаја и обреда чији је звоно саставни и централни елемент, а које је овом приликом издвојено као значајан симбол у српској традицији. Стихови неколико значајних домаћих стваралаца из датог периода у које су на специфичан,

¹⁶ Песма преузета из: Маринко Арсић Ивковић, *Антологија српске удворичке поезије од Достеја до наших дана*, Панлублик, Београд, 1988. Стр. 55–56.

¹⁷ Када је реч о заштитничкој улози звона од нечистих сила, постоје и веровања да звук звона може растерати гамад, вукодлаке, вештице, змије, па чак и отклонити одређене болести, као и временске непогоде (Светлана М. Толстој и Љубинко Раденковић (ред.), *Словенска митологија енциклопедијски речник*, Zepet book world, Београд, 2001; Петар Ж. Петровић, „Живот и обичаји народни у Грузи“, *Српски етнографски зборник*, књига LVIII, 1948).

уметнички начин уметнути и поједини етнографски подаци сведоче о томе да би се овакво читање књижевних дела могло, на овде представљени или сличан, углавном већ описан начин, везати и за неке друге песме, као и за песме неких других аутора, али и за прозну литературу. Најважнији предуслов за етнолошко читање једног уметничког литерарног дела јесте то да је песник или писац црпао инспирацију из народног живота и друштвених дешавања у своје окружењу.

Представљање звона у одабраним стиховима четворице српских песника изабрано је зато што је звоно изузетно важан симбол у српској народној култури и традицији, као и у православној религији, те се и на тај начин, надам се, могло показати колико је утицаја имао живот обичног народа на песнике — толико да су наши песници све оне тренутке који су за народ значајни, а у којима не малу улогу има и звоно, преточили у своје песме, представивши их на особен, уметнички начин, а притом се трудећи да ничим не „окрње“ улогу звона у неком од представљених, тј. опеваних обреда или обичаја. Такође, важно је напоменути да се кроз представљене стихове долази и до закључка да је звоно играло веома важну улогу у животу нашег човека — од његовог рођења па до смрти, и у слављу и у тренуцима туге, односно — да је звоно кроз своје различите улоге прожимало све сфере народног живота, те је сваки песник ове моменте опевао на себи својствен начин и тиме нам, као својеврстан сведок свога времена, дао увид и у друштвени живот онога времена у коме је настајала његова поезија.

Српски песници романтизма, реализма и модерне били су при своје уметничком стварању веома надахнути народним животом, при чему су поштовали духовне вредности народа коме су припадали и покушали да их овековече преточивши их у своје песме, на шта сам покушала да укажем својом анализом изабраних поетских текстова.

Литература

- Bratić, Dobrila. 1993. *Glavo doba. Predstave o noći u narodnoj religiji Srba*. Beograd: Plato.
- Деретић, Јован. 1983. *Историја српске књижевности*. Београд: Нолит.
- Јеротић, Владета. 2007. *Милан Ракић и религија*. Београд: Ars Libri, Neven.
- Кулишић, Шпиро, Петар Петровић и Никола Пантелић. 1998. *Српски митолошки речник*. Друго допуњено издање. Београд: Етнографски институт САНУ – Интерпринт.
- Лутовац, Мирослав. 1930. „Неколико сточарских обичаја у подножју Проклетија.“ *Гласник Етнографског музеја у Београду*, књига пета: 107–112.
- Петричевић, Марија. 2001. „Звона живота и смрти.“ *Књижевне новине* бр. 1037: 1–3. <http://marijapetricevic.com/citanje.php?m=1&t=zvonazivotaismrti> Приступљено 25. јула 2013.

- Петровић, Петар Ж. 1948. „Живот и обичаји народни у Гружи“. *Српски етнографски зборник*, књига LVIII.
- Речник српскохрватскога књижевног језика*. 1967. Књига друга Ж—К (косиште). Нови Сад – Загреб: Матица српска – Матица хрватска, 274–276.
- Сикимић, Биљана. 1997. „Фолклорни елементи у делу Стевана Сремца.“ *Књижевно дело Стевана Сремца – ново читање*: 21–33.
- Стојановић, Љубомир. 1987. *Живот и рад Вука Стефановића Караџића*. Друго издање [фототипско] штампано 1987. године. Београд: БИГЗ.
- Толстој, М. Светлана и Љубинко Раденковић (ред.). 2001. *Словенска митологија енциклопедијски речник*. Beograd: Zepther book world.
- Хасанбеговић, Рабија. 1987. „Етнографска обиљежја у дјелима Алексе Шантића.“ *Гласник Етнографског музеја у Београду*, књига 51: 113–145.

Извори

- Арсић Ивковић, Маринко. 1988. *Антологија српске удворичке поезије од Доситеја до наших дана*. Београд: Панлублик.
- Илић, Војислав. 1962. *Изабрана дела*. Библиотека „Српска књижевност у сто књига“, књига 37, Живан Милисавац (ур.), Нови Сад – Београд: Матица српска – Српска књижевна задруга,
- Јакшић, Ђура. 1961. *Песме. Јелисавета. Проза*. Библиотека „Српска књижевност у сто књига“, књига 28, Живан Милисавац (ур.). Нови Сад – Београд: Матица српска – Српска књижевна задруга.
- Крстић, У. (пр.). 1992. *Чика Јова српској деци, Приче и песме о вери и обичајима*. Бисери дечје књижевности, библиотека класичних и савремених дела за младеж, књига деветнаеста. Београд: Самостална издања из Вајата.
- Шантић, Алекса. 2008. *О класје моје*. Изабране песме, Драган Лакићевић (пр.), Београд: Српска књижевна задруга.
- Шантић, Алекса и С. Ћоровић. 1962. *Изабране странице*. Библиотека „Српска књижевност у сто књига“, књига 51, Живан Милисавац (ур.), Нови Сад – Београд: Матица српска – Српска књижевна задруга.

Nina Aksić

The Bell as a Folklore Motive in Serbian Poetry of the Late 19th and Early 20th Century

This paper presents a possibility of reading of a poetic literary work as an secondary ethnographical source, on the example of ten selected poems by four important poets of Serbian Romanticism, Realism and Modernism. The central part of the paper actually represents a condensed overview of certain verses from ten poems written by Serbian poets in the second half of the 19th and the first half of the 20th century, containing descriptions of customs and rituals that include the bell as a constituent and central element which is, on this occasion, singled out as an important symbol in Serbian tradition. Serbian poets of Romanticism, Realism and Modernism used folk life as an important inspiration for their artistic creations, while respecting the spiritual values of the people they belonged to and trying to immortalize them by transforming them into their poetry.

Key words:
bell, custom
and ritual,
Serbian
poetry

⇐ Религија, религиозност и савремена култура ⇒

Ђурђина Шијаковић
Етнографски институт САНУ, Београд
djurdjina.s@gmail.com

Ἐἰς Ὀρος! Планина и менадизам у Еурипидовим *Бакхама*¹

Овај рад нуди једно могуће читање трагедије: у фокусу овог читања је планина као (семантички) простор постављен насупрот граду и као простор менадских обреда. Ако митска Теба представља полис из времена класичне трагедије, Китерон је јукстапозиционирана зона у односу на полис, нарочито у вријеме менадског обредног похода у планину (ὄρειβασία).

Кључне ријечи: Еурипид (око 480 – 406 пр. Хр.), Бакхе, планина: ὄρος, менадизам, ὄρειβασία.

