

# **RELIGIJA U SAVREMENOM DRUŠTVU**

**Međunarodna naučna konferencija**

„Religija i crkva u duhovnim i socio-političkim  
promenama savremenog sveta“

Srebrno jezero (Veliko Gradište) 19. i 20. maj 2017.

## **RELIGIJA U SAVREMENOM DRUŠTVU**

(Tematski zbornik nacionalnog značaja dela materijala sa naučne konferencije pod nazivom: "Religija i crkva u duhovnim i socio-političkim promenama savremenog sveta" Srebrno jezero, 19. i 20. maj 2017. godine)

### **Međunarodnu konferenciju organizovali:**

FOREL – Forum za religijska pitanja Instituta društvenih nauka, Beograd  
Centar za sociološka i antropološka istraživanja Instituta društvenih nauka, Beograd

### **Urednik:**

Dr Mirko Blagojević

### **Međunarodni programski komitet konferencije:**

Dr Mirko Blagojević, Institut društvenih nauka, Beograd – predsednik komiteta i članovi:

Dr Goran Bašić, direktor Instituta društvenih nauka, Beograd;

Dr Lilijana Čičkarić, Centar za sociološka i antropološka istraživanja Instituta društvenih nauka, Beograd;

Dr Sergej Lebedev, Belgorodski državni univerzitet, Belgorod (Ruska Federacija);

Dr Nonka Bogumilova, Bugarska Akademija nauka, Sofija (Bugarska)

Dr Mihaj Radan, Univerzitet u Temišvaru, Temišvar (Rumunija);

Dr Ivan Cvitković, Akademija nauka BiH, Sarajevo (Bosna i Hercegovina);

Dr Olga Smolina, Severodonjecki državni univerzitet, Severodonjec (Ukrajina);

Dr Vladimir Bakrač, Filozofski fakultet u Nikšiću, Nikšić (Crna Gora)

### **Recenzenti:**

Prof. Dr Milan Vukomanović, Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu

Prof. Dr Zorica Kuburić, Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu

Dr Nada Novaković, Institut društvenih nauka, Beograd

### **Izdavač:**

Institut društvenih nauka, Beograd

### **Za izdavača:**

Dr Goran Bašić, direktor Instituta društvenih nauka, Beograd

**ISBN 978-86-7093-199-2**

### **Štampa:**

RIC grafičkog inženjerstva Tehnološko – metalurškog fakulteta u Beogradu

# RELIGIJA U SAVREMENOM DRUŠTVU

Zbornik radova sa naučne konferencije

Beograd, 2017.



## SADRŽAJ

*Paul Mojzes*

UZAJAMNI IMPAKT HLADNOG RATA I HRIŠĆANSKIH CRKAVA SEVERNE AMERIKE..... 1

*Ivan Cvitković*

SNAGA ILI KRIZA CRKVE..... 19

*Neven Cvetičanin*

RELIGIJA I POLITIKA NA ISTOM IZVORIŠTU; ARHETIPSKI DRŽAVNICI I PROPOVEDNICI STAROGA DOBA KAO SPOJ RELIGIJE I (POLITIČKE) VEŠTINE DRŽAVNIŠTVA ..... 33

*Zoran Vidojević*

RELIGIJA I SUMRAK SAVREMENOG SVETA ..... 45

*Немања Ђукић*

РЕЛИГИЈСКА ОСА (ГЕО)ПОЛИТИКЕ..... 67

*Marko Djurić*

О МИРУ И ДРУГИМ ПИТАЊИМА ВЕЗАНИМ ЗА НЈЕГА..... 83

*Маја Канинска*

ПРИВЛАЧНИ ПОРИВ НАЦИОНАЛИЗМА И ПРАВИЧНОСТ ПАТРИОТИЗМА – ПРИСТУП ДРУШТВЕНОМ ДИСКУРСУ СРПСКОГ ИДЕНТИТЕТА НАКОН РАЗДОРА ЈУГОСЛАВИЈЕ (идеја уставног патриотизма у функцији националног идентитета) ..... 101

*Славиша Костић*

МИЛБАНКОВО ВИЂЕЊЕ МОДЕРНЕ СЕКУЛАРНОСТИ И  
ПОВРАТКА РЕЛИГИЈСКОГ УТИЦАЈА У ЈАВНОЈ СФЕРИ..... 119

*Милена Маринковић*

МОТИВИ РЕЛИГИЈЕ И ЦРКВЕ У РОМАНУ ФРЕДЕРИКА  
БЕГБЕДЕА „УПОМОЋ, МОЛИМ ЗА ОПРОШТАЈ“ ..... 135

*Милан Благојевић*

ОЖИВЉАВАЊЕ КОНЗЕРВАТИВИЗМА *НОВЕ ЕВРОПЕ*: РЕЛИГИЈА  
И ПОЛИТИКА У ПОЉСКОЈ ..... 151

*Paul Mojzes*

Rouzmont koledž, Pensilvanija, SAD

## UZAJAMNI IMPAKT HLADNOG RATA I HRIŠĆANSKIH CRKAVA SEVERNE AMERIKE

**Apstrakt:** kao urednik i autor jednog od preko 30 naučnih istraživanja na temu uticaja hladnog rata na hrišćanske crkve Kanade i SAD u periodu od 1945 do 1990 kao i uloge tih zajednica na tok hladnog rata, (knjiga je sad u procesu štampanja) došli smo kolektivno do vrlo važnih spoznaja koje bi mogle da posluže crkvama u budućim religijskim ili ideološkim sukobima. Pored uvoda i zaključka materijal je podeljen u pet sekcija. Prva sekcija ispituje kanadsku situaciju. Jedan od iznenadjujućih uvida je da su kanadske protestantske crkve često bile više zabrinute zbog agresivne politike savezničkih Sjedinjenih Država (SAD) nego od opasnosti sa Istoka. Protestantske crkvene zajednice koje sačinjavaju većinu američkog stanovništva sam podelio u dve sekcije zbog vrlo različitog pristupa i reagovanja protestantskih vernika. Prva sekcija je o tkzv. "Main Line Churches" [glavni istorijski skup crkava] koje su pokušale umereno da reaguju na izazove komunizma i da pokušaju, i pored svesnosti o komunističkoj opasnosti, da nadju načine za mirno rešavanje sukoba i nuklearno razoružanje. To im je konačno nanelo ozbiljne posledice gubitka uticaja na državnu vlast i slabljenju podrške dela članstva. Takozvane "Evangelical" protestantske crkve koje su konzervativne, podržavale su zaoštavanje odnosa između Zapada i Istoka, neke od njih očekujući kraj sveta. Od 1960-ih pa nadalje članstvo i politička uloga im je rasla. Katolička crkva je imala manje unutrašnjih trvenja ali je kod katolika došlo do velikih promena: od vrlo oštrog antikomunizma pre Drugog Vatikanskog Sabora, došlo je do mnogo suptilnije analize i prilaza svetskoj političkoj situaciji posle sabora. Pravoslavne crkve nisu imale jedinstven pristup i reakciju. Pošto su im matične crkve bile pod komunističkom vladavinom došlo je do velikih unutrašnjih trvenja pa i raskola jer je deo emigracije bio jako antikomunistički raspoloženo, a s druge strane im je crkvena struktura bila podložna uticajima iz centra koji je bio pod komunističkim pritiskom. U sadašnjim uslovima pooštavanja odnosa između Rusije i Amerike ove studije nisu samo od istorijskog značaja nego postaju relevantne za današnju situaciju.

**Ključne reči:** različite crkve Kanade i Amerike, anti-komunizam, hladni rat, nuklearno naoružanje i razoružanje, rad za mir.

Pre jedno desetak godina, finski evangelički (luteranski) teolog, Dr Risto Letonen (Lehtonen) sada već u podmaklim godinama (preko 90 godina star) je došao u posetu u nekoliko velikih gradova istočnog dela SAD (Boston, Njujork /New York/, Filadelfija /Philadelphia/) i sreo se sa grupicama teologa i istoričara hrišćanstva u želji da nas nagovori da se pridružimo sličnim grupama evropskih teologa koje je prethodno ubedio da je prošlo dovoljno vremena od kraja "hladnog rata" da bi se izvršila analiza i ocena upliva hrišćanskih crkava na tok hadnog rata i na uticaj tog procesa na hrišćanske crkve u svetu. Mi smo pristali na takvu saradnju i manja grupa Amerikanaca je učestvovala na konferenciji koja je bila održana u maju 2011. u Bratislavi, u Slovačkoj. U prostoriji Luteranskog teološkog fakulteta univerziteta "Jan Amos Komenius" skupilo nas se oko 50 učesnika na trodnevnoj konferenciji gde su mnogi podneli referate koji su kasnije objavljeni u zborniku.<sup>1</sup> Teme referata su se odnosile na istočnu i zapadnu Evropu, SAD i "Treći svet." Bili su dosta neujednačenog kvaliteta kako se to obično dešava na konferencijama. Tada je isto donesena odluka da se organizuju regionalne grupe koje će istraživati te procese na sopstvenom tlu i po mogućstvu izdati četiri ili više knjiga povezane istom temom.<sup>2</sup> Izabran je međjunardni komitet da koordinira tim procesom ali, na žalost, možemo konstatovati da on nikad nije porporadio kako treba, nešto zbog nedostatka sredstava a nešto zbog nedovoljno motivisanog rukovodstva.

U SAD smo sakupljali u nekoliko navrata grupe od jedno 10-20 zainteresovanih crkvenih vodja, teologa i crkvenih istoričara u Njujorku i Vašingtonu (Washington) nadajući se da ćemo biti u stanju da nadjemo finansijsku podršku nekih fondacija kako bismo mogli da imamo jedan skup potencijalnih autora za knjigu koja bi tretirala tu temu za severnu Ameriku - ali od toga ništa. Neki su klonuli misleći da treba da

---

<sup>1</sup> *Christian World Community and the Cold War*. Ed. Julius Filo (Bratislava, Slovakia: Evangelical Theological Faculty of the Comenius University, 2012). Autorov referat je bio: Paul Mojzes, "Yugoslavia's Churches Squeezed between East and West during the Cold War," 46-70, koji je isto bio izdat u *Religion in Eastern Europe*, Vol. XXXI, No. 4 (November 2011), 1-14.

<sup>2</sup> Jedina knjiga do sad izdata je manjeg obima, pod nasovom *The Finnish and Estonian Churches during the Cold War* (Joensuu: University of Eastern Finland, 2016), 109 str. koja je zbornik sa konferencije održane 2013. u Tallinu, Estoniji. Po indirektnim izveštajima poznato nam je da su se u Nemačkoj održale dve konferencije ali da se oni nisu odlučili štampati knjigu. Isto je održana jedna konferencija u Hong Kongu o državama dalekog istoka ali zbog slabe komunikacije nije nam javljeno dali će se radovi objaviti.



napustimo projekat ali srećom ostala je manja grupa koja je zaključila da, upotrebom elektronske komunikacije, nije od odsutne važnosti da se baš lično sastajemo i da se može raditi na bazi dobrovoljne požrtvovanosti zbog važnosti ove teme i ljubavi prema našim denominacijama. Polako se iskristalizovalo da ću ja preuzeti ulogu glavnog urednika čija će biti uloga da nadjem istraživače koji će preuzeti da pišu o raznim temama tog projekta. Na jednom sastanku u Vašingtonu je skup kolega pomogao da odlučimo koji pristup temi da zauzmemo. Znali smo da je tema ogromna i da bi se o njoj moglo pisati enciklopedijski ali smo zauzeli stav da pišemo sa ekumenske (dakle multi-hrišćanske) perspektive namenjene uglavnom za hrišćanske zajednice, da bismo videli ne samo šta se desilo izmedju 1945. i 1990. nego kakve se pouke mogu naučiti na bazi tih iskustava. Odlučili smo isto tako da istražujemo kako su severnoamerički protestanti (vrlo podeljeni medjusobno na pitanju odnosa prema hladnom ratu), katolici i pravoslavni proživljavali hladni rat. Odluka je bila da pod pojmom “severna Amerika” za naše istraživnje odredimo Kanadu i SAD ali ne i Meksiko mada je geografski deo tog kontinenta; kulturno pa i geopolitički više pripada “trećem svetu” latinske Amerike.

Kao urednik odlučio sam da je poželjno angažovati starije istraživače koji su i sami proživeli i aktivno učestvovali u procesima hladnog rata nego i mladje koji to nisu lično doživeli ali su radili na doktorskim disertacijama sa srodnim temama. Isto tako sam želeo da nadjemo što veći broj žena naučnika, iako su bile manje zastupljene u tim procesima tokom hladnog rata, te da filozofsko-teološki pristupi tim pitanjima budu što raznovrsniji. Najteže mi je bilo naći kanadske kolege sa kojima sam imao manje kontakata ali sam na kraju uspeo sakupiti sedam autora, od kojih su šest uvršteni u kanadsku sekciju a jednog, koji je rumunskog pravoslavnog porekla, sam uvrstio u sekciju o pravoslavlju jer je on uglavnom tretirao temu rada Rumunske pravoslavne crkve u SAD.

U predgovoru sam ja (amerikanac jugoslovenskog porekla i metodističke konfesije), prikazao istoriju i plan rada, a Norman Hjelm (amerikanac švedskog porekla i luteran) je u uvodu opisao neke glavne crte tog istorijski najznačajnijeg i najopasnijeg perioda posle završetka Drugog svetskog rata. Potom smo podelili ostalih 34 poglavlja u četiri sekcije stim što je poslednja glava, pisana od strane poznatog američkog presbiterijanskog teologa, Dejvida Litla (David Little) stajala zasebno jer je njegov zadatak bio da nadje zajedničke niti i saznanja baziranih na predhodnim poglavljima.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> David Little, “American Christians and the Challenge of the Cold War.”

## Kanadski pristup

Za kanadsku sekciju sam uspeo naći saradnika Džejmsa Kristia (James Christi) koji je angažirao većinu kanadskih kolega i koji je za tu sekciju napisao kratki predgovor i na kraju sekcije prikazao nekoliko zaključaka o celokupnoj kanadskoj situaciji.<sup>4</sup> Ono što karakteriše kanadsku sekciju je da je pisana od nekolicine vrlo prominentnih političkih i crkvenih lidera i da je situacija u Kanadi - protivno očekivanju - bila vrlo različita od američke. Ma koliko te dve zemlje bile povezane u savezništvu, većina kanadjana nije doživljavala hladni rat u psihozi suparništva velikih sila a kanadskim hrišćanima je ponekad ponašanje SAD, pa i nekih američkih hrišćana, predstavljalo ozbiljnu opasnost da budu uvučeni od strane većeg suseda na jugu u vrući rat koji oni nisu priželjkivali. Kanadski hrišćani su pokušavali naći konstruktivna rešenja za opasnost nuklearnog rata i po pisanju parlamentarca Bila Blaikia (Bill Blaikey) odupirali se pritiscima američke vlade na Kanadu da se na njihovom tlu vrše eksperimenti sa *cruise missiles* (rakete). Lois Vilson (Lois Wilson) je opisala mnogobrojne mirovne akcije *United Church of Canada*, najveće kanadske protestantske crkve i kanadskog saveza crkava u poslednjih 15 godina hladnog rata. Gejl Trift (Gayle Thrift) je opisala levičarske crkvene kritike i demonstracije protiv vijetnamskog rata, vršeći oštru kritiku američke politike. Ali naravno bilo je i antikomunista desničara na važnim akademskim pozicijama koji su prijavljivali kanadskoj tajnoj policiji studente i profesore za koje su sumnjali da su komunisti i izdajice. Za one koji su u Americi bili manje upoznati sa pozicijama kanadskih hrišćana ova sekcija ukazuje na poglede i perspektive nama važnih suseda sa kojima imamo uske i dobre veze ali koje ipak nismo dovoljno poznavali.

---

<sup>4</sup> James Christie, "Notes from the Least Comfortable Chair in the Room" i "Snapshots from the Northern Front: Canadian Church Experiences During the Cold War." Lois Wilson, "Canadian Churches and the Cold War (1975-1990); Gayle Thrift, "Has God a Lobby in Ottawa? The Protestant Left in the United Church of Canada during the Vietnam War, 1966-1968"; William Alexander Blaikie, "The Cruise Missile Debate in the Canadian Parliament"; Gordon Heath, "Watson Kirconnel's Covert War against Communism."

## Stavovi (pozicije) glavnih protestantskih crkava

Američki protestanti predstavljaju najmnogobrojniji deo stanovništva koji su do skora ostavljali veliki pečat na američko društvo jer su istorijski bili najvažniji stvaraoci američke nacije. Poznato je da su razdvojeni u mnogobrojne denominacije koje su nekad bile suparnice ali su u poslednjih sto godina promenila te odnose u saradnju. To ne znači da nema tenzija medju njima ali su tenzije nekad i unutar crkava. Baš zbog tih tenzija sam grupisao protestantsko reagovanje na hladni rat u dve grupe. U poslednjem veku je došlo do kristalizacije izmedju etabliranih i istorijskih glavnih crkava, tkzv. *Main Line Churches* i mnogobrojnih protestantskih hrišćana koje obično nazivamo “*Evangelical Christians*.”<sup>5</sup> Glavna razlika je da je prva od tih grupa prihvatila istorijski i literarni kriticizam Svetog Pisma i konstruktivno rešila odnos izmedju nauke i religije te prihvatila rezultate Prosvetiteljstva, dok evangelici interpretiraju Bibliju doslovno i ne prihvataju veliki broj naučnih objašnjenja o postanku sveta i funcionisanju prirodnih zakona. Ta podeljenost je bila naročito potencirana tokom hladnog rata jer su *Main Line* crkve, mada antikomunistički orijentisani, zaključile da je za opstanak sveta u nuklearnom dobu potrebno tražiti konstruktivno rešenje sukoba izmedju velikih sila. Evangelici nisu bili za bilo kakve pregovore ili popuštanje tenzija izmedju Istoka i Zapada nego su zahtevali zaoštavanje sukoba. Iz tih razloga ne samo da sam podelio poglavlja u dve sekcije nego sam ih razdelio tako da sam stavio sekcije o katoličkom i pravoslavnom reagovanju na hladni rat izmedju te dve protestantske sekcije.

U sekciji *Main Line* crkava se nalaze sedam poglavlja.<sup>6</sup> Džil Gil (Jill Gill) koja je pisala jednu vrlo važnu knjigu, baziranu na njenoj doktorskoj

---

<sup>5</sup> *Main Line* se može prevesti kao crkve glavnog protestanskog hrišćanskog smera dok termin “*evangelicals*” se ne odnosi na evangeličke ili luteranske Crkve koje najčešće pripadaju u red “*Main Line Churches*” nego na one koji smatraju za sebe da doslovno slede jevandjelje.

<sup>6</sup> Jill K. Gill, “The National Council of Churches and the Cold War.”; Bruce Rigdon, Barbara Green, and John Lindner, “US-USSR Church Relations: 1956 – 1991.”; Gary Dorrien, “Niebuhrian Realism, Cold War Realities, and the Ethics of Empire.”; Frederick Trost, “‘The Path Is Meant to Be Well Worn’: Reflections on Full Communion in the Cold War.”; Peter Eisenstadt, “Howard Thurman, Martin Luther King, Jr., the Cold War, the Civil Rights Movement, and Postwar Liberal Black Protestantism.”; James E. Will, “Ecumenical Responses to Cold War Issues.”; Charles West, “A Participant in East-West Dialogues: Memoirs of Creative and Critical Engagement.”

disertaciji,<sup>7</sup> dala je u vrlo obuhvatnom pregledu načina na koji je Nacionalni Savez Crkava SAD rešavao problem proizašlih iz hladnog rata. U analizi profesorice Džil, Nacionalni Savez je predstavljao levo krilo protestantskih crkava koje je zbog njihovog zastupanja detanta (détente) i pokušajima nalaženja metoda za pomirenje i kontrolu atomskog oružja naišlo na oštar napad desnice i nerazumevanja velikog broja članstva svojih crkava pa su izgubili finansijsku potporu i članstvo im je brojčano opalo. Dok su američki predsednici do Ričarda Niksona (Richard Nixon) bili vrlo pozitivno naklonjeni vodjstvu Nacionalnog Saveta i crkvenih vodja *Main Line* crkava od Niksona pa nadalje su bili izolovani od upлива na američku vladu. Zamenili su ih uticajne vodje evngelickih crkava koje nisu kritikovale vladu.

Troje aktivnih prezbiterijskih ekumenskih teologa (Rigdon, /Grin – Greene/ i Lindner) su opisali kontakte izmedju crkava Amerike i Sovjetskog Saveza u kojima su i sami odigrali važnu ulogu izmedju 1956. i 1991. godine, opisujući razmene delegacija i posete američkih hrišćana SSSR-u u kojima su, bar na zvaničnom nivou, nalazili zajedničke prilaze popuštanju ratne psihoze. Naravno, američke crkvene vodje su bile svesne da predstavnici ruskih crkava moraju zastupati zvaničnu liniju sovjetskog partijskog rukovodstva i izjavljivati da je u SSSR-u potpuna verska sloboda. Umesto otvorene kritike stanja u istočnom bloku američke crkvene vodje su pokušavale da pomognu na diplomatski način “iza kulisa” hrišćanima istočno evropskih zemalja koji su bili proganjani.

Poznati teolog na prestižnom teološkom fakultetu *Union Theological Seminary* u Njujorku, Geri Dorien (Gary Dorrien) je analizirao život i delo jednog od najvećih teologa Rajnholda Nibura (Reinholda Niehbura). Nibur je pre Drugog svetskog rata bio pozitivno naklonjen socijalizmu i marksističkim analizama ali je bio protivnik američke komunističke partije. Nakon kraja svetskog rata i početkom hladnog rata postao je centralna teoretska figura *real politik* zastupajući mišljenje da SAD mora da bude vojna velesila da bi se oduprla nastojanjima komunista da zavladaju svetom. Istvremeno je bio i kritičar američke tendencije dominiranja. Nažalost autor koji je trebalo da napravi sličnu analizu protestantskih teologa koji su zastupali pacifizam nije mogao da završi poglavlje iz ličnih razloga. Ipak je Piter Ajznešt (Eisenstadt) dao jako dobar pregled aktivnosti dvojice crnačkih hrišćanskih teologa, Hauarda

---

<sup>7</sup> *Embattled Ecumenism: The National Council of Churches, the Vietnam War, and the Trials of the Protestant Left.* (DeKalb [Ill.]: Northern Illinois University Press, 2011).

Turmana (Howard Thurmana) i svetski poznatog Martina Lutera Kinga (Martin Luther Kinga). Njih je više preokupiralo stanje ugnjetenog crnačkog stanovništva nego konflikt medju velesilama ali su obojica svojevremeno razmišljali dali socijalizam crncima više odgovara od kapitalizma. Turman (Thurman) je vrlo pronicljivo osećao opasnost od američkog nacizma/fašizma (koji je u stvarnosti više zapretio izborom Donalda Trampa /Donald Trump/ - opaska autora) dok je King u početku zanemario ulogu Vijetnamskog rata da bi pred smrt uočio vezu izmedju rasnog ugnjetavanja i imperijalističke politike SAD.

Tri poglavlja u sekciji su pisana od strane učesnika u ekumenskim kontaktima izmedju Istoka i Zapada. Frederik Trost (Frederick Trost) je opisao blisku saradnju izmedju protestantskih crkava Istočne Nemačke (DDR) i američke *United Church of Christ* koja je uprkos pritisaka i s jedne i s druge političko-ideološke strane dovela do prihvatanja potpunog medjusobnog priznanja i saradnje izmedje tih crkava ujedinjene verom u Isusa Hrista a situirani u dva neprijateljska bloka. Pokojni Džejms Vil (James Will) - metodistički teolog - je opisao svoj interes za pomirenjem i saradnjom ali i pritiske zbog njegove otvorene kritike oba ideološka bloka. Konačno sam uključio izvode iz autobiografije Čarlsa Vesta (Charles West), jednog od najpoznatijih američkih socijalnih etičara, koji je u ranim godinama hladnog rata živeo i delovao u Kini, u oba dela podeljenog Berlina, a kasnije saradjivao sa češkim teologom, Jozefom Hromadkom (Josefom Hromádk) u okviru *Hrišćanske mirovne konferencije* u Pragu i susretao se sa ruskim pravoslavnim teozozima od kojih je najviše cenio Vitalija Borovoja (koji je znao da ulije poverenje kod američkih teologa zbog spretnog izražavanja istinite situacije u Ruskoj pravoslavnoj crkvi).

Mada su *Main Line* protestantske crkve uložile više truda za gradjenje mostova izmedju Istoka i Zapada od ostalih, platile su visoku cenu za to zalaganje. Glavni razog je što su vodje tih progresivnih crkava ipak bile daleko spremnije i voljnije da rade na smirivanju konflikta za koje članstvo u njihovim crkvama nije imalo dovoljno razumevanja i nije bilo spremno da podupre a tome su doprineli i opozicija od strane politički aktivnih bogatijih i uticajnijih članova koji su bili ubedjeni antikomunisti i koji su smatrali da svaki znak popuštanja slabi američku poziciju u svetu. S toga su te crkve izgubile deo svog društvenog renomea i brojčano slabile u poredjenju sa daleko netolerantnijim evangelicima.

## Katolički stavovi

Unatoč očekivanju, sekcija o američkim katolicima je zahtevala mnogo napora jer se nekolicina potencijalnih autora povukla iz opravdanih razloga. Time je broj poglavlja smanjen sa sedam na četiri.<sup>8</sup> Kvantitet je opao ali ne i kvalitet.

Dajen Kerbi (Dianne Kirby), historičarka iz Sevene Irske, koja je ranije pisala nekoliko naučnih analiza o katoličkoj crkvi u svetu i hladnom ratu,<sup>9</sup> ovog se puta osvrnula na početni period hladnog rata, od 1945. (uključujući stav hijerarhije prema komunizmu pre Drugog svetskog rata) pa do 1960-ih. Katolička crkva na zapadu, pa i u SAD, je u početku sebe smatrala jednim od glavnih faktora odbrane zapadne civilizacije od komunističke opasnosti a pored toga se trudila da pomogne velikom broju katolika koji su se našli iza gvozdene zavese. U tom prvom periodu hladnog rata, Katolička crkva je smatrala da je sovjetski imperijalizam glavni uzrok opasnosti po svet a napose po hrišćansvo.

Majkl Graciano (Michael Graziano) je analizirao kontakte izmedju sigurnosnih agencija SAD i katolika tokom ranijeg perioda hladnog rata znajući za njihov odlučni antikomunistički stav. Sigurnosne službe su bile zainteresovane da vrbuju u državnu službu diplomirane studente sa katoličkih univerziteta znajući da su naviknuti na disciplinu i da žele da dokažu kako su lojalni američki građani, jer su im predci bili diskriminirani od strane ranijih protestantskih doseljenika. Sredinom 1960-ih kad su se katolici osetili društveno prihvaćenim te im nije više trebao antikomunizam kao barometar pripadnosti, taj process se podudarao sa promenama na samom vrhu katoličke crkve u vidu izbora Pape Jovana XXIII i Drugog vatikanskog sabora koji je promenuo orijentaciju Katoličke crkve prema dijalogu sa svim vrstama ne-katolika pa i ateista. Nakon toga je došao vatikanski "*ostpolitik*" prema Istočnoj Evropi, i po analizi Toda Skrajbnera (Todd Scribner) antimarkizam je mnogo manje privlačio pažnju američke hijerarhije pa i sledbenika u

---

<sup>8</sup> Dianne Kirby, "Catholic Anti-Communism and the Early Cold War."; Michael Graziano, "American Catholicism and U.S. Intelligence in the Early Cold War."; Todd Scribner, "Changing Course: The American Catholic Bishops and the Decline of Anticommunism during the Cold War."; Raymond Haberski, Jr., "Where Should a Catholic Stand? George Weigel and J. Bryan Hehir Debate the Fate of Just War Theory."

<sup>9</sup> Dianne Kirby (ed.), *Religion and the Cold War* (London: Palgrave Macmillan, 2013), paperback, 245 str.

poredjenju sa društvenom analizom sukoba izmedju razvijenog severa i eksploatacije juga (trećeg sveta, naročito južne Amerike) a isto i opanosti od nuklearnog omnica u slučaju rata izmedju velesila.

Taj prelazni period nije prošao bez unutrašnje borbe izmedju ideoloških predstavnika tradicionalnog antikomunizma i onih koji su bili zastupnici ekonomsko-društvene analize pravih razloga za nemire u državama “trećeg sveta.” Istoričar Rejmond Haberski mlađi (Raymond Haberski, Jr.) je analizirao pozicije katoličkog konzervativnog žurnaliste Đorđa Vajgla (Georg Weigel), koji je nastavio da intelektualno predvodi ono krilo koje je i dalje smatralo komunizam/marksizam kao glavnu opasnost po svet i liberalnog sveštenika/političkog teologa Brajana Heira (Bryan Hehir), ekumenski nastrojenog socijalnog analitičara i aktiviste, oko toga koju interpretaciju teorije “pravednog rata” bi katolici trebalo da zastupaju. Raskorak izmedju te dve struje je još uvek vidljiv medju katolicima, mada liberalna struja prevladava, narocito medju univerzitetski školovanim katolicima.