βοῆς δέ τῆς σῆς ποῖος οὐκ ἔσται λιμήν,
ποῖος Κιθαίων οὐχὶ σύμφωνος τάχα
У којој луци, гдје на Китерону
неће ускоро одјекивати твоји крици?
Софокле, Краљ Едип 420sq

„Mountains are not fair or unfair, they are just dangerous.“
планинар Reinhold Messner, *All Fourteen 8,000ers*

Грчка, у Егејском басену, дио је велике планинске зоне која се простире од Алпа до Хималаја. Планина на Криту, кикладски вулкани и планине копнене области образују ову карактеристичну географску црту Грчке. Чести земљотреси и ерозија од античког до модерног доба свједоче о вјековном немиру планина и њиховим сталним промјенама. Шта све, осим висине, подразумејева грчки појам планине – ὄρος? Ричард Букстон предлаже да се сагледа оно што у грчкој

¹ Овај текст је резултат рада на пројекту *Стратегије идентитета: савремена култура и религиозност* (бр. 177028), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

мисли стоји насупрот планини: *ѓрос* није равница (у којој се гаји жито и бори у фаланги), нити је пак град или село (у којима се живи); *ѓрос* свакако није утврђено узвишење унутар града (акропола), које је обично вјерски центар и симбол политичке моћи; *ѓрос* је узвишење *изван* насељеног и култивисаног простора (Vuxton 1992: 2). За разумијевање појма *ѓрос* битна је свијест о контрасту спрам подручја култивације: у граду и селу се одвија породични и, уопште, друштвени живот, и поље је област *агрикултуре*, али и рата. Маргинална група пастира и снабдјевача ресурсима настањивала је или редовно посјећивала планину из економских потреба (припадници ове групе се, из перспективе становника града / села, могу сматрати аутсајдерима (Vuxton 1992: 3)). Но, планина је, по правилу, транзитна зона у снабдјевању, лову, рату и култној пракси.²

Са „живом“ географијом око себе, Грци су у планинске области смјестили многе тренутке своје митске историје.³ Међу топосима важних епизода грчке митологије је планина Китерон. На Китерону је, по једној верзији мита⁴, тебански пророк Тиресија ослијељен након што је ухватио Атenu на купању; богиња га је потом обдарила пророчком моћи. Ловац Актеон, син Кадмове кћери Аутоноје, према неким ауторима⁵, починио сличну грешку на Китерону; случајно је набасао на Артемиду која се купала, те га је увријеђена божанска ловкиња претворила у јелена – у том облику су га растргли сопствени пси. Син друге Кадмове кћери, Агаве – Пентеј, тебански краљ – на Китерону је доживио судбину сличну рођаковој: Дионисова казна је била та да га растргну мајка и тетке.⁶ Још једном митском тебанском краљу, Едипу, било је намјењено да умре у Китерону, кад је као нежељено дијете изложен.⁷ У Китерону су рођени и отхрањени Амфион и Зет, Зевсови синови који су зидинама опасали Тебу са седам капија.⁸ На Китерону страдају или су крајње угрожени њени митски утемељивачи, чланови владарске куће Тебе, и они који су у тијесној вези са њом. Митолошке епизоде указују на чврсту спону између града и оближње планине. Ако је та спона симбиотска код парова Троја – Ида, Јолк – Пелион (Vuxton 1992: 9), у случају пара Теба – Китерон, планина је перципирана као *опасност*.

Букстон сажима неколико најважнијих аспеката митске представе о планини у грчкој традицији: *ѓрос* је *ван* (те јој припадају аутсајдери), и *дивљина* је (те се у њој може десити насиље); *ѓрос* је *прије* у односу на људски живот у насељима,

² Испаша у номадском сточарству: Skydsgaard 1988; ловина Schnapp 1973, ратовање: Pritchett 1974: 170. О Зевсовом светилишту на планини Химету видјети Langdon 1976.

³ На највишој планини – Олимпу (око 2.900m), смјештен је дом богова и Зевсов трон. Зевс, владар богова и људи, рођен је на критској планини (на Иди или планини Дикте). На јужним падинама Парнаса се, у долини, налазило панхеленско пророчиште Делфи. Хеликон је код Хесиода опјеван као пребивалиште муза. На Пелиону је обитавао мудри кентаур Хирон, васпитач Ахилеја, Јасона и Асклепија. Планину настањују митски пастири (Киклопи, Парис, Анхис) и посјећују је митски ловци (Тиресија, Актеон, Пелеј), она даје грађу за митске предмете (Арго, тројански коњ).

⁴ Калимах, *Химне* V 75.

⁵ Аполодор, *Библиотека* III 4.4; Овидије, *Метаморфозе* III 138sqq.

⁶ Еурипид, *Бакхе* 1095sqq.

⁷ Софокле, *Краљ Едип* 1026sqq.

⁸ Рођење Амфиона и Зета у планини: Аполодор, *Библиотека* III 5. 5–6; Паусанија, *Опис Хеладе* I 38.9; оснивање и озиђивање Тебе: Хомер, *Одисеја* XI 260–265.

и типично је мјесто укидања друштвених норми и радикалних промјена (Vuxton 1992: 7–9).

•••

Ако је планина типично мјесто привременог укидања друштвених норми и радикалних промјена, онда је ὄρειβασία – ритуално пењање на планину – прилика за то раг excellence. На планини су обредну праксу упражњавале менаде, посвећенице Дионисовог култа, актери Еурипидових *Бакхи*.

Друга половина XX вијека донијела је неколико значајних студија о менадизму, које су умногоме унаприједиле изучавање ове комплексне теме. Критички користећи знања, грађу и идеје својих претходника⁹, Јан Николас Бремер (Bremmer 1984) доноси нову, богату и систематичну анализу.¹⁰ Изложићемо у најкраћем Бремерову реконструкцију. Менадски ритуал је вршен сваке друге године током зиме, у планинским крајевима Грчке. Ритуал би могао почињати у граду, гдје би нека врста јавне манифестације учинила легитимним одлазак жена из града – догађај који је свакако уносио узбуну¹¹. Овој „градској“ фази би, по Бремеру, могао припадати жртвени обред једења сировог меса животиње – ὤμοφαγία.¹² Затим би жене, могуће подијељене у три групе (θίασοι¹³), пошле у планину. Током похода, жене би узвикивале ἔς ὄρος! (у планину!)¹⁴. У планини би изуле обућу и развезале косу, огрнуле се јеленском кожом¹⁵. Тада

⁹ За овај рад су коришћени најважнији чланци о менадизму, којима се, због ограниченог обима, не може дати простора: Rapp 1872, Dodds 1940, Henrichs 1978 и Henrichs 1982.

¹⁰ За све елементе менадизма у *Бакхама* Бремер је тражио паралеле у изворима за античку Грчку, или за неко друго поднебље и период: ово је био критеријум који је одређивао да ли дати елемент припада миту или култу (Bremmer 1984: 268–275). Након раздвајања елемената мита од култне праксе, Бремер је покушао да реконструише менадски ритуал, примјењујући истраживања у области неурофизиологије (Bremmer 1984: 275–282).

¹¹ Назив *менада* („полудјела“) има и пежоративну конотацију и одражава сумњичавост и неодобрење мушкараца (њихових „кириоса“) поводом неконтролисаног понашања жена (Henrichs 1982: 146, Blundell 1995: 166).

¹² Бремер упућује на тумачење (Segal 1974) по коме је једење сировог меса у грчкој идеологији било типично за маргиналне секте и означавало супротност у односу на уређени свијет полиса, а у менадском ритуалу оно је драматизовало одвајање од куће (Bremmer 1984: 276 са ф. 41). Са овом симболиком, менадско понашање уклапа се у грчке женске обреде са елементима инверзије вриједности полиса (Gould 1980: 51).

¹³ Θίασος је било свако удружење окупљено око одређеног култа, са нарочитим нагласком на музици и плесу (Burkert 1985: 173).

¹⁴ Чарлс Сигал узвик ἔς ὄρος! тумачи као једну од техника самохипнозе и произвођења екстатичког расположења, која подразумева репетитивно пјевање једне ријечи или фразе (Segal 1997: 112).

¹⁵ Босе ноге и распуштена коса су, по Бремеру, у грчкој култури типични знаци лиминалности (Bremmer 1984: 277, са ф. 46), који у овом случају наглашавају одвајање од уређеног свијета полиса. Ово лиминално стање је имало обредну функцију да све посвећенице учини по изгледу сличнима, будући да су једнаке пред божанством које поштују. Ношење животињске коже их је такође чинило међусобно сличнима; освједочено је у другим култовима (уп. Langdon 1976: 83) и постоје разна тумачења: оно би могло бити знак другости као преузимања туђе улоге (Cook 1914: 420–421, Burkert 2007[1997]: 188–189) и аутсајдерског статуса (Vuxton 1992: 10).

би кретале у ноћне плесове уз пратњу тимпанона и аулоса, трепераву свјетлост бакљи¹⁶ и стално понављане ритуалне узвике *εῶϊ*. Менаде су скакале, трчале, тресле главом и на крају падале на земљу, што је могао бити врхунац ритуалне екстазе.

Бремер на теорије о менадизму као женској побуни против мушког ауторитета¹⁷ гледа само условно потврдно, напомињући да је менадски ритуал у том случају био само половична и псеудоослобађајућа побуна, будући да је у менадски поход ишао веома ограничен број жена¹⁸ из вишег слоја, и то само у ритуалом ограниченом периоду. Оно што је несумњиво је да је практиковање овог ритуала омогућавало женама да на легитиман начин оду од куће и буду у женском друштву – све то ван граница најближег сусједства. Такође, екстатични поход у планину им је давао ново, макар и једнократно искуство, које је изван уско дефинисаног идентитета грчке жене кроз њену друштвену улогу мајке и кућепазитељке (Bremmer 1984: 285–286).

• • •

У овом читању *Бакхи*,¹⁹ са односом *ῥος* : *πόλις* и Букстоновим аспектима митске представе *ῥος* на уму, пратићемо Еурипидове менаде у планинском походу. (Надајмо се да ћемо проћи боље него Пентеј.)

Град и планина се стављају у јукстапозицију већ у прологу који изговара бог Дионис, образлажући како је казнио кћери Кадма, митског оснивача Тебе:

*τοιγάρ νιν αὐτὰς ἐκ δόμων ῥστροσ' ἐγὼ
μανίαῖς, ῥρος δ' οἰκοῦσι παράκοποι
φρενῶν:
σκευήν τ' ἔχειν ἠνάγκασ' ὀρυγίων ἐμῶν,
καὶ πᾶν τὸ θῆλυ σπέρμα Καδμείων, ὅσαι
γυναῖκες ἦσαν, ἐξέμνηα δωμάτων:
ὁμοῦ δὲ Κάδμιον παισὶν ἀναμειγμέναι
χλωραῖς ὑπ' ἐλάταις ἀνορόφοις ἦνται
πέτραις.1*

Стога сам их лудилом погнао **из домова**,
и оне, помахнитале, **настањују планину**;
нагнао сам их да носе ношњу мојих
мистерија.
И читав женски род тебански, колико год
их је жена, лудилом сам изгнао **из кућа**:
заједно са Кадмовим кћерима смјештене
су испод блиједозелених јела
на стијењу без крова.

Китерон је мјесто *инверзије друштвених норми*, типичне за Дионисов култ. Дионисово „лудило“ (*μανίαῖς*, *ἐξέμνηα*) је разлог због кога су жене прогнане

¹⁶ Ова два инструмента се одликују репетитивним ритмом и високим тоналитетом, што уз свјетлосне ефекте бакљи подстиче падање у стање трансa.

¹⁷ Списак литературе на ову тему дао је Хенрикс: Henrichs 1982: 145, 221.

¹⁸ Менадизам је практикован у Беотији, Делфима (гдје су се учеснице називале тијадама – *θυιάδες*), у неким малоазијским градовима и дјеловима Пелопонеза. Екстатички обреди нису, дакле, вршени у свим дјеловима Грчке и менадизам никада није био омасовљен (могуће је да су учеснице припадале вишем слоју, OCD 1996: s.v. *maenads*).

¹⁹ У овом раду стихови су навођени према издању Гилберта Марија (Gilbert Murray): Murray 1913, а консултовано је и Додсово издање: Dodds 1960. Превод стихова на српски је мој.

из простора који им традиционално припада (или – којем оне традиционално припадају). Инверзија друштвених норми се може десити само *вани*, тј. ван уређене сфере града. Жене су потјеране ἐκ δόμων (из домова), ἐξ ὀικῶν (из кућа). Њихова локација „напољу“ је резултат диониске маније. Та манија се очитује као центрифугална активност, при чему центар од кога се оне удаљавају није само кућа као простор женског бивствовања и уобичајених активности, већ δόμος као домаћинство и породица,²⁰ дакле – нуклеус читаве заједнице. Термини δόμος, δῶμα су изведенице од δέμω – „градити“, глагола који може да се односи на дизање градских зидина и акропоља,²¹ дакле, најважнијих и истовремено најосјетљивијих зона / тачака града. Женско удаљавање од „куће“ је одвајање од заједнице и од њене нормативне структуре.

Постоји још један изузетно важан термин за кућу – οἶκος. Иако је οἶκος споља визуелни симбол мушке стабилности и породичног наслеђивања по мушкој линији,²² кућа је, заправо, традиционално женски простор. Док је он напољу, она обитава у одајама, надзире окућницу, сједи на прагу и уз огњиште. Њена је контрола над домаћим простором, док мушкарац у истом потенцијално страда²³. У *Бакхама* је ситуација по питању простора обрнута, као што и одговара једној дионизијској атмосфери инверзије. Жене су те које напуштају домове и лутају по отвореном простору планине. Штавише, оне ὄρος οἰκοῦσι / настањују планине (ст. 33). Иако су менаде у планини проводиле временски крајње ограничен период сваке друге зиме, Еурипид користи глагол који означава трајни боравак²⁴ и наглашава друштвену инверзију у китеронској гори. У стварности, жене су биле одсутне од куће док траје ритуал. У *Бакхама*, жене су напустиле οἶκος у граду и нови οἶκος нашле у планини. Планина је у митској представи перципирана као простор настамбе прије људског живота у насељима (Vuxton 1992: 8–9). Ова перцепција се огледа у стиху 38: умјесто код куће, која је кров над главом, жене *сједи* (ἵπται, баш као што би код куће) на планинском кршу, који је ἀνόροφος – без крова.