### Pravoslavni stavovi

Moskovski patrijarhat Ruske pravoslavne crkve je 1970. godine dao dozvolu da crkve u SAD koje podležu njegovoj jurisdikciji dobiju autokefalnost pod imenom Pravoslavna crkva u Americi (*Orthodox Church in America*). Pravoslavni vernici, bez obzira kojoj pravoslavnoj crkvi pripadali, su se morali suočiti sa mnogo izazova.<sup>10</sup> Bili su jedna od kasnijih emigracija na novi kontinent. Rasparčane su im crkve na etničkoj bazi pa nisu imale zajednički stav prema problemima koje je hladni rat doneo. I konačno bile su pod stalnom sumnjom da iz njihovih kanonskih centara koji su skoro svi bili u komunističkim državama dolazi kontrola a i prisustvo obavestajnih službi iz dotičnih zemalja. Odluka o autokefalnosti Pravoslavne crkve u Americi je trebalo da umanj i da možda

---

<sup>10</sup> Leonid Kishkovsky, “Orthodox Church in America: Steering Through the Cold War.”; Nicholas Denysenko, “Sustaining the Fatherland in Exile: Commemoration and Ritual during the Cold War.”; Andrei Psarev and Nadieszda Kizenko, “The Russian Orthodox Church Abroad, the Moscow Patriarchate, and Their Participation in Ecumenical Assemblies during the Cold War, 1948-1964.”; Lucian Turcescu, “Fascists, Communists, Bishops, and Spies: Romanian Orthodox Churches during the Cold War.”; D. Oliver Herbel, “Redressing Religious Freedom: Anti-Communism and the Rejection of Orthodox Christianity as the ‘Fourth Major Faith.’”

ujedini u jednu pravoslavnu crkvu sve pravoslavne vernike i hijerhije u Americi. Sveštenik Leonid Kiškovski (Kishkovsky), koji je ruskog porekla i glavni je ekumenski službenik PCA, opisuje teškoće koje je njegova crkva imala da s jedne strane ne napada Moskovski patrijarhat, znajući u kako teškoj situaciji se nalazi njihova matična crkva, a s druge strane da se distancira i kritikuje odluke koje je ta crkva morala donositi pod pritiskom sovjetskog režima. Po njemu, PCA je uspešno balansirala uprkos čestih sumnji da su i oni u službi vlade SSSR-a.

Nikola Denisenko (Nicholas Denysenko) opisuje potpuno različiti stav Istočne grčke katoličke crkve (ukrajinski unijati) i ukrajinskih pravoslavaca koji su bili takoreći jednodušni u odbrani ukrajinske samostalnosti i u anti-sovjetizmu. Ukrajinski emigranti, od kojih su mnogi bili izbeglice posle Drugog svetskog rata, su kroz njihove crkve održavali svoj verski i nacionalni identitet, izražen naročito u izgradnji spomen katedrale Sv. Andrije u Nju Džersiju (New Jersey) i spomenik Tarasu Ševčenku u Vašingtonu. Denisenko smatra da je kroz ritual i uspomene Ukrajinska crkva praktikovala svojevrsnu političku teologiju koja je sačuvala ukrajinski identitet u Americi.

Ruski pravoslavni vernici su bili podeljeni u dve crkve. Pored gore navedene crkve (PCA) koja je očuvala kontakt sa Moskovskim patrijarhatom bila je i Ruska Pravoslavna crkva van postojbine (ili u izgnanstvu) koja je bila organizovana od strane onih episkopa koji su pobjegli tokom boljševičke revolucije iz Sovjetskog Saveza i čije je prvobitno sedište bilo u Sremskim Karlovcima. Nakon Drugog svetskog rata centar te crkve je preseljen u Ameriku. Andrej Psarev i Nadiezda (Nadieszda) Kizenko opisuju konfliktni odnos te crkve prema Moskovskoj patrijaršiji i njihov stav da su oni jedina autentična pravoverna crkva Hristova te su izbegavali ekumenske odnose sa svim drugim crkvama. Tek nedavno, po slomu komunizma u Rusiji, došlo je do pomirenja i ujedinjenja te dve antagonističke crkve.

Raskol u Ruskoj pravoslavnoj crkvi nije bio jedinstven. Sličan process desio se i u Srpskoj, Bugarskoj, i Rumunskoj crkvi. Pošto mi nije bilo moguće uključiti poglavlja o svim tim crkvama, a retko se nadje naučnik koji poznaje sve tri podjednako dobro, izabrao sam Rumunsku pravoslavnu crkvu u Severnoj Americi koja se raspala na tri institucije, jer sam upoznao Lucijana Turčeskua (Turcesku), rumunskog emigranta u Kanadi, i zamolio ga da analizara burne konflikte u toj crkvi. On je kao istoričar sakupio verodostojne dokaze da je rumunska sigurnosna služba (*Securitate*) pokušavala da kontroliše neke od episkopa, a one nepouzdate



da pozove nazad u Rumuniju i da im onemogući povratak na položaj. Situacija je bila komplikovana zbog izvestnog broja pro-fašistički nastrojenog klera i vernika koji su izbegli posle rata i zauzeli izrazito antikomunističke pozicije. Turčeskuov opis nekad podseća na špijunski roman jer su mahinacije pojedinih klerika bile više nego sumnjive.

Oliver Herbel (amerikanac koji se prekrstio u Pravoslavnu veru i postao sveštenik) opisuje teškoce pravoslavnih vernika i crkava da se izbore za svoje verske slobode i budu priznati i tretirani kao “četvrta glavna vera” Amerike.<sup>11</sup> Prvo su pravoslavni naišli na otpor od protestanata koji su smatrali da nisu dovoljno amerikanizovani, a pošto su 1930-ih i 1940-ih pravoslavni dokazali da su se amerikanizovali došlo je do novih prepreka. Pored sumnje u njihovu lojalnost, podela pravoslavnih u mnoge ckve je otežao taj proces. Pod uplivom antikomunističkog reakcionarnog evangelističkog agitatora, pastora Karla Mekintajera (Carl McIntyra) 1950-ih i 1960-ih, koji je krivio pravoslavne da su pod komunističkim uplivom te da se ne može osloniti na njihovu lojalnost, došlo je do zastoja u zvaničnom priznavanju pravoslavnih kao četvrte većinske crkve. Ipak, prvo na mnogim lokalnim nivoima pa posle i na federalnom su se pravoslavne crkve izborile za opšte priznanje tako da je čak na inauguracijama američkog pretседnika često neki pravoslavni jerarh dao blagoslov isto kao i katolički i protestantski visoki crkveni predstavnici.

### Stavovi evengelika

Kao sto smo gore spomenuli, evangelici su deo protestantske familije crkava ali je došlo do tako velikog raslojavanja medju njima da je opravdano da se posebno razmatraju. To je posebno potrebno jer je hladni rat masivno produbio konflikt. Pet autora su analizirali evangelike, koji sačinjavaju oko 25% do 35% američkog stanovništva.<sup>12</sup> Najveća

---

<sup>11</sup> Prve tri su bile protestantske, katoličke i jevrejske vere—ostale su bile jednako priznate zakonom ali su bile brojčano manjinske. U to vreme prisutnost muslimana je još bila mala.

<sup>12</sup> Axel R. Schäfer, “Evangelicals and Empire: White Conservative Protestants in U.S. Cold War Politics and Society.”; Dan Hummel, “The Limits of Evangelical Christian Nationalism during the Cold War.”; Jeremy Hatfield, “The Great, Undecided Group: Billy Graham, Jerry Falwell, and the Evangelical Debate over Nuclear Weapons.”; Steve Tipton, “From Cold War to Culture Wars: The Institute on Religion and Democracy.” Mark Edwards, “Cold. War Connections: The Vital Center of Liberal and Conservative Evangelicalism.”

koncentracija evangelika živi u tzv. Biblijskom pojasu; uglavnom u južnom, jugozapadnom i centralnom delu SAD. Za razliku od *Main Line* crkava čije članstvo nije teološki i politički kohezivno, evangelike, kao grupu, je lakše analizirati jer su daleko više homogeni. Među njima preovladava i religiozni i politički konzervativizam. U verskom pogledu insistiraju da se Biblija interpretira doslovno (mada u tim interpretacijama dolaze do različitih pa i oprečnih teoloških zaključaka) i da je za spasenje potrebno biti "nanovo rođen," to jest, imati verski doživljaj ličnog spasenja od strane Isusa Hrista, koji garantuje uskrsnuće i večni nebeski život sa Bogom.

Do 1960-ih godina su većina bili pristalice konzervativnog krila Demokratske partije ali zbog otpora rasnoj integraciji (mnogi od njih su stvarni ili simbolični potomci robovlasnika koji još uvek pokazuju tendencije rasne diskriminacije) masovno su se priključili Republikanskoj partiji, koju su svojim prisustvom preinačili. Moglo bi se reći da se članstvo u evangeličkim crkvama podudara sa članstvom u Republikanskoj partiji, dok *Main Line* crkve ne forsiraju partijsku političku pripadnost za svoje članstvo.

Aksel Šefr (Axel Schäfer), nemački specijalista za američke studije koji predaje na britanskim i nemačkim univerzitetima, opisuje kako je razvoj Amerike posle Drugog svetskog rata pomogao evangelicima jer su bili spremni prihvatiti oprečne pozicije podržavanja imperijalne, kapitalističke i militarističke impulse istovremeno sa separatističkim, rasističkim i moralističkim naklonjenostima. Umesto da ih te unutrašnje suprotnosti oslabe, one su ojačale njihovu poziciju da postanu arbitri američkih gledišta time što su imali vrlo jak uticaj na mnoge američke predsednike od Niksona (Nixon) pa nadalje (do današnjeg dana, do Trampa - opaska autora).

Den Haml (Dan Hummel) analizira hrišćanski nacionalizam američkih evangelikanaca tvrdeći da on nije podložio crkvu državi kao u ranijim godinama hladnog rata, nego je stavio crkvu iznad nacije pokušavajući da podredi interese američke države cilju Božjeg spasa sveta. U njihovim kategorijama baziranim na specifičnoj interpretaciji Biblije, postoje tri kategorije: nacije, Izrael, i crkva. Nacije treba da služe Božjim planovima, ponovno uspostavljanje države Israel je dokaz da se Biblijska proročanstva ispunjavaju, i da će se na kraju Crkva Božja proširiti po svetu te da će je Bog upotrebiti za svoj ultimativni plan. Po interpretaciji glavnih evangeličkih teologa, Bog je dao ulogu Američkoj crkvi da pobedi suparnika, tj. komunističku "crkvenu teologiju."

Džeremi Hetfield (Jeremy Hatfield) analizira neodlučan stav Bilija Grahama (Billy Graham) i Džeri Falvela (Jerry Fallwella) prema nuklearnom oružju. U početku su evangelici smatrali da je Bog dao Americi preimućstvo u posedovanju nuklearnog oružja da bi pobedila komunističkog neprijatelja, ali su se kasnije raslojili, time što su neki, kao Džeri Falvel (Jerry Fallwell), nastavili istu politiku ekstremnog antikomunizma dok je Bili Graham, svetski poznati evangelik, promenio mišljenje. Shvatajući mogućnost univerzalnog katastrofalnog nuklearnog rata Graham je promenio stav i ulagao napore da se dodje do mira. Shvatio je da pored ideologije ima i drugih razloga za konflikte u svetu, koje treba rešavati.

Kao primer sukoba koji je hladni rat prouzrokovao medju evangelicima i *Main Line* crkava, Stiv Tipton (Steve Tipton), je analizirao napad na Ujedinjenu metodističku crkvu od strane jednog uticajnog novijeg člana koji je zaključio da izvesne agencije ove ckve, napose odbor za crkvu i društvo i odbor za globalnu misiju, podupiru totalitarnu levicu, tj. pro-komunističke grupe u Africi i Aziji. Kao rezultat razdora koje su njegove optužbe prouzrokovale organizovana je jedna vancrkvena konzervativna institucija, "Institut za religiju i demokratiju", koja je povelu hajku na umerene crkvene zajednice i na Nacionalni savet crkava, i time naneli ozbiljne štete jer je došlo do trvenja unutar crkve kao i društvenih pritisaka na ovu i njoj sličnih istorijskih crkava. Pred kraj hladnog rata taj konflikt je pomeren sa ideološkog polja na tkzv. kulturni rat, naime na razdor izmedju progresivnih i tradicionalnih hrišćana. Oni koji su bili za feminizam, rukopoloženje žena u čin sveštenstva, borbe protiv rasizma i siromaštva, blaže kažnjavanje kriminalaca, smanjenje vojnog budžeta, toleranciju prema homoseksualcima i "različitim drugima" su se sukobljavali sa onima koji su bili za tradicionalni konzervativni pristup kontroverznim temama, mada, kao što je to Schäfer istakao, da i medju tradicionalistima moderni život je prouzrokovao veliki broj vanbračnih odnosa, razvoda, i nanovog venčanja kao i druge probleme.

U poslednjoj glavi u ovoj sekciji Mark Edwards (Edwards) dolazi do nešto iznenadjujućeg zaključka tvrdeći da su i fundamentalisti shvatili da ne treba očekivati kraj sveta nego da su sad postali post-fundamentalisti, u neku ruku sličniji njihovim liberalnim kolegama koji su stremili da prošire upliv Hristovog jevandjelja u svetu. Liberalni teolozi su prihvatili da evangelizacije poput Grahamovih mogu imati pozitivan uticaj na mase, dok su mnogi vrlo konzervativni teolozi odlazili da studiraju na vrhunskim teološkim školama *Main Line* hrišćanskog smera i prihvatili

potrebu širenja socijalne pravde umesto isključivog propovedanja da spase grešne duše. Oba pravca su postali pobornici „Hrišćanskog nacionalizma“ (važno je napomenuti da Edwards pod tim definitivno ne ubraja perverzno populističko izopačenje američke politike pod Donaldom Trumpom, jer je cela zbirka pisana pre njegove iznenadjujuće pobeđe u novembru 2016. - opaska autora).

### Delatnosti za mir

U poslednjoj sekciji se nalaze tri glave.<sup>13</sup> U prvoj od njih menonitski istoričar Valter Savacki (Walter Sawatsky) opisuje delatnost onih crkava koje sistematski zastupaju pacifističke pozicije, naime apsolutno odbijanje upotrebe oružja, čak i za samoodbranu, verujući da je to bilo Isusovo učenje. Te crkve su ulavnom bile ogranak tkzv. Radikalne reformacije u XVI-om veku, specifično menoniti, amiši i huteriti a nešto kasnije i Crkva Braće i Kvekeri (Quakers ili Društvo prijatelja). Menoniti su bili istorijski u najintersantnijoj poziciji jer su iz nemačkih zemalja emigrirali u dva suprotna pravca, jedan u carsku Rusiju a drugi u SAD i Kanadu. Zapadni menoniti su se naravno brinuli za preživljavanje njihovih sestara i braća u SSSR-u ali su pored toga pomagali humanitarnom službom sve kojima je takva pomoć bila potrebna bez obzira dali su prijatelji ili neprijatelji. U naporima za sprečavanje i okončanjem ratova pomagali su onima koji su trebali da služe vojsku ali su to odbili iz verskih razloga - zbog njihove savesti.

Katolički teolog Džozef Loja (Joseph Loya), član augustinskog monaškog reda, je opisao rad jedne relativno male ali uticajne ekumenski orijentirane grupe volontera iz raznih crkava, koji su od 1948. pa nadalje saradjivali sa Hrišćanskom mirovnom konferencijom koju je Josef Hromadka, sveštenik i teolog Crkve češke braće, osnovao u Pragu. Ta Hrišćanska mirovna konferencija je na Zapadu bila pod sumnjom da je pod komunističkom kontrolom te da su mnoge crkve u Istočnoj evropi podlegle pritiscima da joj se priključe. Manje grupice hrišćana na Zapadu su počele da oprezno saradjuju verujući da je Hromadka čovek od integriteta. Severno amerikanci su osnovali *U.S. Committee for the Christian Peace Conference* (CAREE), dakle ne jedan od komiteta

<sup>13</sup> Walter Sawatsky, “American Peace Churches and the Cold War.”; Joseph Loya, “For, not of the CPC: Christians Associated for Relations with Eastern Europe (CAREE) as a Study in Soft Power Peace Advocacy.”; Paul Mojzes, “An American Perspective on the Cold War’s Impact on Christian-Marxist Dialogue.”

Hrišćanske Mirovne Konferencije nego komitet za saradnju s njima. Kad su snage Varšavskog pakta 1968. napale ČSR i ugušile Praško proleće, mnoge zapadne grupe su prestale da saradjuju. Američka grupa se preimenovala u *Christians Associated for Relationships with Eastern Europe* (Hrišćansko udruženje za vezu sa Istočnom Evropom) i nastavila sa saradnjom ali sa kritične distance, pokušavajući da promoviše saradnju bez usvajanja ili podržavanja pozicije forsirane pojačanim sovjetskim pritiskom. Posle završetka hladnog rata CPC (HMK) se raspala, a CAREE nastavio radom još 20 godina pokušavajući da pomogne u novim etničkim konfliktima u Istočnoj Evropi (npr. u Jugoslaviji).<sup>14</sup>

Pavle (Paul) Mojzes je analizirao američku perspektivu i učešće u hrišćansko-marksističkom dijalogu, time završujući istraživački deo knjige. Za amerikanke hrišćansko-marksistički dijalog je imao znatno manju ulogu nego za evropljane<sup>15</sup> već zbog toga što su posle drugog svetskog rata Američka komunistička partija i marksizam imali neznatan broj pristalica i što među marksistima nije bilo intelektualnog kapaciteta kao među evropljanima. Američki hrišćani su uglavnom pratili kako se razvijao dijalog u Zapadnoj Evropi (poglavito Francuskoj, Italiji i Zapadnoj Nemačkoj) te u socijalističkim zemljama (naročito u Čehoslovačkoj, Poljskoj i Jugoslaviji, a u sasvim drugačijem obliku u Sovjetskom Savezu). Amerikanci su pratili literaturu, prevodili je na engleski, odlazili na konferencije u Evropu i tek krajem 1960-ih i sredinom 1970-ih je američko učešće u dijalogu postalo intenzivnije time što smo organizovali nekoliko konferencija sa isključivo američkim učesnicima (obično 95% hrišćana i 5% marksista) i redovnije učestvovali na evropskim konferencijama sa kvalitetnim referatima i doprinosima diskusija. Neke od tih konferencija su imale ideološko-filozofsko-teološke teme a neke u kojima su sovjetski naučnici igrali veću ulogu su bili praktičnog karaktera pokušavajući da se doprinese detantu i nuklearnom razoružanju. Interesantno je napomenuti da su sovjetski predstavnici skoro isključivo bili zainteresovani za američke stavove. Pred kraj 1980-ih je postalo vidno da i evropski marksisti odstupaju od svojih pozicija. Sa implozijom komunizma u Istočnoj Evropi dijalog je praktično okončan.

---

<sup>14</sup> Autor ovog članka je bio dugo godina predsednik CAREE. On je bio jedan od glavnih američkih podupirača dijaloga između hrišćana i marksista, naročito potičući kontakte sa jugoslovenskim marksistima. Rezultat tog rada je bila knjiga čiji je on urednik, *Religion and the War in Bosnia* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1998).

<sup>15</sup> O toj temi sam iscrpno pisao u knjizi *Christian-Marxist Dialogue in Eastern Europe* (Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House, 1981).

## Šta smo naučili?

Zamolio sam jednog od istaknutih reliologa i vrsnog poznavaoca političkih nauka, Dejvida Litla (David Little)<sup>16</sup> da pročita sve glave koje su se bavile sa američkim hrišćanima i da vidi kakve se pouke daju naučiti iz iskustava za vreme hladnog rata. Litl se u svom zaključku slaže sa konstatacijom da je za američke protestante hladni rat imao karakter verske borbe protiv komunizma ali da se to podjednako odnosi i na katolike i pravoslavne te da razne crkve i verske zajednice nisu doživljavale i reagovala na hladni rat podjednako. Na jednoj ekstremnoj strani su bili oni koji su interpretirali rat kao sukob čistog zla i dobra, dok su drugi predlagali da se konflikt iskoristi za duhovno pročišćavanje i motivaciju da hladni rat ne dovede do nuklearne katastrofe. Američki politički lideri su doživljavali hladni rat na sličan način. Iz tog razloga Litl analizira dva poznata politička predstavnika. Jedan je bio Džordž Kenan (George Kennan),<sup>17</sup> koji je zastupao američki pristup komunizmu i Sovjetskom Savezu politikom suzbijanja (*containment*). Drugi je bio Džon Foster Dalas (John Foster Dulles),<sup>18</sup> po kome je opasnost od SSSR-a i komunizma toliko velika da se mora onemogućiti ili savladati svim mogućim sredstvima.

Na hladni rat se može gledati kao dugačak razgovor i raspravu medju hrišćanima i političkim liderima o ulozi religije u modernom društvu. I vernici i političari su bili saglasni da je hladni rat ne samo politički, vojni, ekonomski, i društveni nego i religijski i duhovni izazov. Ali su se i političari i vernici podelili na one koji su sebe smatrali za žarke anti-komuniste za koje je to bila borba na život ili smrt, i one koji su bili umereni anti-komunisti koji su smatrali da se bar u nekim ako ne i mnogim sferama mogu naći zajednička rešenja za dobrobit čovečanstva. Naravno obe hrišćanske grupe su medju sobom ponekad imale dodirne tačke i nisu svi predstavljali idealizirani, čisti tip žarkih ili umerenih.

Nakon toga Litl daje primere pozicija obeju grupa bazirane na doprinosima gore navedenih autora, koja je predugačka da bi se sažela

---

<sup>16</sup> David Little, "American Christians and the Challenge of the Cold War." Bio je profesor religije, etniciteta, i internacionalnih studija na teološkoj školi Harvardskog univerziteta gde je predavao i u departmanu za državnu upravu.

<sup>17</sup> Svojevremeno američki ambasador u Moskvi, a nakon toga i u Beogradu.

<sup>18</sup> Držao je poziciju ministra inostranih poslova (*Secretary of State*) u Ajzenhauerovoj administraciji, a pre toga je bio jedan od najpoznatijih protestantskih lidera u nacionalnom i svetskom savezu crkava..

ovde. On navodi neke od uspeha kao što su saradnja izmedju hijerarhija američkih i istočno- evropskih crkava, pokušaji gradjenja mira izmedju sukobljenih strana, dijalog izmedju hrišćana i marksista kao pozitivne doprinose. Litl zaključuje da su Kenan i oni koji su zastupali umereni prilaz ideološkom i društveno-ekonomskom rivalstvu Zapada i Istoka bili ispravniji u svojim zaključcima i prilazima. Sve kcrvene zajednice Amerike su se složile da hladni rat predstavlja duhovni izazov koji bi trebalo da proizvede rezultate poboljšanja društvenih odnosa unutar društva i medju saveznicima ali i sa suparnicima.

U zaključku Litl piše da je nesumnjivo da su američka religija i crkve igrale vrlo važnu ulogu u hladnom ratu. Današnje vodje i vernici u ovim istraživanjima i studijama koje se nalaze u ovoj knjizi mogu naći mnoge lekcije koje bi mogle da posluže u budućim izazovima do kojih će sigurno doći u bliskoj ili daljoj budućnosti.

Po mom mišljenju to krizno vreme je već došlo u vidu sukoba sa ekstremnim islamistima i sa ozbiljnim zahladjivanjem odnosa izmedju Rusije i Amerike. Koliko mogu da ocenim, takvi problemi su aktuelni i na prostoru bivše Jugoslavije. Bojim se da već pokazujemo da nismo dovoljno naučili od nedavne prošlosti i da ćemo opet pasti na ispit. A ne bismo smeli zaboraviti da opasnost novih genocida i nuklearnog omnicida još uvek postoji.

*Pavle Mojzes*

## **Mutual Impact of Cold War and Christian Churches in North America**

**Abstract:** As the editor and author of one of the more than thirty scholarly explorations regarding the influence of the Cold War on the Christian churches of Canada and the USA during the period from 1945 to 1990, as well as the role of these communities on the developments of the Cold War (a book which is now in the process of publishing<sup>19</sup>) collectively we came to very important insights that may serve churches in future religious or ideological conflicts. In addition to introductory chapters and

---

<sup>19</sup> Paul Mojzes, ed., *North American Churches and the Cold War* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co, expected publication in August 2018)

conclusion the chapters are divided into five sections. The first section contains explorations of the Canadian situation. One of surprising insights was that the Canadian Protestant churches were often more concerned regarding the aggressive politics of the allied USA than to the threat from the East. Protestant church communities which make up the majority of the American population I divided into two sections because of the very different approach and reaction of Protestant believers. The first section deals with so called "Main Line Churches" which attempted to respond in moderation to the challenges of communism and to try, despite the awareness of the communist danger, to find a peaceful resolution to the conflict and nuclear disarmament. This ultimately resulted in serious losses of their influence upon the the government and a weakening of the support of its membership. So called Evangelical Protestant churches, which are conservative, supported the escalation of the conflict between West and East, some of them expecting the end of the world. From the 1960s onward their influence grew and their political clout increased. The Catholic Church had fewer internal tensions but among Catholics major changes occurred after the Second Vatican Council: from very pronounced anti-communism prior to the Council a much more subtle analysis took place and a more differentiated approach to the world situation became noticeable. Eastern Orthodox churches did not have a unified approach and reaction. Because their church headquarters were in countries under communist control, they experienced sharp conflicts leading to schisms because part of their membership was extremely anti-communist while some of their church leadership experienced communist pressure. In the current intensification of the relationships between Russia and America these studies are not merely of historical interest but are becoming relevant to our contemporary situation.

**Key words:** various Canadian and American churches, anti-communism, cold war, nuclear armaments and disarmaments, work for peace.



Ivan Cvitković

Akademija nauka i umjetnosti BiH

Sarajevo

## SNAGA ILI KRIZA CRKVE<sup>20</sup>

Religijo, tko te ubi, reci? – Ubiše me sa oltara žreci!

Narodna pjesma

**Apstakt:** Ima li sociolog pravo baviti se Crkvom? Što sve stvara utiske o snazi Crkve: postsocijalističko vrijeme; povratak religiji; uvođenje vjerske pouke u škole; izgradnja bogomolja; folklorna religioznost. Indikatori krize Crkve: izdaja organizirane religije; pohlepa za materijalnim; veze Crkve s politikom; veze Crkve s nacionalizmom; opsjednutost strahom od drugoga; opsjednutost prošlošću; mit i mitsko predanije; opsjednutost Crkve „komunizmom“; pedofilске afere u Crkvi; opadanje učestalosti odlaska u crkvu; opadanje broja kandidata za svećenički poziv; opadanje broja crkvenih vjenčanja; ponovni porast bikonfesionalnih brakova; nepoštivanje moralnih stavova Crkve od strane vjernika; razočaranost u Crkvu zbog neispunjenih nadanja.

**Ključne riječi:** Crkva, kriza, religija, vjerska pouka, politika, nacionalizam, prošlost, mit, pedofilija, brak, moral.

### Uvod

Kad pišemo o Crkvi, uobičajeno imamo u vidu situaciju u regiji. Zasigurno da to ima određenih prednosti. Ipak, u ovom radu pristupit ćemo nešto drugačije: govoriti ćemo o Crkvi u kontekstu regije, ali i u kontekstu Europe. Pođimo od samog pojma „Crkva“. U „*Pismu o toleranciji*“, J. Locke Crkvu definira kao „dobrovoljnu zajednicu ljudi koji se okupljaju zajedno iz sopstvenog nahodjenja, da bi vršili bogoslužjenje na način koji smatraju prihvatljivim za Boga, a koji je djelotvoran za spas

---

<sup>20</sup> Izlaganje na znanstvenom skupu „Religija i Crkva u duhovnim i socijalno-političkim promenama savremenog sveta“ u organizaciji Centra za sociološka i antropološka istraživanja i Foruma za religijska pitanja Instituta društvenih nauka Beograd, održanom u Požarevcu 2017. god.

njihovih duša. Za B. Russela, Crkva nije slučajna grupa, već zajednica nastala na osnovu zajedničke vjere (Rasel, 1976:702). U Općem religijskom leksikonu (2002:155) Crkva je definirana kao kršćanska vjerska zajednica. U sociologiji religije Crkvu definiramo kao veliku, brojnu, zajednicu koja okuplja sljedbenike iz svih društvenih slojeva, bez obzira na spolnu, dobnu, rasnu, nacionalnu ili klasnu pripadnost. Članstvo u njoj postiže se, uglavnom, rođenjem.