Како на ово реагују мушке главе у Теби? Онда када су Тебанке – менаде напуштале Тебу, краља у граду није било.²⁵ Кадмов унук – млади Пентеј²⁶ стиже

²⁰ У значењу „домаћинство, породица“, δόμος се нарочито може наћи у трагедији, нпр: Есхил, *Хеофоре* 263, Софокле, *Едип на Колону* 370, Еурипид, *Орест* 70, *Медеја* 114.

²¹ Хомер, *Илијада* VII 436, Еурипид, *Рес* 232.

²² Кућа у позоришту обично означава краљевску палату; није, дакле, само симбол мушког принципа, већ и симбол суверенитета над полисом и симбол социјалне стабилности, такође.

²³ Трагички јунак (Агамемнон, Хиполит, Полиместор и др.) неријетко прелази кућни праг (или другачије улази у сферу οἶκος-а), закорачујући у сопствену пропаст.

²⁴ Настанити, населити, живјети, колонизовати; водити домаћинство (Liddel – Scott 1975, s.v. οἰκέω).

²⁵ У граду је ипак Кадмо, митски оснивач Тебе, и са њим Тиресија, слијепи тебански пророк, и њих затичемо као поборнике Дионисовог култа. Обучени у бакхичку ношњу, и они крећу у планину (ст. 170–214). Но, на њих не можемо гледати као на мушке главе у пуној снази. Инсистирање на њиховој старости ставља их ван потенцијалне позиције глава домаћинства. О Пентејевом оцу, Агавином мужу Ехиону, драма не даје никакав податак.

²⁶ Краљ *Пентеј* је изразито млад. О њему (ст. 272, 974) и његовим вршњацима (ст. 1254) се

бијесан у град, сазнавши посљедње новости. Но одакле је стигао и зашто није био ту када су менаде одлазиле у планину, не знамо. Само знамо да је био *ἔκδημος* – ван града, далеко од куће, у туђини (ст. 215). Ријеч *ἔκδημος* је заправо прва коју Пентеј изговара. У тренутку критичном по Кадмове кћери и остале жене, глава Кадмове куће и читаве Тебе је *одсутан*. Владарска кућа, симбол моћи града остаје без мушког надзора, а жена без свог кириоса у близини постаје нестабилна и потенцијално опасна (Hall 1997, 108), не једном у грчкој трагедији.²⁷ Тако ово *ἔκδημος* и Пентејев касни повратак у град антиципирају на извјестан начин његову погибију у планини.

Кадмо ће упозорити унука, подсјетивши га на страшни Актеонов крај (ст. 337–340). Ово упозорење је једна од антиципација Пентејевог фаталног Китеронског похода у комаду. Два сина од двије сестре налазе у истој планини смрт, и то како? Они бивају растргнути од стране бића из њиховог домаћег живота (Segal ad loc. у Gibbons 2001: 110): Актеона усмрћују његови побјешњели пси, Пентеја пак помахнитала мајка и тетке. Китерон, онда, за њих не представља тек опасност, већ специфичну зону пријетње од стране бића из непосредне околине и из приватног живота. Колико ове двије смрти кореспондирају, и колико је за обје фаталан Китерон, илуструју следећи стихови:

Κάδμος
οὐ νιν κατέκτας καὶ κασίγνηται σέθεν.
Ἀγαύη
ποῦ δ' ἄλετ'; ἢ κατ' οἶκον; ἢ ποίους
τόποις;
Κάδμος
οὐπερ πρὶν Ἀκτέωνα διέλαχον κύνες.
Ἀγαύη
τί δ' ἐς Κιθαιρῶν' ἦλθε δυσδαίμων ὄδε;
 2

Кадмо
 Ти си га убила и сестре ти.
 Агава
 А гдје је погинуо? Код куће или – гдје?
 Кадмо
 Тамо гдје су некад пси растргли
 Актеона.
 Агава
 Па што је несрећник у Китерон ишао?

У паралелизму Актеон – Пентеј можемо видјети и паралелу повучену између дивљих паса и помахниталих Кадмових кћери. Нимало случајно, Агава своје саборкиње назива: *δρομάδες ἐμαὶ κύνες* / хитре моје кучке (ст. 731), а хор менаде: *θοαὶ Λύσσας κύνες* / брзе кучке Бјеснила²⁸ (ст. 977). Сјетимо се овдје још једне

говори као о младићима (*νεανίης*); за (додуше старог) Кадма он је дијете (*παῖς*, ст. 330, 1226) и чедо (*τέκνον*, ст. 1308, 1317, 1319). Планина Китерон је Пентеју пружила третман обрнут у односу на Пелионску гору и неке друге митске јунаке. Док, на примјер, Хиронови питомци у беневољентној Пелионској гори живе док не прође критични период адолесценције, да би затим отишли у град, Пентеј управо у младићким годинама одлази у Китерон, да се у град више не врати. За Актеона је Пелион био беневољентан, али је Китерон за њега био фаталан.
²⁷ Посљедица овакве женске нестабилности је зао удес мушкарца, чак и погибија. То је случај у Еурипидовим *Трахинјанкама*, *Федри*, *Андромахи*, *Медеји*, *Бакхама* и, парадигматично, у Есхиловом *Агамемнону*.

²⁸ Уп. ф. 37. *Λύσσα* је лудило које шаље разљућено божанство, у овом случају – Дионис (уп. стих 851), као и персонификована богиња лудила (уп. Еурипид, *Махнити Херакле* 851).

несрећне мајке и Еурипидове јунакиње, тројанске краљице Хекабе: она се на крају своје диониске освете трансформише, каже мит, у кучку.²⁹ Кадмове кћери и остале тебанске менаде пошле су у Китерон обучене у кожу дивље животиње, како је то налагао обред.³⁰ Срнећа кожа изједначава посвећенице међу собом, али и поистовјећује менаде са бићем планине. У диониском амбијенту менадског тумарања планином брише се граница између свијета људи и животиња.

Планина је мјесто преокрета, колапса дистинкција града и спајања иначе неспојивог (Vuxton 1992: 9). Спајају се иначе раздвојени свјетови: божански, људски, животињски. Слично се дешава и на нивоу функционисања људске заједнице: уобичајено важеће дивергентне линије града међусобно се приближавају у планини, нормално друштвено понашање доживљава крах, а подјела улога – преокрет. Док је у стварном животу лов специфично мушка дјелатност, имагинарном планином се многе ловкиње крећу саме (Аталанта, Калисто и др.) или у групи: менаде тако лове Орфеја на Пангеону и Пентеја на Китерону.³¹ Ово понашање *ван* норме, или *ван* себе³² у вези је са припадањем самом *ѓрос*-у (Vuxton 1992: 9), а *ѓрос* је – *ван* града.

Китеронску планину у вријеме менадског похода (*ὄρειβασία*) нарочито карактеришу извјештаји два гласника (ст. 677–774 и ст. 1043–1152). Први наратив даје пастир – човјек планине, који у град стиже из Китерона, „у коме се снијежне пахуље никада не топе“ (ст. 662). Већ је призван амбијент менадског (зимског бијеналног) обреда. Он свједочи чуду над чудима (*δεινὰ θαυμάτων τε κρείσσονα*, ст. 667) – догађају који је у очима полиса *изван-реда*-н: *ὄρειβασία* Тебанки резултује таквим складом са природом да *ѓрос* постаје мјесто „карактеристичне диониске фузије свијета природе и људског свијета“³³, на коме се, опет, све нормиране границе бришу:

Λύσσα је такође бјеснило код животиња (код паса уп. нпр. Ксенофонт, *Анабаза* 5.7.26.), па је овдје значење двоструко (Liddel–Scott 1975: s.v. *λύσσα*).

²⁹ Еурипид, *Хекаба* ст. 1265; Овидије, *Метаморфозе* XIII, ст. 565sq. О диониској природи освете Хекабе и Тројанки уп. ст. 684–687, ст. 1157–1162; Segal 1990, Zeitlin 1995: 172–219.

³⁰ Уп. ф. 14. Гласник из Китерона извјештава како Тебанке носе бакхичку ношњу – срнећу кожу (*νεβρίς*) (ст. 696). Као бакхичку ношњу, срнећу кожу помињу Дионис (ст. 24), Хор Тмољанки (ст. 111, 136) и Тиресија (ст. 176, 249). У срнећу кожу Дионис облачи Пентеја када га, пред поход у планину, маскира у менаду (ст. 835).

³¹ Усамљене ловкиње-дјевике Аталанта и Калисто, разумије се, Артемидине су митске пратиље. Аталанта: Аполодор, *Библиотека* III 9.2; Калисто: Аполодор, *Библиотека* III 8.2. Орфеј: Паусанија, *Опис Хеладе* IX 30.5, Овидије, *Метаморфозе* XIX 1sq, Вергилије, *Георгије* IV 520sq.

³² На врхунцу своје „болести“, Федра прижељкује да се придружи Хиполиту у планини, што наилази на згражавање њене слушкиње: Еурипид, *Хиполит*: 208–238.

³³ Segal ad 833sq. у Gibbons 2001: 118. Сигал на истом мјесту упућује на славну диониску оду у Софокловој *Антигони*, у петом стасимону (ст. 1115–54), у коме је Дионис замишљен као хоровођа који предводи космички плес звијезда, које „дахом шаљу ватру“ (ст. 1146). Уп. ст. 114: *γὰ λᾶσα χορεύσει / читава земља ће плесати*.

αἶ δ' ἀγκάλαισι δορκάδ' ἢ σκύμνους
 λύκων
 ἀγρίους ἔχουσαι λευκὸν ἐδίδοσαν γάλα,
 ὅσαις νεοτόκοις μαστὸς ἦν σπαργῶν ἔτι
 βρέφη λιπούσαι: ἐπὶ δ' ἔθεντο κισίνους
 στεφάνους δρυὸς τε μίλακός τ'
 ἀνθεσφόρου.
 θύρσον δέ τις λαβοῦσ' ἔπαισεν ἐς πέτραν,
 ὅθεν δροσῶδης ὕδατος ἐκπληδᾷ νοτίς:
 ἄλλη δὲ νάρθηκ' ἐς πέδον καθῆκε γῆς,
 καὶ τῆδε κρήνην ἔξανῆκ' οἴνου θεός:
 ὅσαις δὲ λευκοῦ πώματος πόθος παρῆν,
 ἄκροισι δακτύλοισι διαμῶσαι χθόνα
 γάλακτος ἔσμοὺς εἶχον: ἐκ δὲ κισίνων
 θύρσων γλυκεῖαι μέλιτος ἔσταζον ῥοαί.³

Неке су бијелим млијеком дојиле ланад или дивље вучиће, у наручју их држећи: њима, младим мајкама, дојка бјеше набрекла јер су чедо напустиле. Овјенчале су се бршљеном, храстом и тисом у цвату. Једна се дохвати тирсосу и удари њиме о стијену, кад шикну извор свјеже воде; друга прут у парче земље пободе, бог ту врело вина пошаље; све које се ужељеше бијелог напитка, загребавши земљу врховима прстију, налазиле су мљечне потоке, а низ штапове од бршљена сливале су се слатке ријеке меда.

Планина, звјериње и менаде постају једно (πᾶν δὲ συνεβάρχευ' ὄρος καὶ θῆρες, ст. 726). Женско стапање са планином и њеним живљем чини ремећење (макар и привремено) уобичајених женских ограничења и обавеза у граду и домаћинству. Колико менаде служе природи дојећи мало звјериње, толико природа служи њима нудећи им на сваком кораку изворску воду, вино, мед и млијеко.³⁴ Треба имати у виду да овај пејзаж бујне природе, коме одговара један краћи у извјештају другог гласника (ст. 1052sq), не одговара зимском амбијенту менадског похода, те је с правом код Бремера окарактерисан као утопијска визија, а не као ситуација из реалног обреда (Bremmer 1984: 277).

Корак даље од брисања границе је инверзија у односу на ту границу. Инверзиван однос града и планине налази се већ у парадоксу који је примијетио Гулд (Gould 2003: 242): док се дио града налази у планини (Тебанке), планинско становништво се налази у срцу града (Тмољанке³⁵). Но вратимо се пастировом

³⁴ Поводом ове очаравајуће слике, Јан Кот сугерише: „Римски Бакхус био је готово искључиво бог вина, грчки Дионис био је инкарнација свих виталних сокова, воде, млека, вина и сперме“ (Кот 1974, 207). Дионисовом вољом отвара се „свијет оног праженског, но у другом, древнијем смислу него у Афродите. Није жена која љуби и предаје се, није она која дјецу рађа та у којој се Диониз објављује, већ она која храни и његује, она која је обузета чудом свеживота“ (Otto 1998, 119).

³⁵ Хор ове драме чине Тмољанке. „Света“ гора Тмол (ст. 65) веома је важно мјесто у Дионисовом миту (Kerényi 1976: 275). Еурипид је, дакле, хорске дионице намијенио женама из планине, које су својом вољом посвећене у бакхички култ. Хор ће већ у улазној пјесми уписати Китерон у грчку митогеографску мапу, нижући стихове о разним светим горама. „Варварке“ (ст. 57), које су својевољно постале Дионисове посвећенице, стоје насупрот Тебанкама, које је Дионис казнио лудилом. Наиме, лудило је амбивалентно његов благослов (сами циљ обредног искуства) и казна. О лудилу као Дионисовој казни у митолошкој равни видјети нпр. Burkert 1985: 164–165. Μανία је стање у коме се током обреда налазе менаде: лудило, (п)омама, занос, делириј, транс. То је екстатично искуство у току кога посвећеник искорачује из нормалног, уобичајеног понашања (ἐκ-στασις, ис-корачивање) и напушта здрав

извјештају. Говедари и пастири (који припадају планини), на наговор градске скитнице,³⁶ нападају менаде и нарушавају склад. Дешава се екстремни преокрет норми у два инцидента. *Жене* се понашају се као *звјери* док растржу свој плијен (ст. 735–747), и звјерињи напад почиње Агавиним покличем: „Хитре моје кучке!“ (ст. 731). *Жене* насрћу као *мушкарци* и као *непријатељи* на предграђа Тебе (ст.751–764) – оне које традиционално чувају домове и рађају нове нараштаје. Напад менадске *трупe*³⁷ је најављен још у Дионисовом прологу, уз примјерно јукстапозициониране πόλις и ὄρος:

ἦν δὲ Θηβαίων πόλις
ὄρυγῃ σὺν ὄπλοις ἐξ ὄρους βάκχας ἄγειν
ζητῆ, ξυνάψω μαινάσι στρατηλατῶν.⁴

Буде ли **град** Тебанаца својеглаво
оружјем тјерао бакхе из **планине**,
придружићу се менадама као
војсковођа.