Ima li sociolog pravo baviti se tako definiranom Crkvom? Crkva je jedna od institucija u društvu koja može, na ovaj ili onaj način, utjecati na društvene tokove. Ona nije izvan društva. A što bi bilo predmet bavljenja sociologa ako ne društvo i institucije koje u njemu djeluju. Kad kažemo da se sociolog može, i treba, baviti Crkvom ne mislimo na Comteov model po kojem je uloga sociologâ da budu svećenici u novoj religiji društva (da razvijaju ljubav prema zajednici, tradicionalnim vrijednostima, itd.). Sociolozi se obično danas bave snagom i moći Crkve, njenim utjecajem u javnom i političkom životu. U ovom radu propitujemo je li u pitanju snaga ili kriza Crkve u današnjem svijetu.

U svojoj ispovijesti o transformaciji iz časne sestre u znanstvenicu, Karel Armstrong piše zašto je napustila Crkvu: „Doista, prema cijelom crkvenom sistemu sam sada osjećala gađenje ... Konvencionalna religija me je iscrpila i s tim više nisam ništa htjela imati“ (Armstrong, 2010: 224). Ništa neuobičajeno. Nije li se i Isus razočarao u institucije, u hram, bio protivnik „religije hrama“. Nije li upozorio Samaritanku da se ne klanja Ocu ni na gori, ni u jeruzalemskom hramu, već u duhu i istini (Iv 4,21-25).

Što je s Crkvom u Europi danas? Zrači li ona snagu i moć, ili sve više postaje „grob i nadgrobni spomenik Božji“ (Nietzsche, 2003:198)? Navedimo podatak da je u Europi 2015. godine bilo 1,3 milijuna katolika manje nego 2014. godine (286 milijuna).<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Krštenih katolika je 2015. godine bilo milijardu i 285 milijuna (17,7% svjetske populacije). U Africi je zabilježen porast broja katolika u 2015. u odnosu na 2014. godinu za 19,4 % (sa 186 na 228 milijuna). Broj katolika u Americi i Aziji raste 6,7 %, odnosno 9,1 %. Zemlja sa najvećim brojem katolika je Brazil. U Africi živi 17,3 % ukupnog broja katolika; Americi 49%, Aziji 11 %; Oceaniji 0,8 % Europi 22,2%. (Izvor, *Katolički tjednik*, Sarajevo, 15-16. 2017:5).

## Što stvara utisak o snazi Crkve

Više je okolnosti koje stvaraju utisak o snazi Crkve danas. Kad je riječ o regiji, onda treba imati u vidu *postsocijalističko vrijeme* u kojem se osjećala, kako to teolozi vole reći, „duhovna glad“, pa se narod okrenuo religiji i Crkvi. Lijepo je to opisala nobelovka Svetlana Aleksijevič u romanu *Černobilska molitva*: „Ruši se jedna utopija a njoj na smenu dolazi druga. Sada su svi počeli da pričaju o Bogu. O Bogu i o tržištu, istovremeno.“ (Aleksijevič, 2016:238) U takvom okruženju su crkveni dostojanstvenici „i njihovi niži činovnici pa čak i mnogi obični vernici, kad je hrišćanstvo na lokalnom tržištu ideja postalo visoko cenjeno a resorna institucija moćna, u svom širenju vere postali prilično agresivni.“ (Marjanović, 2012:96)

Još uvijek u sociologiji religije nismo suglasni oko toga je li se u postsocijalizmu desio *povratak religiji*, ili „povratak potisnutog“ (G. Vattimo). Istina je da „puno ljudi odlazi u crkvu. A vjernika je daleko manje, većinom su patnici u srcu... Naš svećenik je – bivši oficir, stalno propovijeda o vojsci, o atomskoj bombi. O neprijateljima Rusije i masonskim urotama.“ (Aleksijevič, 2013:82) Srđan Jovanović nam, čini se, spravom poručuje: „Ne, nije se religija 'vratila' jer nije nigdje ni otišla“ (2011:133). Samo se dio nekadašnjeg sekularno usmjerenog stanovništva okrenuo njoj (uglavnom onoj iz čije kulturne tradicije potječe). Njima su se priključili mladi uvođenjem konfesionalne vjerske pouke u škole. A tu su i folklorni motivi religioznosti: „...krst ...svi ostali su sa Golgote premešteni na retrovizore episkopskih, biskupskih i gangsterskih automobila“, piše Svetisav Besara u romanu „*Andrićeva lestvica užasa*“ (2016:187).<sup>22</sup>

Ne smijemo zaboraviti ni na utjecaj ratova u regiji, nakon 90-ih godina prošlog stoljeća, na religijsku situaciju. Crkva se, u to vrijeme, tako i toliko nametala javnosti (osobito u ratom zahvaćenim područjima) da se kod većine razvio osjećaj smisla pripadnosti. Na primjer, rat, prijetnja za njihov fizički opstanak, učinili su muslimane u Bosni i Hercegovini više muslimanima nego bilo što drugo.

Sljedeći faktor koji je utjecao na stvaranje utiska o snazi Crkve bilo je *uvođenje vjerske pouke u škole*. Svojevremeno je Nietzsche pisao: „Škola nema važnijeg zadatka od poučavanja strogog mišljenja ... zbog toga se

---

<sup>22</sup> „Svi ti lupeži nose oko vrata velike zlatne krstove, a drvene kače i na retrovizore svojih džipova i mercedesa. I to mu danas dođe pravoslavlje“ (Basara, 2011:52)

mora okrenuti od svih stvari koje nisu prikladne za ove operacije, na primjer od religije....“ . „Nietzsche ima pravo (kao vjera religija nije stvar mišljenja; stoga u zbiljskom obrazovalištu može postojati samo religijsko-znanstvena propedeutika koja uvodi u sve velike religijske sustave, ali ne i konfesionalno određen vjeronauk)“, piše Konrad Liessmann (Liessmann, 2009:5). Mladi teolog, Alen Kristić će ukazati kada „'jagma' oko vjeronauka na području bivše Jugoslavije, čak i u vrtićima, nije potaknuta prvenstveno čežnjom za znanjem nego upravo strahom od znanja, vjernike treba sačuvati, čak od djetinje dobi, od svega što bi moglo narušiti konformizam i pobuditi osobno – kritičko razmišljanje o pitanjima vjere.“ (Kristić, 2009:77) Je li u pravu Onfre kad ističe da nastava vjeronauke ponovo uvodi vuka u tor (Onfre, 2006:66). Je li se vuk, zaista, ušuljao u tor? Nije samo mladi teolog Alen Kristić kritičan prema uvođenju konfesionalnog vjeronauka u škole. Ništa manje nije bio kritičan ni nekadašnji urednik „Glasa koncila“ don Živko Kustić: „Kad se vjeronauk uvodio u škole, bio sam među onima koji na to nisu gledali s oduševljenjem. Vjeronauk je opterećen razmjernim neuspjehom. Radije bih da se u škole uvelo obavezno poznavanje religije kao elementa kulture tako da svako dijete zna što je kršćanstvo, budizam, islam. Dakle, ne mislim da je vjeronauk u školi uspio – rekao je Kustić.“<sup>23</sup> Da li je konfesionalna vjeronauka doprinijela vjerskoj toleranciji ili, pak, distanci, s pravom se pita i Zorica Kuburić (2010:24). Jesu li se, uvođenjem vjeronauka, smanjile predrasude prema pripadnicima drugih naroda i konfesija; je li se smanjilo seksualno i opće nasilje, odnos među spolovima (ravnopravnost), itd.?

Je li to jedan vid „ideološkog kalemljenja“? Naravno, svaki „kalem“ ne mora „poći“. Poznato je iskustvo s uvođenjem nastave marksizma u srednje škole i na fakultete u bivšoj državi.

Dakle, jedno je *revitalizacija religije*, drugo porast utjecaja religijskih institucija u javnom životu, a sasvim nešto treće povratak religijama.

Utisku o snazi Crkve doprinosi i *visok stupanj religijskog govora* i religijske simbolike u svakodnevnicima. A što tek reći o *izgradnji bogomolja*: U Bosni i Hercegovini, od rata (1995.) do polovine 2014. godine, obnovljene su 452 (od 614 u ratu srušenih) i izgrađene 367 novih džamija. Tome treba dodati na stotine obnovljenih i novoizgrađenih katoličkih i pravoslavnih crkvi širom Bosne i Hercegovine.

<sup>23</sup> Don Živko Kustić, intervju *Jutarnji list*, Zagreb, 24. 12. 2010:50

U postsocijalizmu se *religijski identitet* pretenciozno predstavlja kao „moćni identitet“ ne samo u Bosni i Hercegovini već i u suvremenom društvu u cjelini. Je li to baš sve tako? A liberalno, suvremeno društvo traži da se religijski simboli potisnu iz javnog života, kako ne bi izazivali reakcije manjina u odnosu na tu religiju (Vattimo, 2000). Je li sve ovo pripada vremenu iza nas, *dolazi li do otrežnjenja* u postjugoslavenskim državama od lažnih obećanja liberalizma i slobodnog tržišta? Ako je malo onih što žale za socijalizmom, zasigurno je mnogo onih koji žale za sigurnošću, mirom, trajnom zaposlenošću koje su imali u socijalizmu pa su je izgubili.<sup>24</sup>

*Ostala je još uvijek jaka folklorna religioznost.* Tko je kriv za ovu pojavu? Oni koji su Boga istjerali iz crkve/džamije, biskupi/ vladike/muftije koje voze skupocjena, pa i blindirana vozila; žive u palačama koje izgledaju kao dvorci srednjovjekovnih kraljeva dok vjernici prevrću po kontejnerima tražeći ostatke hrane i odjeće; oni koji propovijedaju moral a koriste svoju poziciju za pedofiliju; oni tajkuni koji imaju u hramovima počasna mjesta a oštećuju državu (ne plaćaju poreze) i radnike (ne isplaćuju im plaće, a da ne govorimo o doprinosima za mirovinsko osiguranje); oni koji se kunu u patriotizam pa su zaposlili branitelje i već 20 godina za njih rade a da im nije uplaćen ni dan radnog staža, itd.

„Šta sa vremenima u kojima vera iščili? Vere nema, ostaju samo navike“, pita se Basara (2011:91)? Upravo u folklornoj religioznosti nema vjere, ostale su samo (obredne) navike.

Na to je, još prije desetak godina, ukazivao sociolog i teolog, pokojni Ivan Grubišić: „Dugo se kod nas (u Hrvatskoj – I. C.) živi tako da se sve slavi, a ništa ne poštiva, tako da nam je kršćanstvo papirnato i samo obredno, a tako malo životno (...) Izboriti se za to da budeš na proračunu, tražiti da se poštuju ugovori s Vatikanom, a žaliti zbog nepravdi u društvu, nije u skladu s Isusovim primjerom (...)“<sup>25</sup> Je li Crkva postala Crkva grešnika?<sup>26</sup>

<sup>24</sup> „Kada su popovi počeli više da vode računa o svojoj guzici nego o vjeri, svejedno kakvoj i kojoj, narod je počeo okretati glavu od njih, pa onda i od Boga“, piše Miljenko Jergović (Jergović, 201:117).

<sup>25</sup> Don Ivan Grubišić, v. *Jutarnji list*, 15-17. 04. 2006:36.

<sup>26</sup> „Taj suvremeni bog oklopnik i pobjednik danas je mrtav, i crkva stoji prazna ... Boga nema, jer su iz njega načinili trgovinu, građansko zanimanje i procenite“ (Krlježa, 1983:73-74).

## Što ukazuje na krizu Crkve

Profesor na Franjevačkoj teologiji u Sarajevu, pokojni dr. fra Luka Markešić, upozoravao je prije deset godina da „neke pojave, kao što je izlazak vjernika iz crkvenih zajednica, upućuju ... na novu krizu i još veće nestajanje religije“ (Markešić L., (2007:166). Ako bismo pokušali dati opći odgovor na pitanje „Što ukazuje na krizu Crkve“ on bi mogao glasiti: *izdaja organizirane religije*. „Organizirana religija me je izdala“, piše Ed (2008:172). Religijske institucije najčešće su forma politizacije religije. Zato se javlja vjerovanje u boga, ali ne i u Crkvu (Šušnjić, 2012:153).

Što je veći odlazak na misu/džumu, to je i povjerenje u Crkvu/Islamsku zajednicu veće. Ali, generalno gledajući, to povjerenje se smanjuje. Recimo, u Hrvatskoj od 2004. do 2010. godine, pad povjerenja građana najviše se odnosio na Crkvu (-22). Istraživanje provedeno u Španjolskoj (2005.) u kojoj se skoro 75% stanovnika izjašnjava kao katolici, pokazalo je da 61% ispitanika nema „gotovo nimalo povjerenja u katoličku crkvu“.

Evangelička teologinja Dorothee Sölle, u svojoj molitvi „Vjerovanje“ (1968.), pisala je da je Isus „uzalud umro jer je zakopan u našim crkvama“. Zar sličnu ocjenu ne iznosi i Nikola Knežević pišući: „Krizu u kojoj se danas nalazi 'hrišćanstvo nije kriza hrišćanskog učenja, već njegovih subjekata i njegove prakse“ (Knežević, 2012:63).

Na naznaku krize Crkve upućuje i *pohlepa njenog vodstva za materijalnim*. Briga za izgubljena materijalna dobra (u nacionalizaciji) i materijalne privilegije u postsocijalističkoj državi<sup>27</sup>, više je zaokupljala pažnju vodstava ovdašnjih religijskih zajednica, nego pitanje duhovnosti. Njihova pohlepa za materijalnim dobrima čini religijske zajednice neuvjerljivim u njihovoj duhovnoj misiji. I sam papa Franjo, kad je riječ o Rimokatoličkoj crkvi, tijekom posjete Brazilu 2013. godine, u homiliji za ateizam, optužio je i propuste svećenika i biskupa, onih koji ne svjedoče evanđelje nego pohlepu za vlasti i bogatstvom.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Nije li salvadorski nadbiskup Oskar Romero upozoravao da se treba čuvati Crkve koja uživa u povlasticama i potpori zemaljskih vlastodržaca (nažalost, za takve i slične poruke, platio je životom).

<sup>28</sup> Prema: Inoslav Bešker. Papina poruka biskupima: i vi ste krivi za ateizam, v. *Jutarnji list*, Zagreb, 2013:6.

Na krizu Crkve upućuju i njene *veze s politikom* (i to konzervativnom politikom koja bi trebala biti stvar prošlosti<sup>29</sup>). Ta veza ide dotle da episkop bački Irinej smatra da se „politika nalazi u samom biću Crkve“<sup>30</sup>. Poznati poljski filozof Lešek Kolakowski upozorava da „...biskupi veoma malo govore o Bogu a veoma mnogo o razoružanju i ekonomskim problemima, za što crkva kao takva nije kompetentna, čime joj nanose štetu, jer za te ciljeve nisu potrebni ljudi crkve, već su pozvane političke partije“ (Kolakovski, 2013:227).<sup>31</sup> Sprega Crkve s politikom u postsocijalizmu je toliko ojačala da ponekad desnica javno zagovara kršćansko pravo na vladavinu („Hrvati zaslužuju da ih vodi katolik jer smo katolička nacija.“ !!), oštro se protiveći kandidatima na političke dužnosti koji su drugačijeg svjetonazora. Zaboravljaju da se „ponašanje kršćanina i nevjernika na vlasti ne razlikuje mnogo i ne može se mnogo razlikovati; ponašanje političara biva određeno općim duhom ljudi kojima oni vladaju, a ne njihovom vlastitom pobožnošću“ (Eliot, 2005:33). Bolje je biti ateist nego loš katolik, reče papa Franjo. Prema Papi, sablazan je ići na misu, a ne plaćati nadnicu radnicima. Kad dođe Isusu i podsjeti ga na priloge koje je dao, Isus će mu na to reći: „Pamtim priloge, sve si ih ukrao sirotinji. Ne poznam te!“<sup>32</sup>

Baveći se politikom, miješanjem Crkve u javne poslove, religija se sekularizira. Svjestan toga, sociolog religije i teolog Ivan Grubišić je vapio: „Želim slobodnu i autonomnu Crkvu u slobodnoj državi.“

Na krizu Crkve još više ukazuje njena *veza s nacionalizmom*. Svećenici u regiji postali su, ne propovjednici religije, već „apostoli nacionalnog osjećanja i tradicije“. Zato ne treba čuditi da nacionalni identitet, njegovo doživljavanje i ispoljavanje ima mnogo sličnosti s religijom. „Nacionalni osjećaj“ postao je nešto slično „religijskom osjećaju“, nacionalna pripadnost – religijskoj pripadnosti. U oba slučaja riječ je o imaginarnim zajednicama. A presnažan nacionalni naboj ostavio je tužne posljedice u regiji, kao i u Europi i svijetu uopće.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> „Ljudi koji su religiozno konzervativni vrlo su često i politički i socijalno konzervativni (Mojzes, 2014:95).

<sup>30</sup> Bulović Irinej. Crkva i politika. *Gradac*, br. 110, 1993:7.

<sup>31</sup> „Kršćanstvo je, naime, danas najomraženija religija, ali ne zato što je najraširenija nego zato što 'krađom drugih vjernika i teritorija', simbolizira brutalnu ekspanziju Zapada.“ (Simonitit, 2014:147).

<sup>32</sup> v. Bolje biti ateist nego loš katolik, *Jutarnji list*, Zagreb, 24. 02. 2017:4.

<sup>33</sup> „Kao inspiracija za terorizam, međutim, nacionalizam je bio daleko produktivniji od religije“, piše Karen Armstrong (2016:343).

Porast broja sljedbi i alternativnih oblika religioznosti u post-jugoslavenskim državama može biti znak razočaranosti u tradicionalno prisutne crkve u tim državama. Uz stare međusobne antagonizme, to je još više pojačalo *opsjednutost strahom od drugog*. Umjesto otvorenosti prema svima, opsjednuti su strahom od drugoga, od neprijatelja: Bošnjaka, Srba, komunista (!), ateista, sekularizacije, itd. Oni imaju jednu „manu“, nisu Hrvati, nisu katolici već pravoslavci, muslimani, komunisti – važno je to uvijek imati u vidu kada su u pitanju Oni. Naravno, isto pravilo važi i kad je riječ o Srpskoj pravoslavnoj crkvi ili Islamskoj zajednici.

Sve su one *opsjednute prošlosti*: mitovi, historijske činjenice – osobito iz Drugog svjetskog rata. Posebno su opsjednute zločinima komunista tijekom Drugog svjetskog rata i neposredno nakon njega. O ostalim zločinima (naravno, ako su ih počinili „naši“) se ćuti. Tko nije spreman govoriti o ustaštvu i ustaškim žrtvama, četništvu i četničkim žrtvama, treba da ćuti i o žrtvama komunista. Nema moralno pravo o tome govoriti. „Tko uvijek samo tuđe greške ispravlja, svoje ne stigne ni da primijeti“, reče Buda.

Nije neuobičajeno da, u regiji, lokalni blaženi i sveci bivaju vjericima važniji od Isusa. Sveštenik Srpske pravoslavne crkve, antikomunist, član četničkog Nacionalnog komiteta za Crnu Goru, Luka Vukomanović, proglašen je za sveca u Srpskoj pravoslavnoj crkvi 2003. godine. Tim povodom Boro Krivokapić je zapisao: „Narodi i države koje kvislinge proglašavaju za – heroje, i crkve koje kvislinge proglašavaju u – svece ... izvan su – budućnosti“ (Krivokapić, 2006:301). Slične se stvari dešavaju i u Rimokatoličkoj crkvi u Hrvatskoj, vezano za proglašenje Stepinca svecem.<sup>34</sup> Naravno, stvar je i jedne i druge Crkve koga će i kada proglasiti svecem. U pitanju je moralna odgovornost za taj čin. Rasprave koje se oko toga vode između predstavnika Rimokatoličke i Srpske pravoslavne crkve, ostavljaju utisak da nas u „šaci drže prašnjavi likovi iz naše prošlosti“, rekao bi Đuro Šušnjić (2014:476). Da se živi od prošlosti.

*Mit i mitsko predanije* razvijaju osjećaj “tko sam”. Pri tom ne mora biti ni važna stvarnost ili lažnost mita. Mitovi često služe za iskrivljavanje povijesti i njene interpretacije. Tom manipulacijom povijesti želi se izazvati osjećaj stradalništva kod svoje etničke i konfesionalne zajednice.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Prema istraživanjima javnog mnijenja u Hrvatskoj, Broz je na „top listi“ najvećih Hrvata, Stepinac tek na 21. mjestu (Pavelić nije ni među prvih 100) (Velikonja, 2010).

<sup>35</sup> “U Srbiji postoje tri glavna nacionalna mita: mit o herojskoj ulozi srpske vojske u Prvom svjetskom ratu, o stradanjima Srba u Drugom svjetskom ratu, posebno u



Na suvremenu krizu Crkve ukazuje i njena *opsjednutost „komunizmom“*. Ovdajšnje Crkve još nisu u postsocijalizmu, one još drijemaju u antikomunizmu druge polovice prošloga stoljeća. Za njih više važi riječ „anti“, nego „post“. Crkvena vodstva pridružila su se onima koji ispisuju nekrolog socijalizmu i ljevičarskoj ideji. Gotovo da urliču: „S tim je gotovo!“ Ali, što sad? Na to pitanje, najčešće, ni sami ne znaju dati zadovoljavajući odgovor. Crkvom dominira opsjednutost „komunizmom“ – strah od povratka starog ili nekog novog „komunizma“ (pri tom se ne koristi termin „socijalizam“, služben naziv društvenog uređenja ex. SFRJ).

Čini mi se da se religijske zajednice previše raduju kao pobjednici u razračunu sa socijalizmom (naravno, ne zaboravljaju mu dodati atribut „ateističkim“). Ako nije uspio socijalizam, nije, bar zasad, ni „postsocijalistička demokracija“ tako da se nemaju čemu radovati. Kao da tom strahu od „komunizma“ doprinose i bivši komunisti (nekada borbeni ateisti, oficiri JNA, udbaši, politički karijeristi...), danas religijski obraćenici. Jer, obraćenik ništa ne prezire više od svoje vlastite prošlosti.

Malo je što doprinijelo padu ugleda Crkve kao što su to učinile *pedofilske afere*. Do 2015. godine oko četiri tisuće svećenika Rimokatolike crkve optuženo je, ili je bilo pod sumnjom, za pedofiliju. Procjenjuje se da ih je stvarni broj daleko veći. Samo u Australiji zlostavljano je blizu četiri i pol tisuće djece. U SAD u pedofilskim skandalima uglavnom su sudjelovali svećenici irskog, poljskog i njemačkog porijekla. Afera je dovela do toga da je Rimokatolička crkva u SAD (od 2007.-2015.) izgubila oko tri milijuna članova, uglavnom irskog, poljskog i njemačkog porijekla.<sup>36</sup>

Navedene i slične afere u Crkvi (ali i ne samo one), dovele su do *opadanja učestalosti posjete crkvi*. Recimo, Irci, koji su 92% rimokatolici, a 2010. godine 80% ih je jednom tjedno odlazilo u crkvu. Prije 50 godina u Irskoj se zaredivalo više svećenika nego u bilo kojoj drugoj zemlji. U Danskoj (2006. god.), 96% stanovništva činili su luterani, u crkvu ih je išlo – 2%. Odlazak u crkvu u Hrvatskoj 2010. godine: svaki dan – 0,3%; tjedno – 15,9%; mjesečno – 15,9%; samo za velike blagdane – 44,9%.<sup>37</sup> Opadanje učestalosti odlaska u crkvu i „prazne crkve ne znače opadanja

---

Hrvatskoj, i treći, kosovski mit koji predstavlja njihov potporni stub” (Denić, 1996:102).

<sup>36</sup> Inosla Bešker, Poruka Trampu: Moramo srušiti nasilje, v. *Jutarnji list*, Zagreb, 25. 02. 2017:59.

<sup>37</sup> Prema: Hrvatima su država i crkva isto. Zato sve manje cijene Kaptol. v. *Jutarnji list*, Zagreb, 19. 03. 2011, str. 29.

vjere nego kritiku pohlepnih.“ (Simonitit, 2014:105). Opada sudjelovanje i u nekim drugim tradicionalnim obredima. „U mnogim starim kršćanskim zemljama individualna ispovijed ne postoji, ne postoji klanjanje pred Presvetim, ne pozna se križni put i ne moli krunica. U Bretaniji u Francuskoj su mi rekli da su zadnji put križa molili prije trideset godina. Takvo sasušivanje sakralnog prostora vodi do krize vjere“, ističe nadbiskup Henryk Hoser.<sup>38</sup>

Već smo spominjali *opadanje broja kandidata za svećenički poziv*. U Rimokatoličkoj crkvi opada zanimanje za redovnički (samostanski) život. Godine 2000. u svijetu je bilo 800.000, a 2013. tek 693.000 redovnika/ca. Redovnički poziv najčešće napuštaju u dobi od 30 do 50 godina. Godine 2015. i 2016. otišlo ih je u prosjeku po 2300 godišnje.<sup>39</sup> U Europi je 2015. bilo 2502 svećenika manje nego 2014. god. Od 2010. do 2015. god. broj svećeničkih zvanja u Europi se samnjio za 9,7 %. Prosječna dob svećenika, u mnogim zemljama, sve više raste.<sup>40</sup>

Na krizu Crkve upućuje i *opadanje broja crkvenih vjenčanja*. U Španjolskoj, 2000 godine 75,6 % vjenčanih parova vjenčalo se i u Rimokatoličkoj crkvi. U 2015. godini taj postotak je pao na 24,1 %. U Hrvatskoj, godine 2001. bilo je – 64,9 % crkveno vjenčanih brakova; 2008 – 63 %; 2013 – 56,7 %.<sup>41</sup> Koliko je tome doprinijela razočaranost u Crkvu, ili spoznaja da je „crkveni brak“ vječan, a u stvarnosti da se brak može okončati rastavom; jačanjem i/ili porastom sekularizacije, teško je reći.

Crkvama, i nacionalistima, su „kost u grlu“ bili i ostali bikonfesionalni brakovi. Podsjetimo se da su nacisti, nakon osvajanja Poljske, poništili sve brakove Poljaka s etničkim Nijemcima sklopljenim od 1918. godine. (Phayer, 2010:52). Nakon nemoralnih napada vodstva religijskih zajednica na bikonfesionalne brakove i djecu iz takvih brakova, tijekom ratova 90-ih, došlo je do pada broja bikonfesionalnih brakova. Posljednjih godina dolazi do ponovnog *porasta broja bikonfesionalnih brakova* i smanjenja broja crkvenih vjenčanja. Ne zaboravimo da se na bikonfesionalnim brakovima testira i ljubav (zaljubljenih mladih) i tolerancija (obitelji i šire okoline).

<sup>38</sup> V. Duhovno plodna zemlja, *Katolički tjednik*, Sarajevo, 15-16. 04. 2017:41.

<sup>39</sup> Inoslav Bešker, Broj redovnika se smanjio za 13% u odnosu na 2000, v. *Jutarnji list*, Zagreb, 02. 02. 2017:18.

<sup>40</sup> Izvor: *Katolički tjednik*, Sarajevo, 15-16. 04. 2017:5.

<sup>41</sup> Izvor: Konzervativna Hrvatska je mit, v. *Jutarnji list*, Zagreb, 10. 01. 2015:50

U napadima na bikonfesionalne brakove širile su se i lažne priče kako zbog konfesionalnih različitosti dolazi do većih razvoda bikonfesionalnih brakova. Da to i nije tako pokazuju i podaci o sklopljenim i razvedenim brakovima (Federacija BiH): Broj „mješovitih“ brakova, u ukupno sklopljenim, 2010. godine iznosio je 4,5 %, a 2015. – 5,5 %. Učešće „mješovitih“ brakova u ukupno rastavljenim 2010. iznosilo je 8,55 %, a 2015. – 7,86 %.

Da se Crkve nalaze u izvjesnoj krizi pokazuje i *nepoštivanje moralnih stavova Crkve* od strane vjernika. I Charles Eliot Norton optužio je vjernike da su počinili „veliki grijeh“ time što su „neiskreno ispovijedali vjeru“, piše Charles Taylor (Telor, 2011:420). Nisu u pitanju samo vjernici. „Moralni pad religijskih vođa vodi do veće alijenacije od crkve nego sumnja u postojanje Boga ... Financijske pronevjere i luksuz vjerskih vođa također proizvode nepovjerenje...“, piše Paul Mjzes (2015:68).<sup>42</sup> Mnogi na sebi nose križ, ali je u njima malo kršćanskoga. „Kada sam vidio kakve se stvari čine u ime religije, zauvijek sam joj okrenuo leđa“, piše Tariq Ali u romanu *Noć zlatne leptirice* (2010:44). Kako drugačije shvatiti situaciju da ljudi svetkuju, idu u Crkvu a psuju Boga i krađu, nego kao krizu moralnog naučavanja Crkve. Uvidio je to i ex. papa Benedikt: „Negativno svjedočenje kršćana koji su govorili o Bogu, a živjeli protivno njemu, potamnili su sliku Božju i otvorili vrata nevjeri“ (Ratzinger, 2008:41).