У пастировом наративу може се видјети минијатура драмске радње комада: први наратив антиципира извјештај другог гласника, из којег дознајемо околности Пентејеве смрти³⁸. У другом извјештају, Китерон постаје мјесто иницијације и, као такав, *зона је другости* (Vuxton 1992: 12) и *топос парадокса*. Пентеј, тај алфа мужјак, одбацује могућност отворене борбе и за планину бира *undercover* операцију уходе (*κατάσκοπος*, ст. 915; 955sq): травестиран у *жену-менаду*³⁹, он кришом посматра обред. Репутацију бића које се прерушава и

разум у ограниченом временском периоду (Burkert 1985: 110; Руже 1994: 226–230). У овом виду трансa не успиње се изузетни појединац до божанства, већ је бог тај који силази да би обузео смртника; обузети не напушта овај свијет (нити душа напушта тијело), већ у њему постаје другачији захваљујући божанској сили која је у њему (ἐν-θεος, у-боговљен) (Вернан 1995[1985]: 286, Руже 1994: 228). Уп. *Бакхе*, ст. 300: ὅταν γὰρ ὁ θεὸς ἐς τὸ σῶμ' ἔλθῃ πολὺς / „јер кад бог сасвим уђе у тијело...“ Вриједи поменути да су Тмољанке, за разлику од Тебанки, само *једном* назване менадама – излудјелим (ст. 601). Ови стихови се могу односити на избезумљеност од страха (док се палата тресе и руши), а могу бити алузија на екстатички врхунац менадског обреда, у коме посвећенице падају на земљу у трансu. Μαινάδες су на овом мјесту, у преводу Александра Гаталице, „горопаднице“, што се сјајно „поиграва“ са обредно-просторним контекстом планине (Gatalica 2007: стр 600, ст. 601).

³⁶ Ст. 717: τὴς πλάνης κατ' ἄστῃ καὶ τριβῶν λόγων / градска скитница, вјешт на ријечима. Он се појављује ниоткуда и поштрава поларитет између града и планине.

³⁷ Агавин λόχος (ст. 916) је њена трупа, друштво, али ријеч примарно означава засједу и војну формацију која напада из засједи (Liddel–Scott 1975: s.v. λόχος). Родна инверзија се назире и из овог стиха – женски λόχος је поразио Пентеја у женској хаљини.

³⁸ О улози извјештаја првог гласника и о проблему женског мародерства (ст. 751sq) видјети MacLeod 2006. Пастиров наратив демонстрира Дионисову моћ и добротинство, одређује природу Пентејеве грешке и затим краљу нуди тачне околности његове сопствене смрти: σπαραγμὸς који ће извршити менаде, предвођене краљевом мајком Агавом.

³⁹ Такође, оvdје се ваља сјетити да су у грчком позоришту женске ликове играли искључиво мушкарци. Мушкарац, дакле, увијек представља жену, па и онда кад представља мушкарца који представља жену. Ова сцена је такође драгоцјена као миметички моменат κατ' ἐξοχήν: на позорници, у току представе, пред очима публике, један глумац ставља на себе маску, поправља костим и увјежбава улогу (ст. 925–962)!

маскира, које твори обмане и смицалице носи жена⁴⁰ (Zeitlin 1990: 79). Његова маска, идентитет који је прихватио (јер, πρόσωπον је и маска и лице) и одабир стратегије интерагују. Пентеј у својој слијепој срби планира убиство (буквално – жртвовање, θύσω) жена у китеронским клисурама (ст. 796sq), да би на крају сâм био *жртвован* Дионису и растргнут „што по кршу, што по лишћу дубоко у шуми“ (ст. 1137 sq). Питер Бјуриен Пентејеву смрт назива *perverted sacrifice*, будући да је човјек замијенио животињу на олтару, а не животиња човјека (Burian 1997: 193).

• • •

Мотив „напуштања разбоја“ свједочи о једној родноспецифичној димензији поларизованог односа град : планина. У нормално уређеном грчком граду, традиционални женски занат је ткање, које се одвија у затвореном простору кућних одаја и симбол је жениних најбољих особина – повучености и марљивости.⁴¹ У диониској друштвеној и родној инверзији, менаде *напуштају ткање*⁴² и одлазе у планину:

εἰς ὄρος εἰς ὄρος⁵, ἔνθα μένει
θηλυγενῆς ὄχλος
ἄφ' ἰστῶν παρὰ κερκίδων τ'
οἰστροθεῖς Διονύσῳ.⁶

У гору, у гору! Тамо чека
мноштво жена
које је од преслице и вретена
на силу одвојио Дионис.

Пентејев план да их примора на ову обавезу (ἐφ' ἰστοῖς δμοῖδας κекτήσομαι / биће оне мени уз преслицу робиње, ст. 514) биће по њега фаталан. Мајка, типична и централна фигура οἶκος-а, у ὄρος-у постаје ловкиња и целат са синовљевом главом у рукама:

ἦ τὰς παρ' ἰστοῖς ἐκλιπούσα κερκίδας
ἐς μεῖζον' ἦκω, θήρας ἀγρεύειν χερσῶν.⁷

Оставила сам прибор за ткање и више
постигла: да ловим звијери голим
рукама.

Са повратком Теби и кући (πρὸς δώματα, ст. 1149), Агавина фрагментована свијест и Пентејево фрагментовано тијело стичу се у цјелину (Vuxton 1992: 13). Замислимо овај тренутак повратка и позоришну архитектуру: она стиже на један од два улаза, онај који је означавао долазак споља (не из града), у овом случају –

⁴⁰ Клитемнестра, Федра, Медеја, Електра, Дејанира и друге јунакиње трагедије увјеравају нас у то.

⁴¹ Повученост, стрпљивост, вјерност и марљивост оваплоћени су у Пенелопи, која тка покров за свекра десет година – дању тка, а ноћу пара (Хомер, *Одисеја* II 93sq, XIX 137sq, XXIV 128sq).

⁴² Напуштање ткачког прибора је у миту у вези са Дионисом: ткачком радиношћу су се бавиле Минијаде прије него што их је Дионис казнио лудилом, као и Персефона прије него што је, по једном миту, у Зевсовом загрљају зачала Диониса-Загреја. Минијаде: Овидије, *Метаморфозе* IV 31–54, 389–415. Персефона: Нон, *Пјесма о Дионису*, 5. 562 - 6. 168.

из Китерона.⁴³ Драмски писац (и уједно режисер) је користио супротстављеност ова два улаза, тензију која је била дио „символичне топографије“ трагедије (Padel 1990: 343). Агава, дакле, стиже у град, у Тебу са седам капија. У овом улазу на сцену стиче се свих седам капија. Ако је градска зидина демаркациона линија између града и спољашњости, онда је градска капија пропустљива тачка те линије. У овој тачки, и у Агави, сусрећу се и комешају Теба и Китерон, не без конфликта.

Трагички врхунац је у случају Агаве замијенио онај претпостављени ритуални врхунац менадског ритуала, у којем посвећеница исцрпљена пада на земљу (Bremmer 1984: 281; уп. ст. 135sq). И док су у стварном ритуалу жене напуштале свој прибор за ткање у ограниченом периоду обреда, Агава га је оставила заувјек. Њене посљедње ријечи, прије него што ће са сестрама отићи у прогонство, биле су:

ἔλθοιμι δ' ὄρου
μῆτε Κίθαϊρῶν ἔμ' ἴδοι μῆαρὸς
μῆτε Κίθαϊρῶν' ὄσσοισιν ἐγώ⁸

Желим да идем тамо гдје
нит огавни Китерон може видјети мене,
нит ја мојим очима Китерон.