Posebno je vidljivo nepoštivanje crkvenih stavova o seksualnosti. Evo nekoliko podataka o tome. Mladi srednjoškolci o stavovima Rimokatoličke crkve: 88,6 % mladih ne podržava stavove o zabrani upotrebe kondoma; 43,2 % ih je imalo spolni odnos; 62,4 % ih je koristilo kondome; 70,6 % smatra da su kondomi dobra zaštita od spolnih bolesti; 50,2 % bi ih, da ostanu u drugom stanju, pristalo na pobačaj.<sup>43</sup> Tome treba dodati različito gledanje vjernika, u odnosu na crkveno vodstvo, po pitanjima pobačaja, eutanazije ... „Kao što je jedan cinik primijetio, kad

---

<sup>42</sup> Izaslanik pape Franje za Međugorje, mons. Henryk Hosier, nadbiskup iz Poljske, u izjavi za medije kaže: „Međugorje godišnje posjeti 2,5 milijuna hodočasnika ... Sve je više hotela, pansiona, restorana, to me podsjeća na mali Lourdes koji je najveći hotelski grad nakon Pariza. Možda je to i budućnost Međugorja u odnosu na Sarajevo.“ (v. *Katolički tjednik*, Sarajevo, 15-16. 04. 2017:4). Hoteli, nego što! Nije važna istinitost ukazanja, važno je da se tamo okupi 2,5 milijuna hodočasnika godišnje. Neka ostave samo po EUR milodara to je 2,5 milijuna EUR-a loklanoj Crkvi.

<sup>43</sup> Prema: *Jutarnji list*, Zagreb, 28. 02. 2004:35.

se religija počinje miješati u vaš svakidašnji život, tada od nje treba odustati“ (Eagleton, 2011: 175).

Na kraju, ne zaboravimo da krizu Crkve izaziva i *razočaranost zbog neispunjenih nadanja*. Razočarani vjernici se pitaju: Kako Bog može dopustiti toliko zla i patnji u svijetu, toliko siromaštva. Tako je „velik broj Židova zbog holokausta 'zanimkao Boga i izgubio vjeru“ (Havel, 2013:440). U Coelhoovom romanu *Aleph*, jedna od žena, razočarano pripovijeda: „Već sam puno puta u životu izmolila slične molitve koje nisu uslišane i svaki je puta moja vjera sve više nestajala“ (Coelho, 2011:129). „Crkveni“ motivi da kršćanin ostavi kršćanstvo mogu biti: kršćansko učenje o zloj ljudskoj prirodi, o Bogu koji kažnjava, isključivanje iz Crkve, odnos prema onima koji su napustili Crkvu, prema pripadnicima drugih religija, odstupanje svećenika u osobnom životu od novozavjetnog morala (materijalna pohlepa, pedofilija, politika...). „Ako je nešto osušilo u tebi volju i dar vjere, bila je to crkva sa svojim načinom na koji je sve propisala, uniformirala, ritualizirala, kolektivizirala“, piše književnik Ivan Lovrenović u knjizi *Nestali u stoljeću* (Lovrenović, 2013:281). „Nisam vjernik i što sam starija smatram da to donosi više štete nego dobra. Jer su ekskluzivne sve vjere“, kaže Ruth Klüger, jedna od preživjelih iz Auschwitzta.<sup>44</sup>

## Literatura:

- Aleksievič, Svetlana (2013.). RABLJENO DOBA (KRAJ CRVENOG ČOVJEKA). Zagreb: „Edicija Božičević“.
- Aleksijević, Svetlana (2016.). ČERNOBILSKA MOLITVA. Beograd: „Laguna“.
- Ali, Tariq (2010.). NOĆ ZLATNE LEPTIRICE. Sarajevo: „Buybook“.
- Armstrong, Karel (2010.). SPIRALNE STEPENICE. Sarajevo: „Buybook“.
- Armstrong, Karen (2016.). POLJA KRVI – RELIGIJA I HISTORIJA NASILJA. Sarajevo: „Buybook“.
- Basara, Svetislav(2011.). MEIN KAMPF. Beograd: „Laguna“.
- Besara, Svetisav (2016.). ANDRIĆEVA LESTVICA UŽASA. Beograd: „Laguna“.
- Coelho, Paulo (2011.). ALEPH. Zagreb: „V/B/Z“.
- Denić, Bogdan (1996.). ETNIČKI NACIONALIZAM. Beograd: “B 92”.

<sup>44</sup> Intervju DANI-ma, Sarajevo, 10. 11. 2012:59.

- Eagleton, Terry (2011.). O ZLU. Zagreb: Naklada „Ljevak“.
- Ed, Husein (2008.). ISLAMISTA. Beograd: „Samizdat B92“.
- Eliot, T. S. (2005.). IDEJA KRŠĆANSKOG DRUŠTVA. Split: „Verbum“.
- Havel Boris (2013.). ARAPSKO-IZRAELSKI SUKOB. Zagreb: „Naklada Ljevak“.
- Jergović, Miljenko-Basara, Svetislav (2015.). DRUGI KRUG. Beograd: „Laguna“.
- Jovanović, Srđan (2011.) RELIGIJA – SAVREMENA EGZEGEZA. Beograd: „Krug“.
- Knežević, Nikola (2012.). SAVREMENA POLITIČKA TEOLOGIJA NA ZAPADU. Beograd: „Otačnik“.
- Kolakovski, Lešek (2013). DA LI JE GOSPOD BOG SREĆAN. Čačak: „Gradac“.
- Kristić, Alen (2009.). RELIGIJA I MOĆ. Sarajevo: „Rabic“.
- Krivokapić, Boro (2006.). BES/KONAČNI TITO. Beograd: „Novosti“-
- Krleža, Miroslav (1983.). POLEMIKE t. 4. Sarajevo: NIŠP „Oslobođenje“.
- Kuburić, Zorica (2010) „VERSKJE ZAJEDNICE U SRBIJI I VERSKA DISTANCA“. Novi Sad: „CEIR“.
- Liessmann, Konrad (2009.). TEORIJA NEOBRAZOVANOSTI. Zagreb: „Naklada Jesenski i Turk“.
- Lovrenović, Ivan (2013.). NESTALI U STOLJEĆU. Zagreb/Sarajevo: “Fraktura”/“Synopsis“.
- Marjanović, Igor (2012.). KROZ GLAVU. Beograd: „Dosje studio“.
- Markešić, fra Luka (2007.). Povratak religije i de-sekularizacija svijeta?, u: „Dijalog“, Sarajevo, br. 1-2/2007.
- Mojzes, Paul (2014.). Rizično je predskazivati, u: (ed. Đorđević, D. - Stajić, D.- Todorović, D.). HRIŠĆANSTVO U 21. VEKU. Novi Sad: „Prometej“.
- Nietzsche, Friedrich (2003.). VESELA ZNANOST. Zagreb: „Dereta“.
- Onfre, Mišel (2006.). ATEOLOŠKA RASPRAVA. Beograd: „Rad“.
- OPĆI RELIGIJSKI LEKSIKON (2002.). Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.
- Phayer, Michel (2010.). PIO XII. HOLOKAUST I HLADNI RAT. Zagreb: „Golden marketing-Tehnička knjiga“.
- Rasel, Bernard (1976.). RELIGIJA I NAUKA. Sarajevo: „Svjetlost“.
- Ratzinger, Joseph (2008.). KRŠĆANSTVO I KRIZA KULTURA. Soplit: „Verbum“.

- Simonitit, Iztok (2014.). TRI BOGA, DVIJE KULTURE, JEDNA CIVILIZACIJA. Zagreb: „Naklada Pavičić“.
- Strecha, Mario (1997.). KATOLIČKO HRVATSTVO. Zagreb: „Barbat“.
- Šušnjić, Đuro (2012.). OGLEDI O SKRIVENOJ STRANI STVARNOSTI. Beograd: „Službeni glasnik“.
- Šušnjić, Đuro (2014.). TEORIJE KULTURE. Podgorica: Fakultet umetnosti.
- Tejlor, Čarls (2011.). DOBA SEKULARIZACIJE. Beograd: „Albatros“/“Službeni glasnik“.
- Velikonja, Mitja (2010.). TITOSTALGIJA. Beograd: „XX vek“.

*Ivan Cvitković*

### *Power or Crisis of the Church*

*Religion, who killed you, say it?  
– Flames from the altar are those that killed me!*  
Folk song

**Abstract:** Does a sociologist have a right to deal with the Church? What is it all that creates impressions of the Church's power: post-socialistic time; return to religion; introduction of the religious teachings into schools; Construction of worship; folk religiosity; Indicators of the crisis of the Church: a betrayal of an organized religion; greediness for the material; connection of the Church with the politics; connections of the Church with nationalism; obsession with fear from the other; oppression with the past; myth and mythical telling; obsession of the Church with "communism"; paedophilic affairs in the Church; fall of frequency of going to the Church; decrease of the number of candidates for priesthood; decrease of the number of the Church weddings; re-growth of bi-confessional marriages; disrespect of moral attitudes of the Church by believers; disappointment in the Church due to unfulfilled hopes.

**Key words:** Church, crisis, religion, religious teaching, politics, nationalism, the past, myth, paedophilia, marriage, moral.

*Neven Cvetičanin*

*Institut društvenih nauka*

*Beograd*

## **RELIGIJA I POLITIKA NA ISTOM IZVORIŠTU; ARHETIPSKI DRŽAVNICI I PROPOVEDNICI STAROGA DOBA KAO SPOJ RELIGIJE I (POLITIČKE) VEŠTINE DRŽAVNIŠTVA**

**Apstrakt:** Rad postavlja tezu da je prvo „stanište“ politike zapravo religija, odnosno tezu da religija i politika imaju isto izvorište budući da odgovaraju na slična pitanja ljudske egzistencije. Politika će se tek u evropskoj Moderni „emancipovati“ od religije, dok je u predmodernim vremenima imala u njoj svoje prvo stanište. Kako bi dokazao prethodnu tezu rad ispituje delo (arhetipskih) državnika i propovednika starog doba poput Mojsija, Muhameda i Aurelija Avgustina, nalazeći da njihovo delo ne pripada samo oblasti religije, već i oblasti politike, istorije i prava. Posebno se to odnosi na delo Mojsija i Muhameda u kojem se prepliću religija, politika, pozitivno pravo i druge razne oblasti ljudskog delovanja. Stoga rad zaključuje da upravo delo arhetipskih državnika kao što su Mojsije i Muhamed pokazuje i dokazuje tezu da je prvo stanište politike zapravo religija.

**Ključne reči:** religija, politika, stanište, arhetipski državnici, Mojsije, Muhamed, Aurelije Avgustin

Rad pred nama se bavi istraživanjem identičnog arhetipskog izvorišta religije i politike, odnosno preplitanjem religijskih duhovnih obrazaca i političke veštine državištva. U dve monografske studije u kojima smo se bavili istraživanjem fenomena državištva kao takvog, kako onog arhetipskog tako i modernog<sup>45</sup>, došli smo do zaključka da arhetipska religijska zakonodavstva starog doba nisu u sebi sadržavala samo eksplicitne religijske, odnosno sakralne, obrasce delovanja već i celinu jurističkih normi koje su zalazile i u oblast politike, prava, ekonomije, bezbednosti i

---

<sup>45</sup> Neven Cvetičanin, *Politička mehanika i veština državištva*, Arhipelag-Institut društvenih nauka, Beograd, 2016, Neven Cvetičanin, *Državištvo modernog doba*, Arhipelag-Institut društvenih nauka, Beograd, 2016.

diplomacije. Sve ono što će se kasnije u evropskoj Moderni razdvojiti na odvojena područja života jednog društva, u arhetipskim zakonodavstvima je bilo dato u integralnoj formi u obliku celovitih zakonodavstava koja su u isti mah integralno obuhvatala sve bitne oblasti ljudske egzistencije. Time su ta arhetipska zakonodavstva u isti mah bila i religijska i politička, *budući da je prvo stanište politike, zapravo, religija* - što je osnovna teza ovog rada koju ćemo pokušati u njemu do kraja izvesti i dokazati.

Tek će kasnije, u evropskoj Moderni, politika početi svoj nomadski život odmećući se od religije, ali će čak i tada ostati tragovi pređašnje arhetipske veze, kojima će moderne političke ideologije pragmatično ići, formirajući svoje narative po uzoru na arhetipske religijske narative.

Stoga će se ovaj rad, kratko, u krokiju, vratiti izvesnim arhetipskim religijskim narativima, kako bi potvrdio tezu da je prvo stanište politike, zapravo, religija, i da ove kasnije razdvojene oblasti imaju zapravo isto izvoriste, budući da su pitanja koja religija i politika postavljaju slična, a to su prvenstveno pitanja o načinu organizacije društvenog života, o kategorijama legitimiteta i legaliteta i konačno, ultimativno, pitanje o dobru i zlu. Pitanje o dobru i zlu religija podiže na metafizički nivo, dok politika brine o „dobru“ i „zlu“ određene političke zajednice, ali bez obzira na nivo na kojem se postavljaju ova pitanja, njihova struktura je u svojoj osnovi slična.

Tako se religija i politika, baveći se zapravo sličnim pitanjima, isprepliću, te su čak na prethodno pobrojana pitanja nekad pružale identične odgovore, o čemu svedoče takozvana arhetipska zakonodavstva kao specifičan proizvod rada tzv. arhetipskih državnika. U ovome radu ćemo se baviti upravo istraživanjem fenomena pomenutog arhetipskog državištva kako bi dodatno potvrdili prethodno pomenutu osnovnu tezu ovoga rada da je prvo stanište politike, zapravo, religija.

Naime, neke od ključnih državičkih figura starog vremena su se u isti mah ukazivale i kao religijski proroci, ali i kao politički vođi, uz to i kao ingeniozni juristi, objedinjavajući u svojoj aktivnosti različita područja ljudskog delovanja, prevodeći sirovi društveni materijal pred sobom u stabilne i dugovečne društvene obrasce. Stoga se ovi istorijski akteri i mogu nazvati *državnicima* u punom smislu te reči, jer su predstavljali svojevrsne „skretničare istorije“ koji su uspostavili društvene obrasce i društvene narative koji su nastavili da traju generacijama nakon njih, predstavljajući retke, najređe istorijske aktere čije je delo svojevrsni idejni *perpetuum mobile* koji će uvek proizvoditi više energije nego što se u



njega ulaže, samoobnavljajući se tako kroz različita društva i u različitim generacijama, trajajući do današnjih dana.

Ovo će biti moguće jer su zakonodavstva koja su darivali arhetipski državnici, odnosno arhetipski zakonodavci, pogodila nešto arhetipsko i trajno u ljudskoj prirodi, koja je ova zakonodavstva prihvatila, uzimajući ih kao orijentir praktičnoga delovanja različitih ljudskih društvenih zajednica. Dobra zakonodavstva, bez obzira da li je reč o religijskim, političkim (ustavnim) ili eksplicitnim „čisto“ jurističkim (praktično-pravnim), bivaju trajna samo ako odgovaraju pravilno na zagonetku ljudske prirode na kojoj se zapravo temelje ljudske institucije. Narativi koje su uspostavili ovi arhetipski državnici, odnosno arhetipski zakonodavci, su se pokazali trajnim upravo zato što su na zagonetku ljudske prirode odgovorili trezveno, kako bi se na takvoj ljudskoj, suviše ljudskoj prirodi, mogle izgraditi ljudske institucije.

Ovi narativi, kao što smo pomenuli, neće biti isključivo politički (jer u to vreme politika kao izdvojena oblast nije uopšte ni postojala) već će se u njima preplitati religija, politika i pozitivno zakonodavstvo, usled čega će nam se pomenuti arhetipski državnici, odnosno arhetipski zakonodavci, ukazivati kao više kao „proroci“, nego kao državnici u klasičnom značenju te reči. No, podvesti ćemo ih pod kategoriju državnika sledeći Vebera koji smatra da proroci, čisto sociološki posmatrano, imaju *vlast* (tzv. harizmatSKU vlast) u smislu političkog pojma vlasti<sup>46</sup>, s tim što ćemo u našem razmatranju krenuti još jedan korak dalje od Vebera, smatrajući da je „harizma“ samo jedna komponenta državničkog legitimiteta arhetipskih državnika-proroka, dok će druga komponenta biti ono što će biti nužni sastojak svakog državištva, svejedno starog ili modernog, a to je dobro procenjivanje, razborite odluke i adekvatan odnos sa stvarnošću.

Da je drugačije i da se legitimitet starih državnika-proroka može svesti isključivo na njihovu ličnu harizmu, onda bi prihvaćenim prorocima postali mnogi koji su nesumnjivo posedovali „proročku“ harizmu, kakvih je bilo poprilično u starom vremenu, no kojima je manjkalo realnih praktičnih veština i konkretnih sposobnosti kako bi svoju harizmu održali živom i verodostojnom. Jer sama harizma će, u svim vremenima, i starim i modernim, biti prah i pepeo, ukoliko nije podržana konkretnim sposobnostima snalaženja među društvenim procesima i društvenim

---

<sup>46</sup> Maks Veber, *Duhovni rad kao poziv*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Novi Sad, str. 104-106.

grupama, jednom rečju – među svim prozaičnostima sveta sa kojima se suočava svaki onaj ko se uplete u istoriju i njene sile. O tome da sama harizma nije dovoljan zalag političkog legitimiteta i autoriteta svedoči niz tzv. harizmaha, i starog i modernog vremena, poput, na primer, tragičnog Điolama Savonarole, firentinskog nesuđenog verskog i političkog reformatora iz 15. veka, koji je nesumnjivo posedovao harizmu, ali je bio manjkav u pogledu drugih sposobnosti, što je uslovalo njegov tragičan neuspeh kao društvenog reformatora. To je razlog što Makijaveli upravo Savonarolu u svom *Vladaocu* karakteriše tek kao slabašnog proroka, a ne kao realističnog državnika od formata, gde inače ubraja ostale „proroke“ i mitske ličnosti prošlosti poput Mojsija, Kira, Tezeja i Romula.<sup>47</sup> Dakle, Makijaveli, kao ni Veber, nema problem s tim da arhetipske proroke i mitske heroje sagleda kao državnike potvrđujući tezu da je prvo stanište politike, zapravo, religija, odnosno mitologija.

Stoga na tragu ove dvojice možda najznačajnijih mislilaca koji su pisali o temi koju mi ovde istražujemo, ni mi nećemo imati problem s tim da arhetipske proroke sagledamo kao državnike *par excellence*, idući u susret našoj tezi da je prvo stanište politike, zapravo religija.

Makijaveli pominje, kao što smo pomenuli, Mojsija, Kira, Tezeja i Romula kao one arhetipske, odnosno mitske proroke i heroje koje je neophodno pomenuti kada se piše o državicima, jer se kod njega iza termina „vladalac“ krije zapravo termin „državnik“, budući da on nesumnjivo misli i zaziva takvog vladaoca koji neće biti tek običan „vladalac“ za jednokratnu upotrebu, već misli na višedimenzionalnog državnika koji može da se nosi sa istorijskim procesima i da ih usmerava, te upravo zato kao primere navodi prethodne arhetipske ličnosti koje su, nesumnjivo, uticale na procese dugog trajanja. No, upravo imajući na umu procese dugog trajanja možemo da zaključimo da su među arhetipskim prorocima i herojima, kraljevima i vojskovođama „istorijski najuspešniji“, pored nekolicine ostalih, bili Mojsije i Muhamed, koji su začeli one narative, zakonodavstva i društvene obrasce koji su živi i dan danas, dok je delo najvećeg broja arhetipskih proroka i heroja, kraljeva i vojskovođa iz prošlosti istorija pregazila – bilo da je ono apsorbovano u jače i vitalnije narative i tradicije onako kako je persijska tradicija kralja Kira apsorbovana u islam koji ju je istovremeno i ukinuo i sačuvao – bilo da je ono nestalo samo od sebe zbog nedostatka „političke mehanike“ koja bi ga pokretala.

---

<sup>47</sup> N.Makijaveli, *Vladalac*, Rad, Beograd, 1999, str. 23-24.

Bilo kako bilo, Mojsije i Muhamed će biti nesumnjivo oni arhetipski državnici čije je državničko delo vitalno i u našim danima, te će to biti ličnosti koje su, verovatno, uz Budu i Hrista, najviše uticale na istorijske i civilizacijske tokove sveta, s tim što Budu i Hrista ne ubrajamo eksplicitno među državnike, jer stojimo na stanovištu da njihovo poslanje nije bilo „od ovoga sveta“ i da su oni pre svega bili šampioni akosmičke ljubavi i dobrote prema čoveku koja nije bila dominantno sklona bilo kakvoj težnji za političkom vlašću<sup>48</sup>, kao što je slučaj sa Mojsijem i Muhamedom koji su jednim delom formirali *političke teologije*<sup>49</sup> u kojima je religija bez sumnje prvo stanište politike. O prethodnom svedoči činjenica da ni Buda ni Hrist nisu tokom čitavog svog poslanja pribegli bilo kakvom nasilnom aktu, već su naprotiv bili konsekvantni zastupnici nenasilja, za razliku od Mojsija i Muhameda u čijim su likovima bile ujedinjene figure proroka, zakonodavaca, političkih vođa i vojskovođa. Jednostavno govoreći, Mojsije i Muhamed su bile punokrvne, živopisne ličnosti, pune životne snage i životnih sokova, nesumnjivo sposobne za praktično delovanje i sve istorijske borbe koje uz to idu, dok su Buda i Hrist bile dominantno asketske ličnosti okrenute pre svega putu unutrašnjeg duhovnog i duševnog usavršavanja, delujući na drugačiji i tajanstveniji način.

Stoga Mojsije i Muhamed neće biti samo religijske, već isto tako i *par excellence* političke figure, potvrđujući našu tezu da je prvo stanište politike, zapravo, religija, budući da oni neće biti jedini, iako će biti nesumnjivo najuspešniji, proroci koji su religiju združili sa politikom, pravom i vojnom veštinom, što će uopšte biti čest slučaj u predmodernom dobu. Ovo posebno kod Mojsija prepoznaje Makijaveli

---

<sup>48</sup> Ovde se prisećamo inspirativnog Veberovog citata u kojem on Hrista i Budu doživljava pre svega kao „majstore akosmičke ljubavi i dobrote prema čoveku“ koji nisu koristili politička sredstva i koji stoga nisu bili eksplicitni društveni zakonodavci i „politički teolozi“ poput Mojsija i Muhameda, već pojave koje „nisu od ovoga sveta“ iako je njihov uticaj snažan jednako kao i uticaj „praktičnijih“ proroka poput Mojsija i Muhameda. Veber kaže: „Veliki majstori akosmičke ljubavi i dobrote prema čoveku, bilo da su dolazili iz Nazareta, Asizija ili kraljevskih dvoraca Indije, nisu koristili politička sredstva nasilja. Njihovo carstvo nije bilo „od ovog sveta“, ali su ipak delovali i deluju u ovom svetu.“ Maks Veber, *Duhovni rad kao poziv*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Novi Sad, str. 184.

<sup>49</sup> Izraz „politička teologija“ je u politikološkom smislu prvi upotrebio i dalje razradio Karl Šmit. O politikološko-pravnim konotacijama pojma „politička teologija“ u: N.Cvetičanin, *Evropska desnica između mača i zakona; Praktična filozofija Karla Šmita*, Filip Višnjić, Beograd, 2004, str. 193-211.

navodeći ga kao jednog od omiljenih arhetipskih primera kako mora da se vlada realističan državnik.<sup>50</sup>

Delovanje Mojsija i Muhameda direktno zahvata u ono što smo u našim prethodnim radovima nazvali *političkom mehanikom*<sup>51</sup> budući da se njihova misao formira oko tzv. *bazičnog konflikta* za koga smo u našim prethodnim radovima pomenuli da stoji, kao osovina koja „vrti“ istoriju i politiku, u središtu političke mehanike i njene dijalektike.<sup>52</sup> Mojsije i Muhamed su, više možda nego bilo ko u istoriji pre ili kasnije, *bazični konflikt* rastumačili na tako radikalnan način, razdvajajući radikalno „prijatelje“ i neprijatelje“ i na ovom i na onom svetu, da su formirali dve religijsko-političke tradicije koje ne samo da će se sukobljavati međusobno (što je nužno, obzirom na formu i jedne i druge) već će se sukobljavati i sa ostalim tradicijama koje nisu u njihovom krugu „prijatelja“. Naprosto, i kod Mojsija i kod Muhameda je prisutna svojevrsna borbena *politička teologija*, u njenom najpregnantnijem vidu, dok, opet ćemo ponoviti, kod Bude i Hrista ona neće biti prisutna, budući da će njih dvojica biti propovednici univerzalističkih nenasilnih etika, te njihovo propovedanje neće počivati na rascepu bilo kakvog realnog, društvenog *bazičnog konflikta*, već će ga upravo njihovo mišljenje premošćavati i pacifikovati.<sup>53</sup>

Mojsije i Muhamed predstavljaju uopšte veliki početak naracije *političke teologije* kao takve, te će kasnije u istu grupu ljudi pripasti i ljudi poput Aurelija Avgustina, Lutera, Lojole, Rišeljea i nekolicine ostalih, nesumnjivo talentovanih, istorijskih aktera, koji neće biti isključivo religijske, već i par excellence političke figure, jer će svoj nauk formirati oko rascepa nekog realnog društvenog bazičnog konflikta, ulazeći tako direktno u kretanje političke mehanike i u političko polje.<sup>54</sup>

<sup>50</sup> N.Makijaveli, *Vladalac*, Rad, Beograd, 1999, str. 23-24.

<sup>51</sup> Neven Cvetičanin, *Politička mehanika i veština državnštva*, Arhipelag-Institut društvenih nauka, Beograd, 2016, str. 51-80.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> U istom smislu u kojem se Buda i Hrist razlikuju od Mojsija i Muhameda, razlikuje se i npr. Kant od Marksa, jer Marksovo mišljenje (kao i kod Mojsija i Muhameda) počiva par excellence na rascepu bazičnog konflikta i, sledstveno tome, na političkoj mehanici, dok Kantovo mišljenje nastoji da taj bazični konflikt premosti (npr. koncepcijom tzv. „Večnoga mira“)

<sup>54</sup> Ovdje valja istaći da će najznačajniji mislilac koji će biti kritičar koncepta političke teologije kao takvog, odnosno mešanja religijske i svetovne vlasti, biti Spinoza. B.de Spinoza, *Teološko-politički traktat*, Kultura, Beograd, 1957.

Kao što će Mojsije i Muhamed postaviti paradigmu religijsko-političkog delovanja jevrejskog, odnosno arapskog/arapskih naroda, tako će s druge strane unutar hrišćanstva, posebno Aurelije Avgustin, destilovati Hristov blagi nauk iz *Besede na Gori* u oštru praktičnu teologiju koja će zaći u političko polje, odnosno u oblasti politike i istorije, dajući hrišćanskoj nebeskoj metafizici temelj konkretnih „zemaljskih“ političkih institucija. Avgustinova ingeniozna hrišćanski intonirana filozofija istorije „spušta“ Hristov blagi nebeski nauk u prizemnost kontigencija istorije, oblikujući ideju crkvenog ne samo religijskog već i njenog *političkog legitimiteta*, koja će biti na snazi čitav Srednji vek, sve do osvita Modernog doba. Metaforično govoreći, Avgustin je, baš poput Mojsija i Muhameda, genijalni „politički ideolog“, koji kao i prethodna dvojica na genijalan način rešava pitanja političkog legitimiteta, spuštajući „nebesko zakonodavstvo“ na zemlju, potvrđujući našu tezu da je prvo stanište politike, zapravo, religija.

Nakon stoičkih filozofa, a posebno pozne Stoe koju predstavljaju Seneka i Marko Aurelije, a čije će misli biti inkorporirane u novonastajuću hrišćansku filozofiju i svetonazor, Aurelije Avgustin će biti sledeći nosilac misli o jednoj društvenoj mehanici koja će biti mišljena po uzoru na večnu „nebesku mehaniku“, koja je kod Avgustina, za razliku od Seneke i Marka Aurelija, mišljena u eksplicitnom hrišćanskom ključu. Avgustin „projektuje“ „nebeski poredak“ na zemlju, misleći crkvu po analogiji sa državom i eksplicitno misleći u političkim i istorijskim kategorijama. On svojim monumentalnim delom *Država Božija*<sup>55</sup> utemeljuje filozofiju istorije kao disciplinu i po prvi put izlaže jedan teleološki koncept istorije koja ima svoju dijalektiku i koja napreduje u opreci dveju sila – države zemaljske (zapravo, u to doba dekadentnog i oronulog Rimskog carstva koje je bilo pred svojom konačnom propašću) i države nebeske (hrišćanske crkve koja je kao pravednija „država“ trebala da zameni autoritet Rimskog carstva svojim autoritetom).

Stoga je Avgustin jedan od prvih eksplicitnih „ideologa“ u istoriji. On je to uspeo da bude upravo zato što je duboko bio svestan dijalektike *političke mehanike* usled čijeg delovanja je za formiranje određene ideje koja će biti istorijski plodna potrebno suprostavljanje oprečnih entiteta kako bi se po

---

<sup>55</sup> Aurelije Augustin, *Država Božija*, CID, Podgorica, 2004. Englesko izdanje; St Augustine, *Concerning the city of God against the Pagans*, Penguin, Harmondsworth, 1972.

principu svetla i senke pribavio istorijski i politički legitimitet onom entitetu koji je istorijski svež, kao što je to tada bila hrišćanska crkva kao institucionalni poredak u odnosu na oronulo Rimsko carstvo, koje je upravo ta crkva zamenila predstavljajući od tada „pravi Rim“.

Avgustin, kao jedan od latinskih otaca Crkve, neće biti toliko meditativan poput istočnih crkvenih otaca poput Vasilija Velikog, Grigorija Niskog ili Jovana Zlatousta, ali će imati nepogrešiv „istorijski instinkt“ za ono čemu je vreme došlo, kao i za ono čemu je vreme prošlo, bivajući potpuno svestan dijalektike istorije, dajući joj hrišćansku teleologiju i koristeći je za akceleraciju hrišćanskog učenja, a posebno za argumentaciju koja će pribaviti Crkvi svetovni autoritet. Time će dovršiti delo Konstantina Velikog i postaviti temelje tzv. hrišćanskog državištva unutar kojega će se na hrišćanskom Zapadu javiti niz značajnih figura, od Karla Velikog nadalje, čime Avgustin postaje značajna karika kontinuiteta između Starog Rima i Srednjeg Veka. Na hrišćanskom Istoku, u Vizantiji, osim pomenutog Konstantina I Velikog i „njegovog“ Nikejskog ispovedanja vere koje je poslužilo kao osnova legitimiteta i crkvene i političke vlasti, posebnu ulogu kao posrednik između sakralnih i svetovnih vlasti će imati kasniji carigradski patrijah Fotije iz 9. veka, bivajući zapravo jednim „istočnim Avgustinom“, sa izrazitim talentom da teološke kategorije prevede u političko-institucionalne.

Za razliku od većine istočnih crkvenih otaca, pa i nekih kasnijih zapadnih svetitelja poput sv. Franje Asiškog, Avgustin neće biti vesnik usamljeničkog meditativnog samopregora, ali će imati jedinstven „istorijski“ i „ideološki“ genije kojim će od istorije zapravo napraviti „ideološku“ naraciju, ne u modernom smislu ideologije u kojoj je politika potpuno autonomna od drugih sfera bivstovanja, već u smislu „ideološke“ naracije u kojoj je politika združena sa religijom, samo kako bi iz toga proizašla određena *politička teologija*.<sup>56</sup> Avgustin je upravo zato što pravi izvesnu *političku teologiju* i politički i religijski mislilac u isti mah, baš poput Mojsija i Muhameda, te on za ljubav svoje političke teologije svoje mišljenje bazira oko *bazičnog konflikta* dva konkretna entiteta – države božije (crkve) i države paganske („obične“ države tj. svetovne vlasti koju misli po uzoru na ruinirano Rimsko carstvo) te ovu političku ideologizaciju koju provodi Avgustin u korist crkve kao institucije nad izvornim vaninstitutucionalnim hrišćanstvom primećuje jedan od najorginalnijih

---

<sup>56</sup> Vidi fus-notu br. 5.

hrišćanskih mislilaca 20. veka - Bela Hamvaš.<sup>57</sup> Hamvaš dobro primećuje da je kod Avgustina reč zapravo o istoriji, a tek posredno o nadvremenosti, shodno čemu kod njega imamo eksplicitnu političku teologiju prvoga ranga, te je on preteča svih značajnih „političkih teologa“ koji će se kasnije javiti unutar hrišćanskih crkava poput Martina Lutera, Kalvina i Lojole. Ovi „politički teolozi“ će iza svojih teoloških razmišljanja, postaviti zapravo pitanje *političkog suvereniteta i političkog autoriteta*.

Ipak, kao „politički teolog“ Avgustin nije bio u isti mah i eksplicitni državnik poput Mojsija i Muhameda, koji su svojim narodima dali eksplicitne državničke obrasce, već je „tek“ bio biskup iz Hipa i jedan od (zapadnih) hrišćanskih otaca koji je svojim spisima pomogao da Crkva pribavi svetovni autoritet koji će održati kroz čitav Srednji Vek, postajući time jednim od najuticajnijih propovednika koje je istorija poznavala.

Oni „politički teolozi“ koji će biti u isti mah i državnici, ne samo prvoga, već i najznačajnijeg ranga i uopšte možda najznačajniji arhetipski državnici koje će uopšte imati čovečanstvo će biti Mojsije i Muhamed. Oni će biti arhetipski zakonodavci i državnici čije je delo još uvek živo, budući da su oni utemeljili ona religijsko-politička zakonodavstva koja su živa još i danas kao izdanak dve još uvek vitalne tradicije – judaističke, odnosno islamske – utičući tako na procese dugog trajanja kao malo koji državnici-zakonodavci pre ili posle njih.

Mojsijeva i Muhamedova teologija će u isti mah biti i religijska i politička, za razliku od, kao što smo rekli, one Hristove izložene u *Besedi na Gori*, koja je potpuno u metafizičko-etičkoj sferi. Hrist će od velikih utemeljivača religija biti, kao i, kao što smo rekli, Buda, zapravo milosrdni etičar i donosilac blage „radosne vesti“, stojeći izvan direktnog istorijskog upliva u polje moći, odnosno političko polje, dok će Mojsije i Muhamed biti proroci-državnici koji će u sebi ujediniti ulogu prvosveštenika, zakonodavaca, političkih suverena i vojskovođa, utičući na istorijske tokove direktno i silovito. Jednostavno govoreći, ni kod Hrista u Jevanđeljima, ni kod Bude ni u jednom od njegovih Kanona nemamo obrise bilo kakve političke mehanike, odnosno nećemo imati konkretnu definisanu suprotnost konkretnih istorijskih entiteta kao što će biti slučaj kod Mojsija, Muhameda i onih hrišćanskih mislilaca, poput Aurelija Avgustina i kasnije Lutera, Kalvina i Lojole, koji svoju misao formiraju oko nekog *bazičnog*

---

<sup>57</sup> Bela Hamvaš, *Scientia Sacra II*, Draslar Partner, Beograd, str. 100, 102, 107.

*konflikta*, odnosno razlikovanja prijatelj-neprijatelj, zalazeći tako direktno u dijalektiku političke mehanike i silovitost istorijskih borbi.

Iako je kod Mojsija i Muhameda prisutna smeša religije, pozitivnog zakonodavstva i političkih sila isto kao i kod drugih starih zakonodavaca Stare Indije, Stare Grčke ili Staroga Rima, Mojsije i Muhamed predstavljaju političku teologiju *par excellence* u odnosu na druge arhetipske zakonodavce, jer će religijsko-politički koncentrat koji su oni ponudili biti jači u odnosu na druge religijsko-političke koncentrate drugih zakonodavaca (osim „političkog“ hrišćanstva kod Avgustina i Fotija koje je u istom rangu), budući da će pretendovati na univerzalnost, kao i zbog svoje strukture koja je monoteistička. Za razliku od većine drugih arhetipskih zakonodavaca koji su delovali unutar politeističkih naracija, Mojsijeva i Muhamedova naracija će biti striktno monoteistička, zbog čega će unutar tradicija koje su oni zasnovali biti jednostavnije projektovati moć, odnosno vlast, jednoga Boga - na svetovnu vlast oličenu u jednoj jakoj ličnosti bez obzira da li je ona prorok, kralj ili vojskovođa. Istini za volju, ova projekcija moći sa „nebesa“ na „zemlju“ će se dešavati dobar deo istorije i unutar drugih religijskih tradicija poput one hrišćanske, s tom teškoćom što sam osnivač hrišćanske naracije nije imao bilo kakvu zemaljsku vlast, već je, naprotiv, „na ovome svetu“ bio proganjan, mučen i, konačno, raspet, što će hrišćanstvu, makar na doktrinarnoj osnovi, davati jednu latentnu anarhističku notu otpora svim rigidnim konceptima vlasti sa velikom koncentracijom i centralizacijom političke moći.

Bilo kako bilo, Mojsijevo i Muhamedovo državničko delo se ne može sporiti, budući da će oni za sobom ostaviti trajno zakonodavstvo koje će odrediti religijski, društveni i politički kontekst naroda kojima su bili zakonodavci, a unutar kojega će se ti narodi kretati i dan danas, čineći ovu dvojicu ljudi jedinstvenim ličnostima svetske istorije. Posmatrano u široj perspektivi u kojoj veštinu državnštva možemo sagledati kao sposobnost usmeravanja procesa dugog trajanja, Mojsije i Muhamed se neće ukazati samo kao jedni od najvećih arhetipskih državnika, već upravo kao jedni od najvećih državnika svih vremena. Oni će biti osnivači dveju monoteističkih religija u kojima će biti ujedinjene svetovna i sakralna vlast (što će posebno biti izraženo u islamu, dok će u judaizmu vremenom usahnuti) i koje su bile i ostale veoma uticajne u svetu u kome živimo. Državnici će uopšte, kao pojava, u najpregnantnijem značenju te reči, biti zapravo zakonodavci, a Mojsije i Muhamed će nesumnjivo biti među najmonumentalnijim zakonodavcima koje je ljudski rod ikad imao. Stoga je nužno obratiti pažnju na njihovo delo kada se ispituje teza o tome da je prvo stanište politike,



zapravo, religija, o čemu delo ove dvojice važnih istorijskih aktera eksplicitno svedoči.

Njihovo državničko delo smo u našim prethodnim studijama koje su se bavile temom državnštva temeljnije i opširnije obradili, izlažući hronološki njegovu genezu<sup>58</sup>, no ovde nema potrebe da se na ovo eksplicitno vraćamo izlažući konkretne istorijske okolnosti i događaje koji su obeležili njihovo državničko delo. Ovde smo hteli, za potrebe ovog rada i ovog istraživanja, samo da istaknemo načelnu tezu da delo arhetipskih državnika poput Mojsija i Muhameda pokazuje da je prvo stanište politike, zapravo, religija, o čemu njihovo delo eksplicitno svedoči.

Naposletku, u igri moći, koja se kroz istoriju uvek iznova igra, jaki argumenti neće biti samo oni „zemaljski“, već će najjači argumenti biti zapravo oni „nebeski“, jer neće biti jačeg utemeljenja političkog legitimiteta od onog koji se vezuje za neku višu metafizičko-religijsku instancu. Tako će biti još od vremena prvih primitivnih arhetipskih kultova i misterija, a tako će posebno biti sa pojavom monoteističkih religija. Monoteističke religije će u svom integralnom jedinstvu tumačenja kojima obuhvataju ljudsko društvo ujediniti religiju sa politikom, pravom i ostalim oblastima ljudskog delovanja, za koje će se potruditi da nađu regulativne obrasce delovanja, što se posebno vidi na Mojsijevom i Muhamedovom delu, dok će delovanje osnivača hrišćanstva, Isusa Hrista, biti po ovom pitanju ambivalentno, jer će, kao što smo rekli, biti manje politično od Mojsijevo i Muhamedovog delovanja. Stoga smo u našem radu razmatrali upravo Mojsijevo i Muhamedovo delo kako bi pokazali da je prvo stanište politike, zapravo, religija, što se na delu ove dvojice arhetipskih državnika i zakonodavaca eksplicitno vidi. Od hrišćanskih propovednika smo u ovom kontekstu pomenuli posebno Aurelija Avgustina koji je hrišćanstvu (posebno onom zapadnom) dao autentičnu filozofiju istorije koja je bila u funkciji uspostavljanja suprematije religijskih institucija nad onim svetovnim i gde je, opet, kao i kod Mojsija i Muhameda, prvo stanište politike zapravo bila religija, kao ona najviša instanca koja obuhvata sve druge instance. Tek kasnije, u evropskoj Moderni, politika će steći autonomiju od religije, dok je njeno prvo stanište u predmodernom starom dobu, nesumnjivo, bila religija, što je istraživanje za nama nastojalo da pokaže, razmatrajući delo arhetipskih državnika i propovednika starog doba.

---

<sup>58</sup> Neven Cvetičanin, *Politička mehanika i veština državnštva*, Arhipelag-Institut društvenih nauka, Beograd, 2016, str. 160-200.

**Literatura:**

St Augustine, *Concerning the city of God against the Pagans*, Penguin, Harmondsworth, 1972.

Augustin, Aurelije, *Država Božija*, CID, Podgorica, 2004.

Cvetičanin, Neven, *Evropska desnica između mača i zakona; Praktična filozofija Karla Šmita*, Filip Višnjić, Beograd, 2004.

Cvetičanin, Neven, *Politička mehanika i veština državnštva*, Arhipelag-Institut društvenih nauka, Beograd, 2016.

Cvetičanin, Neven, *Državnštvo modernog doba*, Arhipelag-Institut društvenih nauka, Beograd, 2016.

Hamvaš, Bela, *Scientia Sacra II*, Draslar Partner, Beograd, 2012.

Makijaveli, Nikolo, *Vladalac*, Rad, Beograd, 1999.

Spinoza, Baruh De, *Teološko-politički traktat*, Kultura, Beograd, 1957.

Veber, Maks, *Duhovni rad kao poziv*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Novi Sad, 1998.

Neven Cveticanin

***Religion and politics at the same source; old-time archetypal statesmen and preachers as a combination of religion and (political) statesmanship***

**Abstract:** The paper puts forward the thesis that the first "habitat" of politics is actually religion, i.e. the thesis that religion and politics have the same source because they respond to similar issues of human existence. Politics will be "emancipated" from the religion later in the European Modern, while in the pre-modern times it had its first habitat in it. In order to prove previous thesis, the paper examines work of (archetypal) statesmen and old-time preachers such as Moses, Muhammad and Aurelius Augustine, finding that their work does not belong only to the realm of religion, but also to the fields of politics, history and law. This relates especially to the work of Moses and Muhammad in which interweave religion, politics, positive law and other various fields of human activity. Therefore, the paper concludes that the work of archetypal statesmen such as Moses and Muhammad shows and proves the thesis that the first habitat of politics is actually religion.

**Key words:** the religion, the politics, the habitat, archetypal statesmen, Moses, Muhammad, Aurelius Augustine.

*Zoran Vidojević,*

*Beograd*

## RELIGIJA I SUMRAK SAVREMENOG SVETA

**Apstrakt:** Savremena epoha sve je više u znaku egzistencijalnog sumraka. Jedno od važnih obeležja tog sumraka je sve jača religizacija politike i politizacija religije. To nisu nove pojave, niti celokupna svetska slika politike i religije, ali jesu ozbiljni pokazatelji regresivnih procesa, kao i kontinuiteta vertikale istorijske nemoći humanizma i demokratije. Religizacija politike ima svoj vrhunac u pretvaranju vođe-gospodara u ovozemaljskog boga. Dolazi do „zalaska“ izgleda za kretanje ka slobodnom i pravednom svetu, kao i za uspon moralnosti u međuljudskim odnosima. Jača „divlje“ sveto i degenerativno svetovno. Religioznost, demokratija i ljudska prava opkoljeni su nasiljem, usmrćivanjem, tlačenjem i obespraljivanjem mnoštva ljudi, kao i kriminalom. Ulazi se u jednu od najkritičnijih epoha (post)modernog doba. „Rizičnost“, „neizvesnost“, „nepreglednost“ i „neprozirnost“ suviše su blagi, zapravo neodgovarajući pojmovi da to iskažu. Pomalja se izvesnost stanja mnogo težeg od krize. Mnogim zemljama se o opstanku radi. Ni filozofija, ni nauka, niti religija, a posebno politika, u svojim dominantnim tokovima, nisu na nivou svetske drame koja sve više nadire i poprima svojstva moguće tragedije. Kontra-procesi u odnosu na te navedene suviše su slabi, predaleko od hegemonih. Glavni izvor takvog stanja nalazi se u „čeljustima sistema“ globalnog neoliberalnog i sve više ubilačkog kapitalizma. Takav kapitalizam i religiozna, kao i svetovna etika su nespojivi.

**Ključne reči:** religizacija politike, politizacija religije, drama opstanka, neoliberalni kapitalizam, nemoć humanizma.

### Indikatori sumraka

Na čuvenoj Mikelandelovoj fresci koja se nalazi na kupoli Sikstinske kapele Bog-tvorac pruža ruku ka Adamovoj ruci. Kažipst Božji je usmeren ka kažipstu Adamovom. Veoma su blizu kao da će se dodirnuti. Ali razmak, iako veoma mali, ostaje. Bog ispušta svoj dah prema Adamu da ga ispuni vrlinom, istinom i večnošću. Čovek oličen u Adamu i Bog čine neraskidivo jedinstvo. Nije mi poznato da su ikada u umetnosti Bog i čovek tako predstavljeni. To je simbol onoga što je idealitet hrišćanske

religije. Bog na toj fresci ima ljudski lik. Nije nikakva apstrakcija. Čovek je njegova vidljiva tvorevina.

Simbolika u kojoj je Adam go, pri čemu kroz njegovu nagost progovara nevinost i čistota duše, nadilazi okvire hrišćanske religije. Postaje nadvremena i ima univerzalni moralni značaj. Ta univerzalnost zrači tako da je osećaju i ateisti, i agnostici, i skeptici. Ulazi u jezgro humanističkog duha.

No, postavljaju se veoma važna pitanja: šta je sa odnosom te simbolike i stvarnog sveta? Je li se hrišćanstvo kao praksa neprekidno i sve više približavalo onome što označava ta freska? Da li se stvarni, istorijski čovek okretao prvenstveno u smeru koji je naznačen na njoj, ili u nekom suprotnom?

Ako se svet kakav jeste procenjuje značenjem te freske mora se doći do zaključka da u njemu jedva da ima nečeg od njenih poruka. On je na ravni svojih glavnih tokova u suprotnosti s njenom suštinom. Sledimo li jezik metafora i simbola, kao i logiku razotkrivanja biti postojećeg moramo doći do saznanja da je stvarnost u svojim najdubljim, određujućim slojevima predaleko od hrišćanske etike i u mnogo čemu njoj suprotna. Ako se taj zaključak domišlja onda se može reći da je ta stvarnost prvenstveno u znaku gušenja i gaženja univerzalnih ljudskih vrednosti. Bog kao simbol svega što je najviše u univerzalnom moralu nikada ne bi pružio ruku nekom novom Adamu kao reprezentantu preovlađujućeg tipa čoveka današnjice. Jer bi taj čovek po svojim ključnim obeležjima bio anti-Adam. Ovo nije teološki pristup razumevanju značenja pomenute freske, niti ulazak u davnašnji spor o poreklu početka sveta i vremena, već moj doživljaj biti tog izuzetnog umetničkog dela, doživljaj u kom je naglasak na onom što odstupa od njegove najvažnije poruke, ili ništi njegove putokaze.

Doba koje nastaje samo je nastavak istorijski premoćne vertikalne zla, njena ultramodernizacija koja do savršenstva dovodi ono najstrašnije, radikalno zlo. Kroz jednu vrstu fantastike užasa takvo zlo se opisuje u Jovanovom otkrivenju kada se govori „...o ljudima koji imaju žig zvijeri i koji se klanjaju ikoni njezinoj“.<sup>59</sup> Takvih ljudi ima i danas, kao i takvih ikona, simbola obožavanja bogatstva i moći uopšte, kao i pogubnog

---

<sup>59</sup> Novi zavjet Gospoda našega Isusa Hrista (preveo Vuk St. Karadžić), Sveto pismo Staroga i Novoga zavjeta, Britansko i inostrano biblijsko društvo, Beograd, 1993, glava 16, str. 219.

nasilja. Svakako, postoje ostrvca skromno ostvarenog dobra, izložena neprekidnim udarima talasa radikalnog zla, opredmećenja najtežih oblika zla kao takvoga. Postoje i nastojanja da se takvo stanje sveta preokrene u smeru bolje istorijske alternative. Ali su ona nejaka, bez odgovarajuće podloge i bez subjekata koji to mogu da ostvare. Ulazimo u epohu serije različitih ratova, uključujući i one sa sve jačom međuverskom i unutarverskom komponentom. Nije isključena ni mogućnost upotrebe nuklearnog oružja u tim ratovima. Nekadašnji „hladni rat“ je dečja igra u odnosu na ono što u sadašnjosti ili bliskoj budućnosti može nastati. Sve to govori da nadolazi *epoha novog sumraka*. Njen temelj je globalno-ubilački neoliberalizam. U njoj se zbiva i *prisvajanje, čak monopolizacija Boga*, tako da je jedino važeće viđenje njegove suštine ono koje daju svetski gospodari nasilničke moći. Istina, odavno se ta monopolizacija ispravnog shvatanja Boga upreže u opravdanje izrazito nepravednog sveta i agresivnih ratova iza kojih ostaju stotine hiljada, čak i milioni mrtvih.

Tu surovu stvarnost, koja se rasprostire planetom na kojoj živimo, iskazao sam sledećim rečima.

„ ...Ako se ispravno tumače moralne norme hrišćanstva može se izvesti pouzdan zaključak da je kapitalizam, koji je kao globalni sistem neodvojiv od pohlepe, tlačenja i kolonijalizma, u svojoj biti antihrišćanski“. <sup>60</sup> Moderni revolucionarni pokreti, posebno u prošlom veku, to nisu prepoznali, što je, skupa sa ideološkom isključivošću i poistovećenjem crkve kao institucije s religijom, imalo tragične posledice. Svakako, ne sme se pritom zaboraviti fenomen čvrste povezanosti „trona“ i „oltara“.

„Zvona vremena“, karakteristična za kontrolnu ulogu crkava u verskom, ali i širem društvenom životu u srednjem veku, <sup>61</sup> danas bi, u preobraženom obliku bila neophodna u smislu simbola uzbune pred opasnošću kataklizme koja pretili čovečanstvu od civilizacije u kojoj se spajaju ultramoderno nasilje, ubistvena tehnika i globalizacija laži. Ta zvona bi morala biti ugrađena u dušu svakoga kome je stalo do čovečnosti

---

<sup>60</sup> Videti: Z. Vidojević, *Porazi i alternative, pretnja pustoši i etika otpora*, Zavod za udžbenike, Beograd, 2015, str. 285. Da ovome dodam objašnjenje autocitiranja. To činim zato što sledim pravila ovakvog objavljivanja tekstova, a nikako radi nekog „reklamiranja“ samog sebe.

<sup>61</sup> Podrobnije o tome u: O. Samardžić, „Hrišćansko poimanje vremena i istorije“, Sociološka luča, Filozofski fakultet u Nikšiću, Studijski program za sociologiju, Društvo sociologa Crne Gore, Nikšić, 2009, str. 103-104.

i dostojanstvenog ljudskog opstanka. Mehanička zvona ne mogu obaviti takvu ulogu.

U takvim okolnostima sve će više rasti *ideja spasenja*. Kada poblize pogledamo celokupnu ljudsku istoriju doći ćemo do zaključka da je prožeta dvema ključnim obeležjima: *nasiljem i grozničavom žudnjom za spasenjem*. Ta žudnja je jača od težnje za otkrivanjem smisla bivstvovanja. Spasenje se najviše shvata kao oproštaj grehova i posmrtni život u božanskoj milosti, radosti i uživanju. No, ono ima i ovozemaljsku verziju. To je spasenje posredstvom čvrstog uverenja da će se ostvariti neka vrsta utopije harmoničnog društva pravde i slobode. Ideologije i načini nastojanja da se to postigne veoma su različiti, čak međusobno suprotstavljeni. Danas, u vremenu globalnog neoliberalnog kapitalizma ponovo dominiraju metodi karakteristični po ogromnoj količini „usrećiteljskog“ nasilja. „Spasitelji“ te vrste upotrebljavaju ga uvereni da tako ispunjavaju istorijsku misiju, a ako su vernici, **i nju i religioznu**. Fanatizovani vernici, bez trunke sumnje su ubeđeni da iza njihovog nasilja stoji Bog. Za savremene globalne „spasioce“ Bog je večan i svemoćan i javlja se u dva svoja dominantna lika. Prvi je Mamon, bog sticanja novca i uopšte predmetnog bogatstva. Drugi je Mars, zaogrnut Hristovim plaštom, bog koji se u još većoj meri nego u prethodnim decenijama javlja na istorijskoj sceni. Oba ta božja lika, ili dve strane istog boga, su proizvod globalnog i agresivnog neoliberalnog kapitalizma. Nema tu ni primisli o „smrti“ tog dvolikog boga. On je bitan sastojak strategije pokoravanja, a velikim delom i porobljavanja sveta. S takvim shvatanjem i takvom praksom jevanđeoski Bog nema nikakve veze.

U vezi s tim postavlja se jedno šire teorijsko pitanje. Da li je, zaista, u filozofskoj misli, sem kod Ničea i njegovih sledbenika postojala „smrt Boga“ kao jedna od ključnih kategorija? Ili je to neizbežni, logički zaključak svakog nihiliste, nezavisno od toga da li je filozof ili nije, koji svoja uverenja sledi do kraja? Kako i zašto onda „umrli“ Bog vaskrsava u filozofskoj misli i praktičkom životu? Ili, tačnije rečeno, periodično umire, pa opet oživljava? Koliko društveno-sistemske okolnosti utiču na to? Zašto je Bog potreban većini ljudi? Stav da je religija puka zabluda nikada nije izdržao ozbiljnu verifikaciju.

U tezi o smrti Boga ima nešto nedomišljeno. Ako Bog prema doslednim filozofskim ateistima nije postojao, kako je mogao umreti? A ako je postojao pa umro, onda on nije bio Bog. Tumačenje da „smrt Boga“ treba shvatiti kao smrt jednog načina mišljenja, po uzoru na

Fukoovu „smrt čoveka“, pojmljenog kao veličanstvenog subjekta istorijskih promena, može se prihvatiti. Ali je ono po svom dejstvu mnogo slabije nego ono koje se odnosi na smrt religioznosti kao takve koja se podrazumeva pod „smrću Boga“. Ovo drugo je od suštinskog značaja. Jer se time pravda i smrt moralnih normi prožetih humanizmom, koje su sadržane u velikim svetskim religijama, iako u njima ima i sadržaja koji nisu u znaku humanizma. Dakle, tako shvaćena „smrt Boga“ ima za svoju osnovnu funkciju zatiranje humanizma i legitimizaciju svake vrste nasilja, što znači i radikalnog zla. Ne zaboravimo da je Ničeova ideja o „natčoveku“ koji gazi moral bila upotrebljena kao osnova rasno superiornog tipa nemačkog čoveka, čiji je simbol „plava zver“, pozvanog da vlada svetom. *Ideja Boga preselila se u ideju natčoveka*. Ona danas ima i obličje „izuzetnosti“, kao i predodređenosti za planetarnu vladavinu.

Teza o smrti Boga, ili njegova funkcionalizacija radi svemoći države, neodvojive su od opake *kulture smrti*, najviše ugrađene u ponašanje fanatičnih pobornika nacizma i fašizma, a danas i ubilačkog islamizma, kao i istog takvog neoliberalnog kapitalizma. Živi se da bi se ubijali: neki narod, rasa, politički i ideološki protivnici, svi koji prema oceni vođa tih sistema, nisu dostojni postojanja. Smisao života sažima se u paroli španskih fašista „Živela smrt“, kao i u shvatanju ideologa nacizma da čovek mora biti „najamnik smrti“ radi jačanja i odbrane svoje države, a pre svega osvajanja i porobljavanja drugih zemalja. Aušvic, Jasenovac, kao i sadašnji logori smrti obektivizacija su te ideologije. Smrt se voli. I danas u redovima fanatika, ne samo islamističkih, određujuća odlika njihovog bića je ljubav prema usmrćivanju svih koji im se suprotstavljaju. Sloboda je u njihovom načinu življenja vezana za pogrom nad uvek neophodnim neprijateljima.