Китерон је, каже Агава, μῆαρὸς. Овај придјев значи „умрљан крвљу, оскрнављен крвљу, загађен, гнусан, ружан“ и припада првенствено ритуалном контексту.⁴⁴ Планину таквом назива, јер „*Китерон* га је убио“ (ст. 1177sq). А заправо се несрећна мајка умрљала крвљу – она је μῆαρά. Убиством најближег крвног сродника починила је вјерски и друштвено неприхватљиво дјело. Оно се у култном језику назива μῆασμα (скрнављење, љага, убиство, злочин).⁴⁵ Због њега Агава мора ићи у прогонство,⁴⁶ као ритуално нечиста и тиме опасна по заједницу. Она заједници више и не припада: попут усамљене је животиње у планини, која је μῆαρὸς услед недостатка самоконтроле, првог услова и потребе за друштвени живот (Parker 1983: 5).

„Желим да идем тамо гдје нит огавни Китерон може видјети мене, нит ја мојим очима Китерон.“ Јер, огледају се једно у другоме. Планина – зона ван града, зона дивљине и насиља, зона ван и прије друштвених норми, зона аутсајдера, и Агава – окаљана, изгнана, преступница.

⁴³ Претходно је гледалиште извјештајима гласника било позвано да замисли Китерон, простор који не види.

⁴⁴ Liddel-Scott: s.v. μῆαρὸς, 2. (μῆαίνω) μ. ἡμέραι су одређени дани у мјесецу антестериону (фебруар / март) о којима су се нудиле покајничке либације мртвима; μῆαρά су дјела која за резултат имају ритуалну нечистоту.

⁴⁵ Док се глагол μῆαίνω употребљава слободније, именица μῆασμα и придјев μῆαρὸς се готово увијек односе на стање које обухвата сљедеће карактеристике: чини погођену особу ритуално нечистом и тако непогодном да уђе у храм; заразно је; опасно је, и ова опасност није познато, световног поријекла. Два типска извора оваквог стања су контакти са лешем и убицом (Parker 1983: 3–4). О пролијевању крви видјети Parker 1983: 104–144.

⁴⁶ Паркер је прикупио случајеве прогонства (и очишћења) убице у грчком миту. Од педесетак имена, свега је неколико женских: Агава, Данаиде, Медеја, Пелијаде, Пентесилеја (Parker 1983: 375–393).

Извори:

Осим Dodds 1960, Gibbons 2001, Gatalica 2007, Murray 1913,
сви коришћени текстови су са сајта Персеус <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

Аполодор, *Библиотека*: Apollodorus. Apollodorus, *The Library*, with an English Translation by Sir James George Frazer, F.B.A., F.R.S. in 2 Volumes. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1921. Includes Frazer's notes.

Аристотел, *Поетика*: Aristotle. ed. R. Kassel, *Aristotle's Ars Poetica*. Oxford, Clarendon Press. 1966.

Вергилије, *Георгије*: Vergil. *Bucolics, Aeneid, and Georgics Of Vergil*. J. B. Greenough. Boston. Ginn & Co. 1900.

Еурипид, *Бакхе*: Euripides. *Euripidis Fabulae*, vol. 3. Gilbert Murray. Oxford. Clarendon Press, Oxford. 1913.

Еурипид, *Махнити Херакле*: Euripides. *Euripidis Fabulae*, vol. 3. Gilbert Murray. Oxford. Clarendon Press, Oxford. 1913.

Еурипид, *Медеја*: Euripides. *Euripides*, with an English translation by David Kovacs. Cambridge. Harvard University Press. forthcoming.

Еурипид, *Орест*: Euripides. *Euripidis Fabulae*, vol. 3. Gilbert Murray. Oxford. Clarendon Press, Oxford. 1913.

Еурипид, *Пес*: Euripides. *Euripidis Fabulae*, vol. 3. Gilbert Murray. Oxford. Clarendon Press, Oxford. 1913.

Еурипид, *Хекаба*: Euripides. *Euripidis Fabulae*, vol. 3. Gilbert Murray. Oxford. Clarendon Press, Oxford. 1913.

Еурипид, *Хиполит*: Euripides. *Euripides*, with an English translation by David Kovacs. Cambridge. Harvard University Press. forthcoming.

Есхил, *Хоефоре*: Aeschylus. *Aeschylus*, with an English translation by Herbert Weir Smyth, Ph. D. in two volumes. 2. Libation Bearers. Cambridge. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1926.

Калимах, *Химне*: Callimachus. *Works*. A.W. Mair. London: William Heinemann; New York: G.P. Putnam's Sons. 1921.

Ксенофонт, *Анабаза*: Xenophon. *Xenophontis opera omnia*, vol. 3. Oxford, Clarendon Press. 1904 (repr. 1961).

Нон, *Пјесма о Дионису*: Nonnus of Panopolis. *Dionysiaca*, 3 Vols. W.H.D. Rouse. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1940-1942.

Овидије, *Метаморфозе*: Ovid. *Metamorphoses*. Hugo Magnus. Gotha (Germany). Friedr. Andr. Perthes. 1892.

Паусанија, *Опис Хеладе*: Pausanias. *Pausaniae Graeciae Descriptio*, 3 vols. Leipzig, Teubner. 1903.

Софокле, *Антигона*: Sophocles. *Sophocles. Vol 1: Oedipus the king. Oedipus at Colonus. Antigone*. With an English translation by F. Storr. The Loeb classical library, 20. Francis Storr. London; New York. William Heinemann

- Ltd.; The Macmillan Company. 1912.
- Софокле, *Краљ Едип*: Sophocles. *Sophocles. Vol 1: Oedipus the king. Oedipus at Colonus. Antigone*. With an English translation by F. Storr. The Loeb classical library, 20. Francis Storr. London; New York. William Heinemann Ltd.; The Macmillan Company. 1912.
- Софокле, *Едип на Колону*: Sophocles. *Sophocles. Vol 1: Oedipus the king. Oedipus at Colonus. Antigone*. With an English translation by F. Storr. The Loeb classical library, 20. Francis Storr. London; New York. William Heinemann Ltd.; The Macmillan Company. 1912.
- Хомер, *Илијада*: Homer. *Homeri Opera in five volumes*. Oxford, Oxford University Press. 1920.
- Хомер, *Одисеја*: Homer. *The Odyssey with an English Translation by A.T. Murray, PH.D. in two volumes*. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1919.
- Dodds 1960: Euripides. *Bacchae*, Eric Robertson Dodds, Oxford University Press
Gatalica 2007: Euripid: *Izabrane drame*, preveli Gordan Maričić, Aleksandar Gatalica, Lucija Carević, Beograd: Plato.
- Gibbons 2001: Euripides: Bakkhai, translated by Reginald Gibbons, with introduction and notes by Charles Segal, Oxford University Press.
- Murray 1913: Euripides. *Euripidis Fabulae*, vol. 3. Gilbert Murray. Oxford. Clarendon Press, Oxford. 1913.