Suštinu savremenog krajnje nepravednog i nasilničkog kapitalizma M. Fridman izražava sledećim rečima: “Danas smo sve češće pred izborom između slobode koja ostavlja veliki deo čovečanstva u jadu, i jednakosti koja ljude čini robovima”.<sup>62</sup> Isti autor citira rečenicu Inkvizitora iz romana „Braća Karamazovi“ Fjodora Dostojevskog. U njoj stoji da crkva “osam vekova nije radila za Hrista nego za Satanu”.<sup>63</sup> Ta se ocena ne bi smela apriori odbaciti, ali ni hipergeneralizovati. Ima dosta hrišćanskih crkava. Nisu im iste ni prošlost, niti sadašnjost. Da su nezanemarljivi

<sup>62</sup> M. Fridman, Problematični pobunjenik, Službeni glasnik, Beogra, 2012, str 183.

<sup>63</sup> Isto, str.185.

delovi njihovog sveštenstva, ne samo „običnog“ nego i visokog, odstupali i da još odstupaju od jevanđeoske etike, posebno u praktičkom držanju prema ogromnim socijalnim nejednakostima i prema učesnicima u ratovima, pre svega građanskim na vlastitom tlu - činjenički je potkrepljeno. Stoga se crkva kao institucija i ta etika ne bi smele poistovećivati. Ta etika ima univerzalni značaj i kada se odbaci postojanje Boga. Svaki čovek koji drži do tih normi, bio vernik, ateista ili agnostik, morao bi je uvažavati. Jer one nadilaze te podele, pa su za čestitog čoveka od bitnog značaja. Revolucionarni pokreti dvadesetog veka nisu otkrili, niti su usled vlastitih ograničenja mogli otkriti, bitnu činjenicu da je hrišćanska religija na strani sirotinje, socijalne pravde i ljudskog dostojanstva.

Može se to videti i iz sledeće protesne poruke za koju je prorok Jeremija smatrao da je upućuje Bogu. „Zbog čega način zlih uspeva? Zašto su srećni oni koji postupaju tako podmuklo“?<sup>64</sup> Vredi navesti još neke misli iz Starog zaveta koje razotkrivaju nečovečnost i nečasno bogaćenje. Primera radi navedimo ove. „Onaj koji hita da se obogati neće biti nevin“. Ili: „Blagostanje bezumnika će ih uništiti“.<sup>65</sup> Još je značajnija sledeća koja odiše kritičnošću i prema samom Bogu, a glasi: „Zašto se Bog sakrio, umesto da kazni zlo i nagradi dobro“?<sup>66</sup> Možemo navesti i reči proroka Isajije: „Jer koji vode taj narod, oni ga zavode, a koje vode oni su propali“.<sup>67</sup>

Izgleda da je ono što danas nazivamo „tranzicijom“ u suštini postojalo i pre nekoliko hiljada godina, samo se nije tako imenovalo. Možda je i neuništivo, ako ne za svagda, onda zadugo. „Bestidna nepravda“ o kojoj govori Hegel obeležava društva zasnovana na pohlepi, ogromnim socijalnim nejednakostima, tlačenju i obespravljenosti. Takva nepravda ulazi u jezgo današnjeg neoliberalnog i ujedno neokolonijalnog, kao i izrazito nasilničkog kapitalizma. Usavršeno tehnološko nasilje donosi masovnu smrt, patnju i nesreću. Ključna Isusova ideja, kada je reč o ljudskom svetu je ideja opštečovečanske ljubavi, kao ono apsolutno, što naglašava Đ. Šušnjić.<sup>68</sup> Da li se svet primakao ostvarivanju te ideje? Po

---

<sup>64</sup> Prema : Vil Djurant, Istočne civilizacije, Narodna knjiga, Alfa, Beograd, 1995, str. 329.

<sup>65</sup> Isto, str. 347.

<sup>66</sup> Isto, str. 348.

<sup>67</sup> Knjiga proroka Isajije, gl. 9, stav 16, Sveto pismo, Stari zavet, Britansko i inostrano biblijsko društvo, Beograd, 1993, str. 526.

<sup>68</sup> Videti: Đ. Šušnjić, Sokrat, život za istinu, Čigoja štampa, Beograd, 2003, str



onome šta u njemu preovladava, ne bi se moglo reći. Osnovana je bojazan da je „...čovjek sebi postao pretnja veća od spoljnih opasnosti“.<sup>69</sup>

I u budizmu kategorija ljubavi je među prvorazrednima. Kad je reč o odnosu ljubavi i mržnje između Budinog i Hristovog učenja postoji bezmalo istovetnost razumevanja tog odnosa. Oba su suprotstavljena dominantnom toku istorije, kao i matici zbivanja u sadašnjosti. Buda govori: „Nikada u svetu mržnja nije zaustavila mržnju; mržnju zaustavlja ljubav“.<sup>70</sup> Poznat je Hristov nalog da treba ljubiti i neprijatelja svog. Buda je živeo gotovo pola milenijuma pre Hrista. Kako objasniti takvu srodnost tih njihovih moralnih normi? Tako što pođemo od toga da, na Kantovom tragu, u umu postoji ono moralno a priori, za koga vremenski razmak ne znači ništa. U oba stava se govori o nadmoći dobra nad zlom na terenu čistog morala. Jer je ljubav neodvojiva od dobra, a mržnja od zla. Ali u stvarnom svetu taj odnos je bitno drugačiji. Mora se imati na umu i jedno i drugo. Idealitet onoga „treba da“ neophodan je čoveku kao usmerenje i nada. Ali mu je isto tako neophodna istina stvarnosti da ne bi potonuo u mitologizovanom idealitetu.

Ono što je najbolje u zapadnom duhu jeste nastojanje da se svet zasnuje na čvrstoj vezi između istine, dobra, slobode i lepote. Kada pogledamo rezultate tog nastojanja pokazuje se da su oni veoma skromni i veoma podložni degeneraciji. Post-moderna civilizacija kapitala i nasilja to svakodnevno dokazuje. Stoga treba oslušnuti i pouku iz kineskog budizma: „Ne tragaj za istinitim, već prestani da gajiš uverenja“.<sup>71</sup> Pogotovo kada se uverenja pretvaraju u dogmu i nose zlu strast u sebi.

Za veliki deo čovečanstva ironično zvuči natpis na zidu Muzeja holokausta u Vašingtonu: „Nikada više“. Sudbinu Jevreja iz Drugog svetskog rata, istina, u manjem obimu, danas doživljavaju mnogi drugi narodi. Bivaju proganjani i masakrirani. Vreme u kom živimo poprma svojstva *novog varvarstva*, kao globalnog fenomena. To je ono najopasnije. Nije dovoljno prepoznato ni u filozofiji, ni u društvenoj teoriji, a pogotovo u političkoj praksi koja pretenduje da bude oslobodilačka. Uočio je to svojevremeno K. Kosik kada je napisao da „...onaj ko zna istinu i vidi stvarnost takvom kakva jeste, ne može da bude srećan; onaj ko je srećan u modernom svetu ne poznaje istinu i vidi stvarnost kroz prizmu konvencija

---

<sup>69</sup> B. Jovanović, Antropologija zla, HERAedu, Beograd, 2016, str. 68.

<sup>70</sup> Prema: V. Djurant, op. cit, str.433.

<sup>71</sup> Prema: D. Pajin, Druga znanja,DOB, Beograd,1975, str,67.

i laži“.<sup>72</sup> Zbiva se „bankrot očiglednosti“, kako kaže taj suptilni i poštenu mislilac. U vremenu sumraka moralne norme su ugrožene sistemom i načinom života, a verske zajednice, uključujući crkve, u svojoj praksi, znatnim delom posrću, čak postaju činioci reprodukcije takve stvarnosti. Ozbiljnoj sumnji podleže Hamondov stav da „postoji obilje svetog, samo ga mi ne prepoznajemo jer nije zavijeno u versku odoru“.<sup>73</sup> Da ono postoji ne bi moglo biti toliko zla u svetu u kome je ubijanje jednih od drugih ljudi odavno normalnost, a danas se ništa manje nego ranije zaogrće u versko ruho, ali se sve više vidi i kao ogoljeno.

Veoma je važno kako se tumače religiozne moralne norme i ko daje pečat tom tumačenju. U „svetim knjigama“ ima i različito, čak i suprotno formulisanih tih normi. To važi i za hrišćansko Sveto pismo. Između Starog i Novog zaveta postoje kontinuitet, ali i razlike u tom formulisanju. Jevanđelja su osnov za razumevanje i praktičku primenu tih normi. Veoma je važno kako se tumače religiozne norme, ko im i radi čega propisuje obavezno razumevanje, te koja se tumačenja masovno prihvataju kao prava.

O tome sam u nedavno objavljenoj studiji izneo sledeće stavove.

„Ako pojedinci, ali i grupe, čak i većina pripadnika neke religije prvenstveno polaze od onih njenih sadržaja koji se pravdaju u heterogenim „svetim knjigama“, a usmereni su ka generalizovanoj mržnji najvišeg stepena prema pripadnicima neke druge religije i dopuštanju genocida nad njima, onda će se dogoditi da tako shvaćena i praktikovana religija stvara *gore ljude* nego što bi bili bez nje“.<sup>74</sup> Dakle, ne može se prihvatiti gledište da religije kao takve, izvan određenog socijalnog, kulturnog, posebno duhovnog kontesta. kao i svoje istorijske putanje – oplemenjuju čoveka.

Hegelova ideja o istosti religije i države<sup>75</sup> ako se politički instrumentalizuje, a ona nosi jaku mogućnost te instrumentalizacije,

<sup>72</sup> K. Kosik, *Dijalektika društvene krize*, NIP „Mladost“, Beograd, 1983, 80

<sup>73</sup> Prema: M. Blagojević, *Vitalnost religije u (de)sekularizovanom društvu*, Institut društvenih nauka, Beograd, 2015, str. 11.

<sup>74</sup> Z. Vidojević, *Smisao egzistencije, nemoć humanizma i religija*, Međunarodna filozofska škola Felix Romuliana, zbornik izlaganja 2016, Zaječar, 2017, str. 85.

<sup>75</sup> Podrobnije u: S. Divjak, *Institucionalne garancije tolerancije*, Međunarodna filozofska škola Felix Romuliana, zbornik izlaganja 2007-2015, Centar za turizam i kulturu Zaječara, Zaječar, 2015, str. 137.

dovodi do opasnih posledica. Religija tada gubi svoju etičku dimenziju, utapa se u sistem vlasti, a država podupire obožavanje svog vladara. To je karakteristično za autoritarne sisteme koji nisu ukidali religiju. U onima koji su je ukidali, posebno u staljinističko-totalitarnim, javljala se svojevrsna *ateistička religija* u kojoj je partijsko-državni vođa doživljavao kao ovozemaljski bog. Ateizam, povezan s monopolom vlasti jedne partije, takođe je religija s bogom, ali takvim bogom. Obožavanje vrhovnog čoveka vlasti ne zaustavlja se na nacizmu, fašizmu i staljinizmu. Zavirimo ispod sistemskih ogrtača lažnog liberalizma u mnogim kolonijalizovanim zemljama koje važe za demokratske, pa ćemo u dosta slučajeva otkriti skrivena obeležja obožavanja prvog čoveka vlasti. Ovozemaljski bog-spasitelj, nema jedno ruho.

Pseudo-religioznost ima i oblik *religije razvoja*, u kojoj se ne problematizuju sadržaj, smer i učinci onoga što važi za razvoj. Zaboravlja se da razvoj može da ide unatrag. I ne samo da može, nego se to i zbiva. „Religija se ne razvija u blagostanju“, pisao je Vil Djurant. To jeste najvećim delom tačno. Ali, ne zaboravimo da postoji i *religija materijalnog blagostanja*, dominantna u zemljama u kojima je sticanje predmetnih dobara i novca, te ostvarivanja hedonizma, glavni motiv življenja.

Ako se shvatanje razvoja veže za tradicionalnu kategoriju negacije negacije<sup>76</sup> koja u hiperoptimističkim teorijama revolucije takođe ima odlike ateističke religioznosti, moralo bi se zapaziti da ona kao stvarna politička praksa veoma često doživljava i „bolest na smrt“, da, zapravo, ništa suštinski ne negira. Staro prividno nestaje, ali se vremenom vraća. To se uveliko zbilo s real-socijalizmom. On nije trajno negirao kapitalizam nego ga samo privremeno potisnuo sa istorijske scene. To se sa zakašnjenjem otkrilo. Da li je tako moralo biti – drugo je pitanje.

Kada je reč o odnosu revolucija i hrišćanstva treba naglasiti važnost Blohovog razumevanja tog odnosa. On piše da „pravi marksizam uzima ...ozbiljno pravo hrišćanstvo, šta više, ako se stvarno još hrišćanski promišlja emancipacija izmučenih i opterećenih, ako dubina carstva slobode marksistički stvarno ostaje i postaje supstantišući sadržaj revolucionarne svesti, tada alijansa između revolucije i hrišćanstva u

---

<sup>76</sup> Vidi: D. Prole, Fenomenološka polemika sa klasičnim, ambivalentnost fenomenologije, spoj starog i novog, Međunarodna filozofska škola Felix Romuliana, zbornik izlaganja 2007 – 2015, str. 527.

seljačkim ratovima ne beše bila poslednja – tada uspešna.“<sup>77</sup> U knjizi „Prirodno pravo i ljudsko dostojanstvo“ on naglašava da „... socijalizam više ne bi trebao o onome religioznom govoriti kao izljevu mračnjaštva“.<sup>78</sup> Pritom žestoko kritikuje crkvu kao instituciju. Piše da je „razjarena zbog prozirnih haljina, ali ne zbog slamova s polugolom izglednjelom djecom, i prije svega ne zbog odnosa koji drže u bijedi tri četvrtine ljudi“, te da ona „... sprečava ozbiljnost oslobođenja njegovim pomicanjem na dan sv. Nikada, u onostranost“.<sup>79</sup>

Marks jeste grešio kada je religiju kao takvu kvalifikovao kao „opijum naroda“, mada nametnuta religioznost ima i takvu funkciju, pogotovo ako se spaja sa interesima vladajućih klasa. Ali religija ima i svoje bitno drukčije komponente. On i o tome piše kada kaže da je „religijska bijeda jednim dijelom *izraz* stvarne bijede, a jednim dijelom *protest* protiv stvarne bijede.“<sup>80</sup> Veoma je važan uvid da je religija i protest protiv stvarne bede. To je onaj momenat, kako uočava Zdravko Kučinar, „preko koga religija može stupiti u odnos sa stvarnim revolucionarnim protestima i pokretima. Mnogi događaji u istoriji, pa i primer socijalnih programa katoličke crkve na tlu Latinske Amerike danas, govore upravo tome u prilog“. Tim protestom religija se „pojavljuje kao oblik nade koja je u temelju čovekovog bića“. A Gramši, kako ističe Kučinar, smatra da je religija „najveća utopija“ koja „u mitološkoj formi iznosi ideju o bratstvu i jednakosti ljudi“<sup>81</sup>. Nema progresivne revolucije ako nije usmerena na ukidanje „doline suza“, o kojoj Marks takođe govori u pomenutim stavovima. Navedimo ovde i stav S. Žunjića da nema izričite potvrde Marksovog ateizma u njegovim spisima.<sup>82</sup> U Marksovim spisima stoji i njegov stav da su besmislene nasilne mere protiv religije<sup>83</sup>.

<sup>77</sup> Prema: Lj.Tadić, Zagonetka smrti, smrt kao tema religije i filozofije, „Flip Višnjić“, Beograd, 2003, str. 37.

<sup>78</sup> E. Bloch, Prirodno pravo i ljudsko dostojanstvo, Izdavački centar „Komunist“, Beograd, 1977, str.261.

<sup>79</sup> Isto, str. 260.

<sup>80</sup> Podrobnije o ovim Marksovim stavovima u: Z. Kučinar. Marksovi filozofski sledbenici, Plato books, Beograd, 2012, str. 219, 220.

<sup>81</sup> Isto, str. 220.

<sup>82</sup> S. Žunjić, Modernost i filozofija, Plato books, Beograd, 2009, str. 426.

<sup>83</sup> I. Cvitković. „Religija u zrcalu teorija“, Centar za izučavanje religija, Sarajevo, 2016., str 77

U sadašnjoj epohi globalnog, izrazito nečovečnog neoliberalnog kapitalizma, pogotovo u njegovoj periferno-kolonijalnoj varijanti u kojoj živimo, „dolina suza“ i patnje sve se više širi, a beda postaje masovna i sistemski uslovljena. Njihovo ukidanje moralo bi biti najvažniji cilj teorijskog i praktičkog delanja ne samo pripadnika hrišćanstva nego i svake prema slobodi, pravdi i ljudskom dostojanstvu usmerene religije.

Nastavlja se kriza dubinskih religioznih uverenja neodvojivih od življenja prema hrišćanskoj etici. Površinska i „običajna“ religioznost sastojak je narasle plitke kulture, vrednosne dezorijentacije, potrošačke groznice kao svetovne religije. Religiozno-nacionalne omraze ponovo jačaju i sve se više rasprostiru. Revanš Boga ustupa svoje mesto revanšu bede. Ona može dovesti do masovnih pobuna ne samo protiv političkog nego i religioznog poretka. Utoliko pre što se reprodukuje u proširenim razmerama stanje koje nosi obeležja sve jačeg socijalnog nezadovoljstva i sve šire i dublje bede, a verske zajednice, hrišćanske i ostale, uglavnom, ne pružaju odgovarajući otpor tom stanju. Sekularizacija se povlači pred sve jačim verskim fundamentalizmom. Ali se uporedo s tim javlja razočaranost i u zemlju i u nebo.

Pravoslavnoj crkvi *nedostaje savremena, mnogo snažnija, praktička teologija oslobođenja*. Nije dovoljna samo usmerenost ka onostranom, nebeskom. Sem toga, crkva ne bi smela da svoje unutrašnje sukobe rešava poput partija, niti da deo njenih uglednika živi kao svetovni političko-ekonomski gospodari. Posebno u okolnostima teške bede velikog dela društva i ugroženosti opstanka države.

Veoma je važna uloga crkava i drugih verskih zajednica u sprečavanju jedne od najvećih opasnosti u današnjem dobu – *verskih ratova*, koji su uvek i nešto drugo, ratovi za političku dominaciju, za ostvarivanje ekonomskih interesa, vrednosnu hegemoniju. Najopasnija je u njima želja za istrebljenjem pripadnika neke druge religije, ili grane iste religije, ili, pak, njihovim pretvaranjem u masu večitih slugu. Iperijalizam ove ili one vrste najčešće se krije iza tih ratova.

U visokokonfliktnim, verski i nacionalno heterogenim društvima, šovinizmi koji proizlaze iz oba ta izvora, međusobno se proizvode i čine *mrežu mržnje*. Ne može se objektivno suditi o jednom, a da se izostave drugi koji tu mrežu sačinjavaju. Svaki od njih živi od nepodnošenja drugog, ili drugih, kao i žudnje da se unište oni koji imaju status „večitih“ neprijatelja. Ako se izostavi ta umreženost verskih i nacionalnih šovinizama, ali i njihova *sistemska funkcija da skrivaju bedu socijalnog i*

*moralnog stanja*, a krivicu za to stanje pripišu pripadnicima neke drukčije vere, ili grane iste vere, kao i nacije, onda nije moguće objasniti njihovu trajnost i njihove posledice.

Od svih oblika međuljudske mržnje najjača je upravo mržnja koja prizlazi iz masovnog i užarenog nacionalnog i religioznog šovinizma. Predaleko je to od Frojdovog „narcizma malih razlika“. Istorija i sadašnjost tla na kom živimo takođe to dokazuju. Ubija se u ime mitologizovane nacije i patologizovane vere, ili konfesije, i time poništava princip opštečovečanske ljubavi kao jedan od stubova hrišćanske, i ne samo te religije. Neće biti slučajno što se ta patologizacija širi u ovom vremenu globalizovanog neoliberalnog kapitalizma. Profit kao svrha nad svrhama, spojen s nasiljem, na jednoj, i izvorna hrišćanska etika, čiji je bitan sastojak nacionalna i religiozna tolerancija, na drugoj strani, su suprotnosti.

Teza o povratku „srednjevekovlja“ u „post-moderno“ doba stoji, ali u sasvim ograničenom smislu. Naime, očigledno je da međuverški i unutarverski ratovi postaju uveliko određujući za masovne sudbine ljudi, ulaze u samu srž ništenja čovekove egzistencije, odnosno, rezultuju strahotnim posledicama. Slično se zbivalo i u srednjem veku u Evropi, prvenstveno zapadnoj. Ali dalje od toga ta teza ne može ići.

Nikada verski ratovi nisu bili odvojeni od interesa vladajućih klasa, dominantnih političkih i duhovnih elita, uključujući i one teološke, kao i vrednosnih orijentacija. Danas se to očituje na najjači način. Globalni imperijalizam vodećih zapadnih zemalja, pre svega Sjedinjenih Država, težnja tih zemalja, pogotovo Amerike, da zavladaju celokupnim svetom, ili njegovim najvećim delom, da osvoje područja bogata naftom i strateški važnim sirovinama, čini pretežni deo uzroka sadašnjih ratova koji se kvalifikuju kao verski, a samo su delimično izazvani verskim razlikama i animozitetima. Migracije stotina hiljada ljudi pogođenih tim ratovima, bekstvo od nasilne smrti u Evropu - dokazi su njihove prirode. Te migracije su prvenstveno oblik borbe za puko preživljavanje. A kada se radi o unutarverskim ratovima među muslimanima oni imaju najjaču podlogu u različitim, čak i suprotstavljenim shvatanjima religioznih normi i celokupnog nasleđa proroka Muhameda, koja idu do međusobne nepodnošljivosti i prakse istrebljenja pripadnika sunita i šiita. Tu su motivi materijalnog dobitka od drugorazrednog značaja.

Dakle, glavni uzrok tih ratova je *politika imperijalizma* vodećih zapadnih zemalja, prvenstveno Amerike. Ta politika pretvorena u vojni intervencionizam dovodi do radikalnog zla u zemljama koje su „mete“ tog

intervencionizma. Kao osveta takvoj politici javlja se masovan otpor prema njoj, koji takođe proizvodi radikalno zlo. Potpuno se zapostavljaju ona mesta u Kur'anu koja su u znaku priznavanja drugih vera i poštovanja njihovih pripadnika, zapoveda se istrebljenje hrišćana, pripadnika judaizma i određenih drugih zajednica nemuslimana, s težnjom za uspostavljanje svetskog kalifata. Projekat globalne islamske države je usmeren ka institucionalizaciji osvetničkog radikalnog zla, ali i religioznog imperijalizma, kao kontra-politike vekovnom imperijalizmu u ime hrišćanstva.

Sadašnji svet je daleko od iščezavanja vojnih i drugih vrsta najtežih sukoba između imperijalizma koji se poziva na hrišćanstvo i onog koji polazi od toga da ima potpuno opravdanje u islamu. Oni će obeležavati i veliki deo bliske budućnosti. Trvenja između zapadnog, katoličko-protestantskog i istočno-pravoslavnog hrišćanstva sada su daleko ispod nivoa sukoba između degenerativno-hrišćanskog i islamističkog imperijalizma. To ne znači da ne može doći do oštih sukoba i između katoličko-protestantskog i istočno-pravoslavnog hrišćanstva, ako do zabrinjavajućih razmera ojačaju sadašnji sudari geostrateških interesa između Zapada i Rusije. To bi se na drastičan način ponovo ispoljilo i na području bivše „velike“ Jugoslavije.

Čak i da Islamska država bude uništena vojnim sredstvima ostaju zadugo koreni međuverških ratova, te stoga i nastavak imperijalne politike najmoćnijih zapadnih zemalja, koja sadrži različite vidove globalnog nasilja. Ali ostaju i jačaju izvori islamističkog terorizma rukovođenog najdubljim uverenjem da je ubijanje „nevernika“ najčasniji religiozni i moralni čin. *Vreme straha širom Evrope, Sjedinjenih Država i drugih delova globusa nastanjenih hrišćanima dugo će potrajati.*

Svet sa „dušom“, za koji su se zalagali najbolji umovi u istoriji, i dalje ostaje utopija, istina, neophodna u vremenu velikog nedostatka „duše“ koja podrazumeva globalnu empatiju, ljudsko dostojanstvo, socijalnu pravdu i miroljublje. Uvek dolazi do poraza onoga što je u religioznim etikama usmereno ka opšteljudskim vrednostima kada u religioznoj praksi zavlada mržnja koja ide i do genocida prema pripadnicima neke druge vere ili njene grane, kada se sledi kultura zastrašivanja i usmrćivanja. Ta se kultura širi i gotovo savakodneвно raste. Davno iskazana Lamneova misao „ili živeti u veri ili izdahnuti u praznini“ je za istinskog vernika kategorički imperativ prvog reda. Opravdana je bojazan da ulazimo u *doba novog totalitarizma* s božanstvima u vidu sile, novca i beskonačne autoritarnosti, doba u kome bi opstanak mogao da se iskaže rečima „Pokoravaj se moćnicima, svetovnim i verskim, ili te neće biti.“

Kada je reč o Lamneu treba napomenuti da je kasnije bio začetnik *hrišćanskog socijalizma* koji je danas, skupa sa začecima drugih progresivnih istorijskih alternativa, kontrateža pomenutoj bojazni, ali malo uticajna. Javljaju se odavno i demagoški levičari, bez stvarnog zalaganja za takve alternative, bez znanja i vlastite čestitosti, koji poput nakadašnjih zastupnika „feudalnog socijalizma“, o kojima su pisali Marks i Engels, „mašu prosjačkom torbom kao barjakom“.

Nema progresivne revolucije ako nije usmerena na *čovekovu slobodu od straha* da će doživeti nasilnu smrt od države u kojoj živi ili patoloških pojedinaca. Nema ni religiozne etike bez takvog usmerenja. Ta vrednost je, kako kaže Žarko Trebješanin, „... visok ideal i značajno društveno dostignuće, prosvetljenog, čovečnog i slobodnog društva“.<sup>84</sup> Daleko smo od toga. Možda i sve dalje. Spoj degenerativnih tokova u političkoj i religioznoj praksi jedan je od najznačajnijih uzroka takvog stanja. Ubijanje i mučenje u ime Boga, s čvrstim uverenjem da je to sveti čin, zapravo je ubijanje onog što je u ideji Boga usmereno ka univerzalnim ljudskim vrednostima najvišeg ranga i što bi morao poštovati svaki čovek, nezavisno od toga da li je religiozan, areligiozan, antireligiozan, ili mešovaina nečeg od svega toga.

### „Skok“ u veru i „skok“ iz vere

„Skok“ u veru veoma često je izazvan teškom bedom i nadom da će Bog kao oličenje pravednosti podariti bolji život svima „poniženim i uvređenim“. Ali ako se nakon dužeg vremena i dalje živi u bedi, može se dogoditi skok iz vere u prihvatanje bede kao sudbine, ali i masovan bunt protiv bede, a time i veliko smanjenje religioznosti. Pogotovo ako verske zajednice ostanu u osnovi pasivne, kada se radi o praktičkom zalaganju za ukidanje, ili bar vidno smanjivanje svekolike bede, kao i socijalne besperspektivnosti uopšte. U tome sekularizacija nema nikakvog udela već je to posledica teške razočaranosti i u svetovne i u verske autoritete. Posebno to važi za sirotinju u kolonijalizovanim post-realsocijalističkim zemljama u kojima su „običnom narodu“ obećavana zlatna brda i doline kada se ukine „komunizam“, mada njega nikada nije bilo kao sistema. Postojao je *politokratatski socijalizam*, kao specifični oblik klasnog

---

<sup>84</sup> Ž. Trebješanin, „Strah i sloboda“, Kultura, umetnost, nauka, Politika, 11 februar 2017, str. 1.



društva. Ali taj oblik je ipak, društvenoj većini omogućavao znatno bolje materijalne uslove života nego što ih sada ima u glavnini zemalja takozvane „tranzicije“. Verodostojna je pretpostavka da će, ako dođe do još većeg osiromašenja većine društva i jačanja saveza verskih i državnih vrhova, u nešto dužem vremenskom razdoblju, doći i do opadanja *dubinske religioznosti* ne samo u većem delu skupine siromašnih i bednih, nego i obrazovanih srednjih slojeva čiji su pripadnici bez mogućnosti zaposlenja i stručnog samodokazivanja. Generalno gledano, opstajće površna religioznost praćena „skokom“ u „pražnjenje svetog“.<sup>85</sup> Socijalni očaj svakako će na različite načine progovarati kroz religiju. Ali je verovatno da ona u takvim okolnostima, bez adekvatnih unutrašnjih preobražaja, neće moći da ima jake moralne funkcije kakve su neophodne za oporavak opšteg stanja društva i vrednosnu revoluciju u ličnosti ljudi, već će preovlađivati njene funkcije utehe i nedovoljno uverljive nade. Klasne i druge nejednakosti će mnogo više progovarati u strukturi religioznih, kao i očekivanjima od religioznosti.

Religija, dakle, ne mora biti najraširenija među sirotinjom. Oni koji su stalno gladni, bez ičega, željni osnovnih uslova preživljavanja, mogu u velikoj meri postati areligiozni i antireligiozni. Socijalni položaj ih tera da rezonuju u stilu: „šta će mi vera, ako mi Bog ne pomaže, iako sam mu se neprekidno molio“. Upravo to se može dogoditi u društvima surove „tranzicije“. Možda se već i događa. Sve se to prelama i u odnosu prema vlastitoj državi.

Religizacija politike u kojoj centralnu ulogu ima figura vođe-spasitelja, ide skupa sa *pseudo-patriotizmom*. Isplivavaju najgore strane prošlosti, njihni reprezentanti i simboli, da bi se, navodno, osiguralo nacionalno jedinstvo. Iza toga stoje beskrupulozne ambicije da se dođe na značajna mesta vlasti i zadobiju privilegije koje ona sobom donosi, a još više da vladajuće garniture maksimalno pomaknu ustranu krajnje teško ekonomsko-socijalno stanje sve većeg dela društva. Organizuju se proslave koje prikrivaju te ciljeve, mediji u tome učestvuju, kao i deo sveštenstva čiji pripadnici smatraju da se tako učvršćuju pozicije crkve i jača hrišćanstvo.

Svakom narodu potreban je istinski patriotizam. On nikada ne inklinira ka šovinizmu, nacionalnom i verskom, i ujedno je kritičan prema prošlosti i sadašnjosti vlastitog naroda. Patriotizam bez te

---

<sup>85</sup> S. Žunjić. Op. cit. str. 144

kritičnosti, koja se odnosi i na domaću vlast, sopstvenu državu i sve elite, postaje demagogija i organizovana javna laž.

O nepostojanju patriotizma u redovima "više klase" pisao je svojevremeno i Vuk Stefanović Karadžić. To se vidi iz sledećeg njegovog stava. „...Ona plemenita i čista ili prava ljubav k narodu, po kojoj čovjek voli narod i njegovu korist i slavu (više) nego sebe i svoj život...ne rađa se s čovjekom nego se dobiva kroz nauku i odgojenje, ali u naše je više klase to sve naopako“.<sup>86</sup> Te Vukove reči su sasvim odgovarajuće za sliku moralnog profila izrazite većine pripadnika vladajuće klase i njenih elita u nas i drugde. Njihov patriotizam je samo unosna, profitabilna formula. Njihova religioznost nema nikakvog stvarnog dodira sa etikom hrišćanstva, kao i s onim delovima drugih religioznih opredeljenja koji sadrže univerzalne moralne norme. Naravno, to ne znači da su siromašni kao takvi predisponirani za život prema tim normama i skok u onakvu veru koja ih sadrži u neophodnoj meri.

Sve je to praćeno i angažovanjem dela verskih starešina koje se ne razlikuje od karijerističkog i plitkog aktivizma loših političara. Desekularizacija poprima primitivne sadržaje i forme. Bliskost „trona i oltara“, crkvene i svetovne vlasti u hrišćastvu, ali i velikog dela verskih i državnih vrhova u islamu, kao dominantnim religijama na Balkanu, poprima snažne odlike *interesnog i ideološkog saveza*. U stanju koje je teže od krize to protokom vremena sve više dovodi do odbojnosti ugroženih delova društva i prema državi i prema verskim starešinama koji su nosioci takve politike, kada se ogoli taj savez, a socijalni položaj onih koji sačinjavaju savremeni proletarijat i masu nezaposlenih još više pogorša.

Sada se zbiva onaj već poznati obrt „od jučerašnjeg rata kao nastavka politike drugim sredstvima i metodama do današnje politike kao nastavka rata drugim sredstvima“.<sup>87</sup> Međunacionalna mržnja, ali i ona međuverska i unutarverska između različitih grana iste religije, veoma su jake i raširene, s tendencijom da još više budu rasprostranjene i osnažene iznutra i spolja na području bivše Jugoslavije, druge po istorijskom redosledu. Nikada narodi i nacionalne manjine, kao i pripadnici različitih međusobno sukobljenih religija i njihovih grana, nisu u novije vreme i to

---

<sup>86</sup> V. S. Karadžić, Kovčević za istoriju, jezik i običaje Srba sva tri zakona, dodatak listu „Politika“, 14-15 februar 2017, str. 8.

<sup>87</sup> S: Vrcan, Nacija, nacionalizam, moderna država, Golden marketing, Tehnička knjiga, Zagreb, 2006, str, 155.

nakon formalno uspostavljenog mira, bili na tom tlu toliko suprotstavljeni međusobnom mržnjom, čak i raspoloživošću za nove ratove, kao sada. To je činjenica od kapitalnog, životnog značaja. U njoj se izražavaju i globalni sukobi, koji svedoče da je postmoderno doba daleko od svetskog mira i uspona humanizma.

U tom dobu oblikuju se dva glavna tipa čoveka. Prvi je *tip apsolutizovanog faustovskog čoveka*, s one strane morala. To je tip osvajačkog čoveka-gospodara, koji instrumentalizuje ideju Boga, ako do nje uopšte drži, ili sebe vidi kao ovozemaljskog gnevnog i svemoćnog boga koji je pozvan da svim sredstvima uvodi red na Zemlji i određuje šta je dobro, a šta loše, te surovo kažnjava one koji mu se ne pokoravaju. Treba istaći da danas faustovski tip čoveka-gospodara nema samo zapadni lik. Osvajačko znanje i na njemu zasnovana tehnika kao proizvodi postmodernog Fausta, čine da on niče, ili biva usvojen, na gotovo svim ostalim stranama sveta.

Drugi tip čoveka je *post-moderni rob* čiji se socijalni položaj ne svodi na potlačenost i siromaštvo, iako mu oni daju pečat. On spada u one koje Dostojevski naziva „suvišnim ljudima“. Moli Boga da ne ostane bez posla, da porodici obezbedi neophodna sredstva za život, da mu deca bolje žive. Dakle, klasne nejednakosti sve više progovaraju u njegovim molbama Bogu. Religioznost sagledavana iz tog ugla je ista samo po svojoj formalnoj dimenziji. Po onoj suštinskoj, iza doživljaja i funkcije religije nalaze se *dva sveta*, posebno u kolonijalnim zemljama. Naravno, postoje neki opšteljudski problemi kojima se bavi svaka religija, nezavisno od društvenog statusa. Ali taj status se iskazuje i u doživljaju Boga kod pretežnog dela vernika u većoj ili manjoj meri. „Skok“ u veru i „skok“ iz vere u religioznu pasivnost, kao i sumnju u neke bitne sadržaje religije, ima, nesumnjivo, i klasno-strukturnu pozadinu. U najtežim slučajevima socijalnog očaja, psihološkog sloma, ostanka bez zaposlenja i nemogućnosti izdržavanja porodice, kao i poslovne propasti, dešava se i *skok iz vere u ništa* – oduzimanje vlastitog života, iako i hrišćanstvo, i islam i judaizam, ne dopuštaju samoubistvo.

Teza o božanskom izvoru i ušću čovekovog duhovnog sveta ne može se racionalno dokazati. Jednostavno, mi to ne možemo znati jer ne možemo razumom dokazati. U to se može samo verovati. Ta vera se ne sme sprečavati. Ali, problem ostaje. To, dosledno domišljeno, znači da ne možemo znati ni šta su oni krajnji, najdublji izvori zla u ljudskom rodu, zašto oni opstaju, mogu li se i kako otkloniti. Zašto svemoćni Bog dopušta postojanje i onog užasavajućeg zla? Teza da je Bog dao čoveku

slobodu da bira između dobra i zla, nije uverljiva. Jer se onda Bogu pripisuje nezainteresovanost za postojanje i užasavajućeg zla u ljudskom svetu. Zaboravlja se jedna od ključnih ideja Svetog pisma da je čovek stvoren prema liku Božjem, te da je svet Božja tvorevina. Iz toga proizlazi da Tvorac ne može biti ravnodušan prema tome kakva mu je tvorevina. Ako vernici ne znaju prave odgovore na ta pitanja kako mogu da ostvaruju bolju budućnost?

Preoptimistički projekti budućnosti, revolucionarni i drugi, doživeli su krah. Jedno je izvesno: bez odbacivanja duboko nečovečnih temelja sistema i suštinskih progresivnih promena u antopološko-ontološkoj strukturi ljudskog roda, u sistemu vrednosti, bez ukidanja pohlepe, sebičluka, nasilja i patoloških predispozicija koje postoje u delu, nikako zanemarljivom, tog roda - nije moguće napraviti nijedan korak ka boljem svetu i čoveku. Možda će to poći za rukom nekoj budućoj generaciji, mada je ta prognoza praćena i ozbiljnom sumnjom. To pretpostavlja krupne promene i u delovanju crkava i drugih verskih zajednica. Teologija oslobođenja, ako i nju ne uguši globalni kapital, jedna je od nada da je moguće kretanje u tom smeru. Ali se stalno mora računati s realnom mogućnošću neke svetske kataklizme. U postojećem, krajnje neizvesnom svetu to je sadržano u logici njegovog razvoja, ili, bolje rečeno, sve jačeg uništavajućeg protiv-razvoja. Svakako, postoje i neki antikataklizmatički procesi, ali podložni slabljenju, možda i porazu, posredstvom dejstva brutalnog kapitalizma.

No, ako se kretanju ka nekoj globalnoj katastrofi pristupi iz novog ugla iz koga se ona drugačije vidi, onda se može zaključiti da tek neposredna, sasvim jasna velika opasnost od te katastrofe, eventualno, može dovesti do suštinske promene sadržaja i načina života, kao i skale vrednosti, što nijedna revolucija nije uspela da ostvari. U tom slučaju strah za opstanak usled dejstva izopačenog napretka, spojenog sa perfidnim nasiljem, učinio bi ono što te revolucije nisu mogle postići. I iz tog ugla treba sagledavati Bodrijarovu teoriju katastrofe, kao ovozemaljske verzije hrišćanskog shvatanja apokalipse. Ali se mora itekako biti svestan toga da je guranje istorije ka takvom ishodu, za šta se zalaže taj autor, izuzetno rizično. Nema nikakvog jemstva da će doći do rađanja prekretno svesti koja bi proizašla iz bliskosti katastrofe globalnih razmera. Takva svest je samo tanka mogućnost. Nastanak globalne katastrofe daleko bi nadišao sve druge „granične situacije“.

Kako to da humanost, sadržana u veoma različitoj meri u svim velikim religijama (svakako, u njima ima, da ponovimo, takođe u različitoj meri, i antihumanističkih sadržaja), da filozofska zalaganja za što čovečniji svet, kao i da sve duhovne tvorevine prožete težnjom za takvim svetom, u najvećem delu ljudske istorije tako često doživljavaju poraz?

Ako se sagleda vertikala antihumanizma kao dominantna u celokupnoj ljudskoj istoriji, ostaju pitanja kakva je stvarna snaga svetovnog i religioznog humanizma, može li ljudski rod kao celina biti bolji nego što jeste, može li se ukinuti radikalno zlo i smanjiti zlo kao takvo, ili su takve težnje samo puka iluzija velikih popravljača sveta i njihovih sledbenika. Kako filozofija, društvene nauke i religije mogu, i da li uopšte mogu, da spreče da biopolitika postane najopasniji oblik degeneracije visoko-specijalizovanog znanja? Šta one mogu protiv nuklearnih bombi, dronova, međuljudskog satiranja? Očigledno, malo, veoma malo. Pa, ipak, da nema otpora svemu tome, makar i veoma ograničene delotvornosti, sve bi još gore bilo. Nije to samo uteha. Ta pitanja i svest o maloj moći, ali i neophodnosti suprotstavljanja radikalnom zlu svom silinom zasipaju ljudsku misao, a pre svega ljudsku egzistenciju.

### Svrha rasprava o religiji<sup>88</sup>

Ovovremena svrha rasprava o religiji u okolnostima u kojima se nalazi zemlja u kojoj živimo je polivalentna. Za ovo što ću iskazati dobio sam podsticaj i u referatu našeg mladog teologa Zlatka Matića. Njegov prilog je na visokom teorijskom nivou. Veoma je povezan s vremenom u kom živimo i ispunjen zalaganjem za novi diskurs, za opredmećenje univerzalnih ljudskih vrednosti nezavisno od toga da li potiču iz religiozne i svetovne etike. Bar sam ga tako razumeo. Upravo je to jedna od glavnih svrha rasprava ove vrste. Bez njihove čvrste povezanosti s obe te etike i sa narastajućom egzistencijalnom dramom u njenom najširem smislu u današnjem vremenu one plivaju po moru loše apstrakcije ili pozitivističkog mišljanja.

Za razotkrivanje suštine tog vremena, kako je već napomenuto, ne odgovara pojam krize. Na delu je civilizacijski, posebno moralni nazadak, kao i socijalna besperspektivnost ogromne većine ljudi u domaćim i globalnim razmerama. Pritom treba naglasiti da je moralna beda, koja je

---

<sup>88</sup> Ovaj deo teksta napisan je odmah nakon završetka naučne konferencije (autor).

jedno od ključnih obeležja i ovog vremena, po svojim posledicama teža od ekonomsko-socijalne.

Naša je zemlja gotovo u svemu kolonijalizovana. Od kolonizacije do okupacije nije velika razdaljina. *Najteža je duhovna okupacija*. Ona sobom nosi gubitak otpora nasilju koje nastupa pod ogrtačem slobode i humanosti. Sem toga, na središnjem Balkanu kome pripada i Srbija, nije ukinut nego samo potisnut fenomen "proklete avlije", neodvojiv od "čistog" zla. Takvom stanju stvari mora se pružati radikalno, ali umni otpor. Može se brzo zaoštriti pitanje opstanka zemlje u kojoj živimo i njoj srodnih zemalja, a u nekim dimenzijama i čovečanstva kao celine, te i živoga sveta uopšte. To su ključna pitanja pred kojim stoji teorijska misao, svetovna, ali i religiozna etika. Stvaranje svesti o potrebi takvog otpora tim procesima prvorazredan je zadatak ovakvih i svih skupova koji se bave čovekom današnjice i bliske sutrašnjice.

Takvo stanje najviše uzrokuju globalni kontekst sile kao moći, što znači gospodari neoliberalizma kao planetarne istorijske determinante, ali i njihove domaće kompradorske elite. Odgovornost snose i kupljena intelektualna pseudo-elita, kao i pasivnost crkve i rascepi u njoj. I ovde naglašavam da bi pravoslavna hrišćanska crkva u nas i drugde morala u svom praktičkom delanju imati mnogo jaču vlastitu teologiju oslobođenja. Milosrđe nije dovoljno za to. U okviru takve teologije moralo bi biti mesta i za *ideju-praksu bratstva i jedinstva* kao sadržaja i načina života među ljudima različitih nacionalnih, religioznih i konfesionalnih, rasnih i drugih pripadnosti, a ne kao oficijelna ideološka formula. Napomenimo da je opredmećenje vrednosti bratstva i jedinstva u Jugoslaviji, drugoj po istorijskom redosledu, nadilazilo tu formulu. To dokazuju veliki broj mešoviti brakova, prijateljstava i kulturnih veza između građana različitih posebnih pripadnosti širom te zemlje. Ta ideja-praksa pripada i svetovnoj i religioznoj etici. Zašto je ona uveliko poništena – pitanje je za posebnu analizu. To ne znači da njenim mnogo jačim uključenjem u hrišćansku etiku crkva treba da postane paralelna država, da preuzima njene funkcije. Neophodan je njen *mного jači glas* protiv ogromnih socijalnih nepravdi i ljudskog poniženja. Na to je obavezuje jevandeoska etika. Hrišćanska, ali i celokupna religiozna etika, kao i ona svetovna, svakako, moraju imati svoju autonomiju. Ali između njih ne bi smela stajati provalija. Pledoaje da se ostvari preplitanje i nadopunjavanje tih etika, uz očuvanje njihove autonomije, takođe bi moralo biti obeležje ovakvih skupova. Pritom je *neophodan ne samo*

*dijalog nego i multilog njihovih učesnika. Plod tog multiloga je zajednički stav o kardinalnim pitanjima predmeta rasprave. Morali bismo biti ljudi-mostovi u tom poslu. Neophodno je i da učesnici na tim raspravama koji su teolozi i sveštena lica uopšte, budu iz svih religija i njihovih grana.*

Mi koji nismo sveštena lica morali bismo sebi postavljati pre svega pitanja: *kako misliti, šta i kako raditi, te čemu se nadati* kada je reč o umnom otporu stanju mnogo težem od krize, velikoj nepravdi i nakaznosti u svetu. Ali bismo morali i odgovarati sebi na pitanja, *ko sam, kakva sam ličnost*. Kada se radi o smislu našeg poziva i profesije morali bismo sebi postavljati i dodatna pitanja: *krećemo li se na području “nemušte” teorije, polažemo li ispit pred samim sobom kada je reč o etici poziva, koliko se rukovodimo univerzalnim ljudskim vrednostima, opiremo li se dovoljno snažno prodoru politike na univerzitetu i kompromitovanju kriterijuma znanja, prodaji duša radi bogaćenja i sticanja moći?*

Naučni skupovi tako usmereni *ispunjavaju ne samo teorijsko-saznajnu nego i moralno-preobražavalačnu funkciju*. I samo kao takvi imaju svoje opravdanje.

Zoran Vidojevic

### ***Religion and the twilight of contemporary world***

**Abstract:** The modern era is approaching its existential twilight. One of the important features of the twilight is the increasing religionization of politics and politicization of religion. These phenomena are not new, nor they represent the general concept of politics and religion around the world, but they are serious indicators of regressive processes, and continuity of the historical impotence of humanism and democracy. Religionization of politics has its climax in transforming the leader-master into the earthly god. The prospects of a free and righteous world, as well as the rise of morality in interpersonal relations are deteriorating. The "wild" sacred and degenerate profane are on the rise. Religiousness, democracy and human rights are surrounded by violence, killing, torture and persecution of a multitude of people, and also by crime. We are entering one of the most critical epochs of the post-modern era. "Risk", "uncertainty", "non-transparency" and "opacity" are too mild, actually inappropriate terms, to describe the situation. The certainty of the situation far exceeding this crisis is emerging. Many countries are fighting for the survival. Neither philosophy, nor science, nor religion, and especially nor politics, in their predominant currents, can match the drama that is constantly growing and taking on the traits of a potential tragedy. Counter-processes are too weak, far away from being hegemonic. The underlying source of such a state is in the "jaws of the system" of global neoliberal and increasingly murderous capitalism. That kind of capitalism and both religious and profane ethics are incompatible.

**Key words:** religionization of politics, politicization of religion, survival drama, neoliberal capitalism, powerlessness of humanism



Немања Ђукић

Факултет политичких наука

Универзитет у Бањој Луци

## РЕЛИГИЈСКА ОСА (ГЕО)ПОЛИТИКЕ

**Апстракт:** У првом дијелу чланка, на најопштијем нивоу анализе Ватиканско-Њемачког и Британско-Америчког геополитичког субјекта Западне цивилизације, указујемо на религијски карактер геополитичке стварности. Потом дедуктивно, у другом дијелу чланка, пажњу усмјеравамо на кључне карактеристике геополитичке концепције евроазијства. Напослијетку, на најконкретнијем нивоу анализе, указујемо на хетерономан и хетерокефалан карактер српске (гео)политичке елите.

**Кључне ријечи:** Геополитика, геополитички субјекти, српске политичке елите

### Геополитички субјекти Западне цивилизације

Сваки озбиљнији покушај мишљења савремене (гео)политике мора поћи од двије основне чињенице. Прво, бит политике није политичке него религијске природе (Schmitt 1985: 36). И друго, униполарна глобализација као пројекат и процес ширења западне концепције самобитности (моћ, профит, индивидуализам, забава) у глобални идентитетски простор има два субјекта: протестантски (САД) и римокатолички (Ватикан). Контраст између ова два субјекта еквивалентан је разлици између Морске и Копнене моћи (Maskinder 1904: 421-437), односно између Трговца и Хероја или Продавача и Ратника (Sombart, 1915). Ови цивилизацијски полови изграђени су на супротним системима вриједности. Морски пол је протестантски, либералан и футуристички револуционаран а копнени пол је римокатолички, конзервативан и традиционалан. Разлика између ова два пола у основи оцртава знатно дубљу метафизичку разлику између Атлантиде и Хипербореје односно између физичког поретка модерне цивилизације и метефизичког поретка традиционалне цивилизације (Евола, 2010:21).

Однос између ова два субјекта западне цивилизацијске структуре обликовао је цјелокупну политичку повијест Запада. У својој првој

фази, од Крсташких ратова (1096-1456) до Реформације (1517), Запад је био јединствен. Од Реформације до Француске буржоаске револуције (1789) и Авињонског ропства (1798), доминирао је римокатолички (копнени) пол. Након тога доминацију преузима протестантски (морски) пол. Матрицу сукоба између римокатоличког (копненог) и протестантског (морског) пола Западне цивилизације можемо пратити и у Првом и у Другом свјетском рату. У Првом свјетском рату сукоб се одвијао између главних играча копнене осовине Ватикан-Њемачко царство-Аустроугарско царство (са Отоманским царством као споредним играчем у функцији жртве) и главних играча морске осовине САД – Британија (са Руским царством као споредним играчем у функцији жртве). У Другом свјетском рату имамо исти сценарио: сукоб главних играча копнене осовине Ватикан-Њемачка (са Јапанским царством као споредним играчем у функцији жртве) и главних играча морске осовине САД-Британија (са СССР-ом као споредним играчем у функцији жртве). Такође ова матрица може бити примјењива у објашњењу наше националне историје везане за Други свјетски рат. Потписивање Тројног Пакта означило је улазак Краљевине СХС у копнену осовину. Војни удар 27 марта је реакција морске осовине (Британије) на потписивање пакта. Краљевина СХС улази у рат на страни морске осовине што доводи до одмазде (НДХ, Јасеновац) копнене осовине (Ватикана). Морска осовина (Британија) током рата управља унутарнационалним сукобом (Четници-Партизани) те након рата инсталира комунистички режим. Педесетак година касније иста та осовина изазива распад СФРЈ у циљу успоравања интеграција ЕУ као свог главног непријатеља.

Отуда, стварање ЕУ треба разумијевати као покушај четврте геополитичке рехабилитације копненог (римокатоличког) субјекта западне цивилизације. Посматрано историјски, прва геополитичка независност римокатоличког (копненог) субјекта западне цивилизације била је остварена у Светом Римском Царству (Први Рајх). Покушај остварења друге геополитичке независности римокатоличког (копненог) субјекта западне цивилизације било је уједињење Њемачке под Бизмарком (Други рајх). Трећи покушај представљала је нацистичка Њемачка под Хитлером (Трећи Рајх) те напослетку четврти покушај остварења геополитичке независности римокатоличког (копненог) субјекта западне цивилизације представља ЕУ са Њемачком на челу.

На овоме мјесту постаје потребно у циљу наше (националне) геополитичке оријентације, указати на афирмативан геополитички став Русије (православне екумене) према стварању Четвртог Рајха. Наиме, говорећи терминологијом евроазијске геополитике, ЕУ представља Велики простор тј. основну оперативну просторну јединицу са којом Руска геополитичка стратегија рачуна. Отуда, питања „стратешких савеза“ нижих територијално-просторних ентитета са Русијом (као нпр. Балканског или других „мјеста развоја“ или још ниже у смислу још конкретнијих просторно-политичких формација као што су Србија или Српска) представљају лажна геополитичка питања 21 вијека (напросто због тога што аутономије овог ранга немају геополитички субјективитет).

Према евроазијској геополитичкој парадигми, савремена Европа у потпуности је субординирана у Цивилизацију мора која се манифестује у стратешкој хегемонији Америке преко НАТО савеза. Ова ситуација спречава Европу да постане независан геополитички субјект (за шта пледира Русија) – она деформише геополитичку природу Европе као континенталног ентитета. Отуда постоји реална потреба да се промјени постојећи европски *status quo* и да се обнови органска стратегија копна на основу стварног европског суверенитета. Умјесто атлантизма, Европа мора да постане стратешка континентална сила. (Dugin, 2015: 5). На другој страни атлантистички свијет на челу са САД настоји да онемогући геополитичко осамостаљивање Европе. На енергетском плану за САД је важно да енергија Европи (чланицама евроатланског свијета), Турској (чланици НАТО-а) и (пожељно) Кини буде допремљена из области које су под контролом Сједињених Америчких Држава или, барем да транспортни системи енергената пролазе кроз земље стратешки лојалне САД. Због тога, са становишта САД, између Русије и Европе, Турске и Кине треба изградити "санитарни кордон" под контролом САД како би се обезбједила способност њеног утицања на снабдјевање енергијом (као и на цијену енергије), и истовремено онемогућило стварање евроазијског енергетског конзорцијума или бар спријечило његово ефикасно функционисање (Дугин, 2012: 979-983). Данас тај "санитарни кордон" на истоку Европе представљају земље "Нове Европе", односно земље које су недавно прешле из сфере утицаја СССР-а у руке САД и НАТО-а. Њихова економија је занемарљива – оне преживљавају захваљујући економским субвенцијама Европске уније и политичкој подршци Сједињених Америчких Држава.

Подршку Американаца они су дужни да отплаћују развојем радикалне русофобије и сталним ометањем директне испоруке руских енергената у Европу. Ово је класична политика Пољске и балтичких земаља. У истом духу наступала је и проамеричка Украјина под Јушченком и Тимошенко. У покушају дестабилизације односа између Москве и Минска примјењивана је иста стратегија (Дугин, *Исто*). На Југу, САД су заинтересоване да разбију директне везе између Русије и Турске у области енергетике. У ту сврху, НАТО је у Турској размјестио систем ракетне одбране, знајући да ће то изазвати тензије у руско-турским односима. Поврх тога, САД снажно подржавају алтернативне гасоводе (пројекат гасовода Набуко, Баку-Тбилиси-Чејхан нафтовод, итд) који заобилазе Русију. Дестабилизација етничке и конфесионалне ситуације на Сјеверном Кавказу у директној вези је са овим пројектом. "Санитарни кордон" се појављује у овом случају на Јужном Кавказу и то у земљи која је најизразитије проамерички орјентисана у региону -сакашвилијевској Грузији (Дугин, *Исто*). На Истоку, "санитарни кордон" служи за дестабилизацију проблематичних подручја на сјеверу и сјеверозападу Кине - Синђијанга (аутономног ујгурског региона) и Тибета. Поред тога, преко својих агената у Москви, американци снажно популаризују идеју да је "Кина пријетња за Русију" и предлажу антикинески америчко-руски стратешки савез. Циљ је исти: да се поремете директне испоруке руских енергената у Кину. Даље на Истоку, друга нестабилна земља је Јапан, готово у потпуности лишена минерала. Да би спријечили приближавање Москве и Токија у укупном енергетском партнерству, Вашингтон активно подржава јапанске претентзије на Курилска острва, чиме блокира могућност настанка руско-јапанског партнерства у функцији експлоатације Сибира (мировни споразум између Русије и Јапана још увијек није закључен – на задовољство САД). Такође је важно за Сједињене Америчке Државе да спријече приближавање Русије и Ирана користећи притисак на Москву како би се Русија укључила у антииранску коалицију (подршка за санкције против Ирана, итд); Русије и Азербејџана наглашавајући војно присуство Русије у Јерменији и Русије и Туркменистана гдје је могућност слободног дјеловања САД исувише ограничена (Дугин, *Исто*).

## (Нео)евроазијство и онтолошка теорија суверенитета

Геополитичка парадигма (нео)евроазијства заснована је на идеји мултиполарности. Као таква она је изграђена на увиђању да је глобализација као постмодерни процес ширења западне концепције самобитности у глобални идентитетски простор усмјерена ка изградњи униполарног глобалног друштва, при чему унутар такве концепције отвореног друштва (Попер, 1993) нема мјеста за ванполитичке и ванекономске облике идентитетског утемељења (тзв. непријатеље отвореног друштва).<sup>89</sup> Настајући као симетричан геополитички одговор православне цивилизације на постмодерно ширење Запада ван цивилизацијских граница Запада, неоевроазијство представља пројекат изградње мултиполарног глобалног друштва. Од вестфалског модела међународних односа национална држава представља основни субјект међународне политике а од њемачког класичног идеализма национална држава представља критериј повијесности народа те стога и услов његовог опстанка будући да народ који нема државу нема право на опстанак јер не учествује у свјетској повијести на битан начин (Хегел). Међутим, униполарна глобализација као процес ширења Запада ван природних граница Запада укида националну државу као основни облик политичког организовања простора. Док униполарна глобализација еродира политички суверенитет националне државе трајним и потпуним преносом њеног политичког суверенитета

---

<sup>89</sup> Попер у својој критици тоталитаризма оптужује Платона за трибализам и назива га првим непријатељем отвореног друштва. С обзиром да се трибализам (племе) односи на етнички облик идентификације, лако је закључити да за Попера непријатеља отвореног друштва представља сваки идентитет који није конструисан, јер у феноменологији идентитета могуће је разликовати само двије врсте идентитета (идентитет као онтолошко стање и идентитет као социјално-дискурзивну конструкцију). Отуда са становишта отвореног друштва прихватљив облик идентификације представља идентификација на политичко-економском нивоу и из ње производећи идентитет грађанина док неприхватљив облик идентификације то јест непријатеља отвореног друштва представља сваки облик религијског, етничког или етичког идентификовања. Ово запажање је од изузетног значаја јер је са становишта политичке контроле могуће управљати само идентитетима који не посједују религијско, етичко или етничко утемељење. У том смислу Поперова критика Платона представља уводни покушај деонтологизације идентитета на чему уосталом и почива нихилистичка доктрина отвореног друштва.