Литература:

- Вернан 1995[1985]: Жан-Пјер Вернан, „Маскирани Дионис из Еурипидових *Бакханткиња*“, у: Жан-Пјер Вернан и Пјер Видал-Наке, *Мит и трагедија у античкој Грчкој II*. Предео Јован Попов. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића 1995. 276–317. (Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne, tome 2*, Paris: Éditions la découverte 1986.)
- Руже 1994: Жилбер Руже, *Музика и транс. Нацрт једне опште теорије односа музике и опседнутости*, превела Јелена Стакић, Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића 1994. (Gilbert Rouget, *La musique et la transe*, Éditions Gallimard, Paris 1980.)
- Blundell 1995: Sue Blundell, *Women in Ancient Greece*, Harvard University Press, 1995.
- Bremmer 1984: Jan N. Bremmer, „Greek Maenadism reconsidered“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 55, 1984, 267–286.
- Burian 1997: Peter Burian, „Myth into muthos: the shaping of tragic plot“, *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, edited by P. E. Easterling. Cambridge University Press 1997, 178–211.
- Burkert 1985: Walter Burkert, *Greek Religion: Archaic and Classical*, Harvard University Press.

- Buxton 1992: Richard Buxton, „Imaginary Greek Mountains“, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 112 (1992), 1–15.
- Burkert 2007[1997]: Walter Burkert, *Homo Necans: interpretacije starogrčkih žrtvenih obreda i mitova*, preveli Nataša Filipašić i Ninoslav Zubović. Zagreb: Naklada BREZA, 2007. (*Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin/New York 1997.)
- Cook 1914: Arthur B. Cook, *Zeus : a study in ancient religion*, Cambridge University Press.
- Dodds 1940: E. R. Dodds, „Maenadism in the Bacchae“, *The Harvard Theological Review*, Vol. 33, No. 3 (Jul., 1940), 155-176.
- Gould 1980: John Gould, „Law, custom and myth: Aspects of the social position of women in classical Athens“, *The Journal of Hellenic Studies* 100, January 1980, 38–59
- Gould 2003: John Gould, *Myth, Ritual, Memory, and Exchange: Essays in Greek Literature and Culture*, Oxford University Press.
- Hall 1997: Edith Hall, „The sociology of Athenian tragedy“, *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, ed. Easterling P. E. 1997, Cambridge University Press. 93–126.
- Henrichs 1978: Albert Henrichs, „Greek Maenadism from Olympias to Messalina“, *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 82 (1978), 121-160.
- Henrichs 1982: Albert Henrichs, „Changing Dionysiac Identities“, *Jewish and Christian Self-Definition* 111, B.F.Meyer and E.P. Sanders (eds.) , (London 1982) 137-160, 213-236.
- Kerényi 1976: Carol Kerényi, *Dionysos: Archetypal Image of Indestructible Life*, translated from manuscript by Ralph Manheim. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1976.
- Kor 1974: Jan Kot, *Jednje bogova: studije o grčkim tragedijama*, Preveo Petar Vujičić. Beograd: Nolit. 193-241. (Jan Kott, *Jedjenje bogow*, 1972)
- Langdon 1976: Merle K. Langdon, „A Sanctuary of Zeus on Mount Hymettos“, *Hesperia Supplements*, Vol. 16, A Sanctuary of Zeus on Mount Hymettos (1976), i-iii+v-vii+ix-xi+1-117+121-148
- MacLeod 2006: Leona MacLeod, „Marauding Maenads: The First Messenger Speech in the Bacchae“, *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 59, Fasc. 4 (2006), 578–584.
- Otto 1998: Walter Friedrich Otto, *Theophania. Duh starogrčke religije*, preveo Damir Barbarić. Zagreb: Matica hrvatska. (Walter Friedrich Otto, *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*. Hamburg, Rowohlt, 1956)
- Padel 1990: Ruth Padel, „Making Space Speak“, *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*. Edited by John J. Winkler and Froma I. Zeitlin. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1990, 336–366.
- Parker 1983: Robert Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford: Clarendon Press.
- Pritchett 1974: W. Kendrick Pritchett, *The Greek State at War, Part II*, University of California Press.

- Rapp 1872: Adolf Rapp, „Die Manade im griechischen Cultus, in der Kunst und Poesie“, *Rheinisches Museum für Philologie* 27 (1872) 1–22, 562–611.
- Schnapp 1973: Alain Schnapp, „Représentation du territoire de guerre et du territoire de chasse dans l'oeuvre de Xénophon“, *Problèmes de la terre en Grèce ancienne : recueil de travaux*, publié sous la direction de M.I. Finley. Paris : Mouton, 1973, 307–321.
- Segal 1974: Charles Segal, „The Raw and the Cooked in Greek Literature: Structure, Values, Metaphor“, *The Classical Journal*, Vol. 69, No. 4 (Apr. - May, 1974), 289–308.
- Segal 1990: Charles Segal, „Violence and the Other: Greek, Female, and Barbarian in Euripides' Hecuba“, *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 120, No. (1990), 109-131.
- Segal 1997: *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*, Princeton University Press.
- Skydsgaard 1988: „Transhumance in ancient Greece“, *Pastoral Economies in Classical Antiquity (Greece and Rome)*, ed. by C. R. Whittaker, Cambridge Philological Society, 1988, 75–86.
- Zeitlin 1995: Froma I. Zeitlin, *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zeitlin 1990: Froma I. Zeitlin, „Playing the Other: Theater, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama“, *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*. Edited by John J. Winkler and Froma I. Zeitlin. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1990, 63-97.

Речници, лексикони:

- Liddel–Scott 1975: Greek–English Lexicon, Oxford: Clarendon Press.
- OCD 1996: The Oxford Classical Dictionary, editors Simon Hornblower and Antony Spawforth, Oxford and New York: Oxford University Press.

Durđina Šijaković

Ἐἰς Ὀρος!

Mountain and maenadism in Euripides' Bacchae

This paper offers one possible reading of the tragedy: mountain is in the focus of this reading, as a (semantic) space opposed to the city, and as a space for maenadic rites. If mythical Thebes corresponds to *polis* contemporary to tragedy, Kithaeron is juxtaposed zone in regard to this *polis*, especially during maenadic ritual ascent of the mountain (ὄρειβασία). In this reading of *Bacchae*, mountain proves to be a zone of wilderness and violence, a zone outside of and before social norms, a place for outsiders. At the end of the play, such a Kithaeron and Agave: polluted, exiled, transgressor and violator reflect in each other “eyes”.

Key words:

Euripides (cca 480 – 406 B.C.), Bacchae, mountain: ὄρος, maenadism, ὄρειβασία.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

2:39(082)

316.74:2(082)

РЕЛИГИЈА, религиозност и савремена култура
: од мистичног до (и)рационалног и vice
versa / главни и одговорни уредник Драгана
Радојичић ; уредник Александра Павићевић ;
[превод Ђурђина Шијаковић и аутори текстова].
- Београд : Етнографски институт САНУ, 2014
(Београд : Чигоја). - 216 стр. ; 24 см. -
(Зборник / Етнографски институт САНУ ; 30)

На спор. насл. стр.: Religion, Religiosity
and Contemporary Culture. - Радови на срп. и
енгл. језику. - Тираж 500. - Напомене и
библиографске референце уз текст. -
Библиографија уз сваки рад. - Summaries ;
Резимеи.

ISBN 978-86-7587-074-6

1. Ств. насл. на упор. насл. стр.

а) Религија - Антрополошки аспект -
Зборници б) Религиозност - Културолошки
аспект - Зборници

COBISS.SR-ID 208312076