(приоритетног и искључивог права на располагање територијом) на глобалне институције, мултиполарна глобализација ерозију политичког суверенитета националне државе надокнађује очувавањем њене политичке аутономије – права на слободно и самостално организовање колективног живота. У том смислу основна претпоставка неоевроазијства као геополитичке парадигме представља теза да централни субјекти међународних односа неће бити традиционалне (националне) државе већ нове интегративне (инклузивне) цивилизације образоване у "велике просторе" и обједињене у "геоекономске појасеве" (геоекономске зоне). Происходећи из начела мултиполарности, свјетски животни простор ће према неоевроазијском геополитичком становишту бити организован у 4 геоекономске зоне од којих ће свака, сходно својим специфичностима, бити састављена од неколико "великих простора" а ови од већег броја „мјеста развоја“ (Ђукић, 2016a:12) и то:

1. Евро-афричка зона (појас) који обухвата три "велика простора (Европску унију, Исламско-арапску Африку и суптропску Црну Африку).
2. Азијско-пацифичка зона која обухвата Јапан, земље Југоисточне Азије и Индокине, Аустралију и Нови Зеланд.
3. Евроазијски континентални појас који обухвата четири "велика простора -" Евроазијску унију "(која укључује Русију, Земље ЗНД-а те неке земље у Источној Европи), земље континенталног ислама те Индију и Кину.
4. Амерички појас који обухвата три "велика простора" - Сјеверну Америку, Централну Америку и Јужну Америку.

Отуда постаје видљиво да основни принцип мултиполарног организовања свјетског простора не представља суверенитет већ аутономија. Аутономија је у супротности са суверенитетом – начином организовања народа и простора типичним за националне државе у њиховој модерној форми. У случају суверенитета, ријеч је о приоритетном праву слободног и независног располагања територијом. Аутономија<sup>90</sup> подразумева независност у организовању колективног

<sup>90</sup> Аутономија (грчки, самоуправа) представља природан облик организације колектива људи уједињених по неком органском основу (националном, религијском, професионалном, родном итд.). За аутономију је карактеристична максимална слобода у областима које нису од стратешког интереса за политичко организовање на континенталном нивоу.

живота људи у областима које нису повезане са циљем организовања територија (Ђукић, 2016а: 15). Овај сегмент геополитичке концепције мултиполарности од изузетног је значаја с обзиром на захтјев за успостављањем радикално другачијег (недржавног) начина егзистирања који је испостављен унутар онтолошке теорије суверенитета (Ђукић, 2017: 25). Наиме, Агамбенова онтолошка теорија суверенитета (Agamben 1998; 2005) полази од тезе да је идеја државе као модерног облика политичког организовања простора неодвојива од идеје концентрационог логора јер су и држава и концентрациони логор утемељени на суверенитету као егзистенцијалном принципу због чега за примарни објект своје политичке моћи имају голи живот (bare life). Консеквентно томе а према Агамбену, питање суверенитета има онтолошки карактер будући да је неодвојиво повезано са питањем шта је живот и шта је држава. Отуда, одговор на проблем суверенитета према Агамбену мора бити онтолошки – он се мора састојати у негацији самог суверенитета као егзистенцијалног принципа државе и успостављању радикално другачијег (недржавног) начина егзистирања. Због тога је онтолошка теорија суверенитета двоструко погрешна: зато што је онтолошка и зато што су њени аргументи неистинити.

Као прво, западна идеја модерне државе чије примјере према Агамбену представљају Њемачка и Енглеска (али не и НДХ, која је такође „state of exception“), није једина могућа идеја државе. То значи да модерна западна држава као модерни облик политичког организовања простора чији суверенитет произилази из ексклузивног права на контролу територије није и једини могући облик државе. Дobar контрапримјер у вишеструком смислу представља (теократска) држава Израел (такође и у српској православној традицији (од Немањића до увођења комунизма) теократија представља класични облик државног уређења).<sup>91</sup> При томе, а због врло учесталог а наравно потпуно погрешног (нарочито у социологији) разумијевања суштине теократије, на овоме мјесту постаје потребно у кратким цртама

---

<sup>91</sup> На овом нивоу анализе довољно је упутити на неколико детаља. Прво, није суверенитет (очување територије) већ напротив биосуверенитет (очување заједнице) главни егзистенцијални принцип Јеврејске државе, због чега је одржање суверенитета (територије) увијек у функцији одржања биосуверенитета (заједнице). Друго, Самсонова опција као војно-политичка стратегија Израела утемељена је у есхатологији (вјечности као политичком императиву). Треће, да би се разумјела теолошка основа јеврејске политике и рата довољно је погледати 5 Мојсијеву 28:7 те 2 Самуилову 22:38-50.

подсјетити на то шта је теократија. Теократија представља политички облик који настаје директном примјеном теолошких принципа у политици а не као резултат квантитативног и статистичког повећања броја вјерника одређене конфесије те из њиховог притиска на политичку елиту изведених резултујућих корекција јуристичког поретка (као што то неозбиљно тврде неки овдашњи писци „лепих социолошких речи“). У таквом политичком облику политичка стварност не посједује одлику самосталности јер је непосредно дедукована из теолошке стварности и инхерентно структурирана према њеним начелима. Због тога је теократски модел државе заправо једини „неконструисани“ облик државности јер је заснован на „супстанцијалном“ карактеру стварности. Напротив, конструктивистички (секуларни) модел државности полази од „несупстанцијалистичког“ карактера стварности (претпоставке да стварност није јединствена или кохерентна) те да стога њене различите димензије нису у јерархијском односу него егзистирају самостално, дакле независно једна од друге због чега различите димензије стварности (културна, социјална, економска, политичка) могу бити структурисане самостално (појединачно и независно једна од друге) и на различите начине (што је према Лукману и Бергеру основни узрок кризе смисла у савременом свијету). Укидајући идеју трансцендиције као унутрашњег организационог начела стварности (Λόγος), модерни секуларни либерално-демократски онтолошки пројекат узрокује распадање до тада јединственог поретка стварности чија кохеренција се сада покушава произвести накнадно извањским путем кроз принцип моћи који отуда постаје не само основни принцип модерне политике и основно принцип модерне друштвености него и основно начело искуствовања егзистенције.

Као друго, субјект суверенитета или пак објект моћи државе и концентрационог логора није појединац него заједница. Питање голог живота (bare life) није питање (опстанка) појединца него (опстанка) заједнице. Наиме, Срби, Јевреји и Роми нису убијани у Јасеновцу, Аушвицу или њихова дјеца у Јастребарском као појединци и зато што су појединци него управо супротно – као заједница и зато што су заједница. Међутим, заједница није Δῆμος (резултат политичке и територијалне идентификације) нити пак само ἔθνος (резултат повијесно-културне идентификације) него прије свега Λαός (свети изабрани народ Божји (1 Петрова 2:9, 2:10)).



## Хетерономија и хетерокефалност српске (гео)политичке стварности

Данас важећа представа о политичкој стварности изграђена је на занемаривању двије онтолошке претпоставке на којима је утемељено биће (пост)модерне политике. Наиме, данашња свијест о политичкој стварности устројена је на медијски произведеном увјерењу да политичке партије представљају реалне (аутономне) политичке субјекте чије међуодношење опосредовано борбом за институционалне позиције унутар оквира националне државе структурира оно што називамо политиком, при чему о свему томе (о њиховом постојању, имену, програму и дјеловању) знамо углавном на основу њиховог медијског представљања.

Прва онтолошка претпоставка (пост)модерне политичке стварности односи се на занемаривање чињенице да је сама идеја политике по свом карактеру битно предмодерна. Тако на примјер Аристотел (1988: 4-5) полис одређује експлицитно као заједницу (а не друштво) насталу по природи (а не по уговору), због чега политика (брига за полис) у свом бићу и јесте дијаконија - служеће самоприношење слободних (Ђукић, 2016б: 85-90). Предмодерна политичка стварност је отуда већ а приори била заснована на метафизичким (теолошким) принципима, то јест она се састојала у организовању друштвеног живота (или уже политичких и економских односа) према начелу трансценденције, због чега сама политичка (или економска стварност) као таква није била независна (аутономна, одвојена) него управо хијерархијски узглобљена у логосни поредак цјелокупне стварности. Међутим, полазећи од секуларне претпоставке да су метафизичка и физичка стварност раздвојене (или чак да метафизичка стварност не постоји), модерна политичка стварност (као уосталом и друштвена стварност коју ова прва и производи) престаје бити заснована на природном (органском, трансцендентном, логосном) и постаје самозаснована на секуларном (организацијском, материјалистичком, уговорном) начелу. Отуда организовање друштвеног живота (или уже политичких и економских односа) више не произилази из метафизичке (теолошке) димензије стварности, него из секуларног консензуса партикуларитета о искључиво њиховом матријалном интересу који је проглашен универзалном вриједношћу. Због тога је политичка (или економска стварност), мишљена искључиво материјалистички, као таква постала

независна (аутономна, одвојена) од метафизичке димензије стварности, што је општа псеудоонтолошка претпоставка за појаву тзв. динамичког карактера модерног друштва. Јер тек дјелимична или потпуна негација метафизичке димензије стварности може да обезбједи аутономију политичко-економских процеса чији се ентропијски карактер (тежња ка све већој неуређености) проглашава нововјековном идејом напретка (иначе напредак је хришћански појам који за претпоставку има идеју оповијешћеног времена и који се стога искључиво односи на есхатолошко кретање од првог ка другом месијанском тренутку).

Друга онтолошка претпоставка (пост)модерне политичке стварности односи се на занемаривање чињенице да тзв. аутономија политичких субјеката (политичких партија) унутар „аутономне“ секуларне политичке стварност није могућа, јер ти такозвани политички субјекти нису нити политички (већ прије техничко-административни) нити су пак субјекти него средства (преносници или ноциоци) саме логике секуларно-материјалистичког система који их и производи, што им заправо одузима и политичност и субјективитет и аутономију, будући да нису они ти који својим аутономним међуодношењем производе политичку стварност него управо супротно - секуларна (у себи заснована) политичка стварност производи њих као средства репродукције властите ентропије. То доказује карактер секуларних модерних политичких идеологија насталих у политичкој повијести Запада која је резултат међуодношења два основна субјекта западне цивилизације и то римокатоличке копнене осовине Ватикан-Њемачка и морске протестантске осовине Британија-САД. Наиме, све политичке идеологије Запада (демократија, либерализам, комунизам, нацизам, фашизам итд) имају заједнички темељ: секуларни карактер тј. неутемељеност у метафизичкој димензији стварности. Због тога што јесу само различити облици секуларно самозасноване политичке самовоље који нису утемељени у логосном поретку укупне стварности, њихов карактер је експлицитно тоталитаран а њихове укупне посљедице по човјечанство неупоредиве са било којом предмодерном појавом (о чему свједочи проста чињеница да ниједан предмодерни политички поредак никада није ни означен као тоталитаран).

Отуда постаје сасвим очигледно како и зашто се оно што називамо (пост)модерном политичком стварношћу налази у сталној регресији (инволуцији), чији најочигледнији примјер представља управо „наше“ отпадање (одступање, одвајање) од „наше“ властите традиције или прецизније говорећи од традиције наших предака на коју ми (традицију) и на које ми (претке) углавном номинално и без икаквог реалног идентитетског основа полагамо право (Ђукић, 2016в: 267-275). Наиме, са увођењем комунизма (секуларног политичког концепта) и њему својствене „партизанске политике“ (Николај Велимировић) наступио је радикалан слом наше самобитности. Христоцентрична структура наше православне самобитности (због чега и није било разлике између Руске и Српске идеје) наслеђена преко Светог Саве (а устројена на хијерархијском редосљеду култура-друштво-економија-политика односно Бог-заједница-патријархална домаћинска задруга-теодулија), замјењена је секуларном антропоцентричном структуром самобитности протестантског типа (устројена на либералној неповезаности политике, културе, социјалног и културног односно моћи, профита, индивидуализма и забаве). На тај начин је „наше“ политичко биће од комунизма па наовамо конституисано хетерономно и хетерокефално и унутар тог истог хоризонта се крећемо и данас, када српска државност (било она остварена као што је то Србија, било она потенцијална као што је то Република Српска), заправо и није Српска јер није православна.

Од изузетног значаја за правилно разумијевање „наших“ идентитетских позиција представља увиђање да је инсистирање на чисто етничкој (етнос) идентификацији (што је иначе уобичајена идентитетска преоријентација бивших комуниста) заправо подједнако секуларно као и инсистирање на просторно-политичкој идентификацији (демос), јер се као основни принципи таквог сабирања могу појавити само принципи крви (етнос) и тла (демос). Због тога нам се, захваљујући комунизму, као доминантан принцип идентификације још увијек намеће принцип етничке (етнос) идентификације - сабирање у фолклорним аспектима властитог идентитета тј. у заједничком поријеклу, језику, обичајима и традицији (дакле сабирање у оном што су стари Грци називали архе), при чему нам сама есхатолошка сврха овог сабирања и даље остаје непозната (Христ као есхатон).

Управо захваљујући тој од комунизма преузетој логици (од комунизма који никада и није био онтолошка супротност капитализму јер и један и други како вели Берђајев представљају само различите форме индустријализма), „ми“ и даље прихватамо политику као најважнију димензију друштвеног живота те унутар такве слике свијета прихватамо и туђу вољу „наших“ политичких елита које су заправо само експоненти или римокатоличке копнене осовине Ватикан-Њемачка или пак протестантске морске осовине Британија-САД.<sup>92</sup>

Због хетерономног и хетерокефалног карактера српских политичких елита и српска (гео)политичка стварност је изразито хетерономна и хетерокефална. Ово је лако илустровати кроз феномен обрнуте структурације друштвених односа. Наиме, обрнута структурација друштвених односа у антрополошком смислу представља супротност ономе што је Бронислав Малиновски пронашао као темељно својство једном већ успостављеног социо-културног система – наиме да је он самоодржив. Према апсолутном функционализму Малиновског, сама чињеничност да је неки социјално-културни поредак успостављен већ доказује да тај поредак располаже минималним потенцијалима, ресурсима и способностима за самоодрживост, тј. посједује оно што је Никлас Луман именовано као начело аутопојетичности –способност враћања у равнотежу. Због тога начело хомеостатичности као темељни принцип било ког система може бити угрожено само у изузетним околностима или природне катастрофе или пак спољашњијим ширењем другог система. То добро показао Акселос у својој деконструкцији Марксове тезе о класном односу који доводи до револуционарне промјене. Јер, нити су робовласници у Хелади срушени побуном робова (већ их је покорио Александар Македонски), нити су плебејци у Риму свргнули патриције (него су их освојили Германи), нити су пак кметови срушили феудалце (него их је укинула индустријска револуција). Отуда обрнута структурација треба бити разумљена као хетерокефално и хетерономно успостављање система на логичком принципу међузависнори наметнутом извана што

<sup>92</sup> Овај образац се лако може уочити у постмилошевићевској Србији. На једној страни имамо експоненте копнене Ватиканско-Њемачке осовине (Ђинђић, Тадић) а на другој морске Британско-Америчке осовине (Коштуница, Вучић). Иста логика је на дјелу и у Републици Српској (експонент копнене Ватиканско-Њемачке осовине је СНСД а експонент морске Британско-Америчке осовине је СДС).

напосљетку доводи до тога да систем структурално укида самог себе, јер је начело самоукидања (аутогеноцидности) већ садржано у самом принципу организовања. Дијагнозу оваквог стања система лако је извршити класификацијом кризе на три нивоа. Први ниво кризе представља криза елемената структуре. Други ниво кризе представља криза појединачних структура система. Трећи ниво кризе представља криза самог система у цјелини. На првом нивоу је начело аутопојетичности (самоодрживости) система доведено у питање појединачним појавама. На другом нивоу, криза се испољава као дисфункција на нивоу појединачних структура. На трећем нивоу сам систем је постао дисфункционалан јер свакодневни проблеми у друштвеном животу не представљају више појединачне, спорадичне и ненамјераване посљедице објективних недостатака система које сваки систем због своје нужне несавршености мора да садржава (услед онтолошке инкомпатибилности система и свијета живота), него су оне израз тектонске поремећености у самом заснивајућем принципу система – оне представљају намјераван и циљан резултат самог принципа организације успостављеног извана. Индикатор овог стања представља на примјер активан ангажман институција политике на смањењу властитог политичког суверенитета, заснованост институција науке и културе на принципима профита и политичке моћи, биополитичка пракса институција медицине укључених у одржање фармаколошке индустрије и планском еродирању биосуверенитета (опште способности биолошке репродукције становништа) и коначно незаустављиви трендови депопулације који кроз неспособност обезбјеђивања биолошке основе као претпоставке било какве одрживости потврђују да је системско произвођење кризе досегло ону тачку у којој систем у пракси потврђује кризу као своје организационо начело (Ђукић, 2017: 41-83). Коначан слом неког социокултурног-система наступа онога тренутка када наметнути принцип самоукидања задобије легитимитет – дакле када учесници у друштвеним односима прихвате ово начело и према њему почну да организују властити живот (како унутрашњи тако и спољашњи). На тај начин је заправо процес социјализације завршен јер је основни идентитетски принцип система (иако у овом случају негативан) интернализован у свијест учесника до те мјере да је постао организационо начело њихових појединачних идентитета због чега сада угрожавање система и принципа на коме он почива грађани доживљавају као угрожавање њиховог властитог его-идентитета.

Ако се зна, како то пише Парсонс, да се Запад изван својих граница ширио искључиво колонизацијом (Парсонс, 1992), то значи да је глобализација (ширење западне концепције самобитности у глобалан идентитетски простор) довела до стварања глобалне структуре међузависности која је укинула аутопојетичност (самоодрживост) појединачних социо-културних система и произвела њихову међусобну зависност. На тај начин је концепција самоодрживости (аутопојетичности) замјењена концепцијом међузависности која сама по себи није одржива због чега постаје потребно њену самоодрживост производити накнадно кроз стратегије тзв. одрживог развоја којима је заправо и дефинисан биополитички хоризонт нашег времена.<sup>93</sup>

## Литература

Agamben, G., *Homo Sacer*, Stanford University Press, Stanford, California, 1998.

Agamben, G., *State of Exception*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.

Аристотел, *Политика*, Загреб, Глобус, 1988.

Dugin, A., *What is wrong with Europe*, Katehon. Geopolitics and Tradition, ISSN 2412-8570, Moscow, Russia, 2015.

Дугин, А., Энергетическая геополитика Сборник статей: *Геополитика и международные отношения*, ISBN 978-5-903459-06-3, кафедра Социологии международных отношений социологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, Евразийское Движение, Москва, 2012.

Ђукић, Н., *Основни феномени нашег времена*, Балканолошки истраживачки центар, Бања Лука, 2017.

Ђукић, Н., (а), *Евроазијски поглед*, (прир.), Балканолошки истраживачки центар, Бања Лука, 2016.

Ђукић Н., (б), *Шта је дијалог? Дијалог као ђаконство или о есхатолошкој реконструкцији присуства*, УДК: 159.923.2, Теолошки погледи, Година XLIX, број 1/2016, Свети Архиепископски Синод Српске Православне Цркве, Београд, 2016, стр. 85-90.

Ђукић, Н., (в), *Политичко-теолошка расправа о идентитету*, Оригинални научни рад, UDC 316.72:111, DOI 10.2298/ZMSDN1656267D,

<sup>93</sup> United Nations Conference on Environment & Development, Rio de Janeiro, Brazil, 3 to 14 June 1992, AGENDA 21 - Chapter 5, DEMOGRAPHIC DYNAMICS AND SUSTAINABILITY

Зборник Матице Српске за друштвене науке, Vol 2/2016, No 155-156, Нови Сад, 2016, стр. 267-275.

Евола, Ј., *Побуна против модерног света*, Градац, Чачак, 2010.

Mackinder, H. J., *The Geographical Pivot of History*, The Geographical Journal, Vol. 23, No. 4, 1904.

Парсонс, Т., *Модерна друштва*, Градина, Ниш, 1992.

Sombart, W., *Händler und Helden [Merchants and Heroes]*. Munich and Leipzig: Duncker und Humblot, 1915.

Попер, К., *Отворено друштво и његови непријатељи*, БИГЗ, Београд, 1993.

Schmitt, C., *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1985., pp. 36.

United Nations Conference on Environment & Development, Rio de Janeiro, Brazil, 3 to 14 June 1992, AGENDA 21 - Chapter 5, DEMOGRAPHIC DYNAMICS AND SUSTAINABILITY

*Nemanja Djukic*

### ***Religious component of (geo)politics***

**Abstract:** In the first part of the article, at the high theory level of analysis of the Vatican-German and British-American geopolitical subject of Western civilization, we point to the religious character of geopolitical reality. Then, deductively, in the second part of the article, at middle range theory level, we focus our attention on the key characteristics of the geopolitical conception of Euroasianism. Finally, at the particular level of analysis, we point to the heteronomous and heterosexual character of the Serbian (geo)political elite.

**Key words:** Geopolitics, Geopolitical subjects, Serbian political elites.





*Marko P. Djurić*

*Velika Ivanča*

*Srbija*

## **O MIRU I DRUGIM PITANJIMA VEZANIM ZA NJEGA**

**Apstrakt:** Autor u svome članku govori o miru i drugim pitanjima koja neposredno ili posredno stoje u vezi sa njim. Isto pitanje ne vidi samo važnim za državu, već i za crkvu kao ljudsko društvo. Kako danas na Balkanu žive različite religije i nacije značaj o miru uvek je dobijao na svojoj važnosti. Mir je na našem Balkanu često bio narušen našom, ali i tuđjom krivicom, međjutim, kako nam je samokritičnost uvek nedostajala uvek je neko kriv bio za naše propuste i neodgovornosti. Pre početka izgradnje mira uvek je nužno odgovoriti na pitanje šta smo jedni za druge? Ako smo prijatelji počnimo odmah sa izgradnjom mira, ako smo neprijatelji pomirimo se, oprostimo jedni drugima, da bi što ranije počeli sa izgradnjom onog međusobnog mira.

**Ključne reči:** mir, nemir, rat, Balkan, islam, Poslanik, isus, hrišćanstvo, musliman, crkva, Biblija, Kuran, pravoslavlje, katolicizam, pravda, Benedikt XV, Ivan XXII, Anwar el Sadat, teologija...

### **Uvod**

Premda znamo za jednoga Isusa Hrista i za jedno jevandjelje u četiri njegove redakcije, jedno je uvek bilo živeti hrišćanstvo u Pravoslavnoj Rusiji i Srbiji, drugo u Zapadnoj Evropi i Latinskoj Americi. U kontekstu razmišljanja o miru biti hrišćanin, odnosno pravoslavac značilo je uvek moliti se za mir; biti katolikom značilo je izgradjivati mir dajući pri tom prioritet i pitanju o pravdi bez kojeg sigurno neće biti društvenog i drugog mira. Ugaoni kamen pravoslavne i katoličke teologije jeste i teologija mira. Isusova naklonost uvek je živela prema onima koji izgradjuju mir, pa se oni ne i neki drugi nazivaju sinovima Božijim (Mt, 5, 9). Ne drugima nego onima koji pridaju važnost pravdi u međjuljudskim i ličnim odnosima Isus obećava da je njihovo carstvo nebesko (Mt, 9, 10).

Pošto je Pravoslavna crkva uvek dobro saradjivala sa državom na Istoku znamo za Cezaropapizam i teoriju "Simfonije", crkvina teologija i zbog njih nikada nije bila kritička svest društva, pa se crkva zbog svog privilegovanog položaja u odnosu na druge verske identitete nikad nije zamerala državi.

Isključivo drži do svoje duhovne i sakramentalne funkcije crkva je sva bila u liturgiji, pa smo u celom pravoslavlju svesni narušene ravnoteže: Osnivač kveкера George Fox (17 vek) vodjen "unutrušnjim Božijim svetlom" zabranio je svojim članovima nošenje oružja, a kvekeri ("Društvo prijatelja") svojom duhovnošću proslavili su se kao borci za mir.

Sveti Franjo iz Azisa što je bio istinski mirotvorac ovako se molio dragom Bogu: Bože, učini me orudjem svoga mira<sup>1</sup>, a zatim odlazi u severni Egipat (Damietu) da propoveda krstašima da treba sa muslimanima da vode dijalog o miru<sup>2</sup>. Vernik što pitanje o miru promišlja svojom ne i tuđjom logikom njegovi su odgovori nezavisni od datog istorijskog i kulturnog konteksta u kome živi. Kako su prijateljski odnosi vodili miru, a neprijateljski nemiru, nasilju i ratu, sada nam kao najvažniji odgovor dolazi odgovor na sledeće pitanje: ko su tvoji prijatelji? "Ti ćeš sigurno naći" čitamo u Kuranu, "da su vernicima najbliži prijatelji oni koji govore: Mi smo hrišćani" (El-Maide, 82). Eto, sa ovakvom tvrdnjom o nama, nama se uvek nudi šansa da sa muslimanom vodimo razgovor kako ćemo do zajedničkog mira? Ne sigurno drugačije do nenasilnim putem, kako se Martin Luter King borio za crnačka prava u Americi<sup>3</sup>. Svaki govor o miru ne možemo započeti bez sećanja na Bibliju i Kuran (Sura, 10, 25; 2, 208; 25,63; Brojevi, 6, 26; Ruta, 1, 9; Ivan, 14, 27; Matej 5, 7). Pošto je u Bogu samo mir duši našoj (Ps, 62, 2) na početku, i na završetku naše borbe za mir i pravdu stajace uvek naša molitva. Kako je u islamu mir jedno od Alahovih imena, ne možemo misliti na mir, a da se ne setimo Boga, i ne možemo da govorimo o Njemu, a da ne spomenemo reč "mir". Medjutim, kako pitanje o miru ne možemo zrelo da razmišljamo bez pitanja o pravdi, jer će nas prvo i odvesti društvenom miru sada kako do nje? Vernici će snagom svoga verskog uverenja i ponašanja služiti pravdi, a sudije, i porotnici "snagom svoje službe" koja uvek stoji u uskom odnosu sa njihovom savešću. Dok u mutezilitskoj teologiji Božja pravda čini jedno od pet temeljnih članaka vere (Balić), ljubav ako je prava ne može da živi na štetu pravde.

Kako je jedno od imena Božijih u islamu i "Es-Selem" (Mir), a u Starom zavetu "samo je u Bogu mir duši našoj (Ps, 62, 2), današnji čovek zbog krize svoje vere u Boga izgubio je svoj najvažniji mir. Mir sa Njim. "Veliki mir, veli se u jednome psalmu, imaće oni koji zakon tvoj ljube"; to se sada odnosi na Jevreje i muslimane ne i na nas hrišćane (Ps, 119, 165). Mi imamo veliki mir samo u Isusu Hristu koji nam i nakon 2000 god. poručuje: "Ostavljam vam mir... da u meni imate mir" (Ivan, 14, 27; 16, 33).

## Šta nam valja činiti zbog Njega? A u vezi nas?

Kako reč islam ne znači samo muslimanovu predanost božanskom idealu, već i mir s Bogom, ljudima i sa samim sobom<sup>4</sup>, musliman ako drži do svog izvornog identiteta ne može da ne bude mirotvorac. Već sama činjenica da se više od stotinu puta u Kuranu govori o miru<sup>5</sup> mir je najopterećenija reč ne samo u Bibliji, već i u Kuranu pa mir u njima ima različita značenja. Ne zadržavajući se samo na priči o miru, islam daje veoma veliki značaj onome što predhodi istinskom miru, a to je mirenje između zavadjenih strana. "Ako dvje skupine vernika (medjusobno) zaraćene izmirite (i izgladite spor među njima), a ako jedna od njih odbije... napadne onu drugu ratujte protiv napadača" čitamo u Kuranu. U vezi samog pitanja šta nam valja prvo činiti zbog mira, odgovor nam ovde dolazi iz samog Kurana: pokušati pomiriti zavadjene strane, kako ne bi došle u situaciju da se jedna drugoj svete čime se zlo samo produbljuje. Bez mirenja između pozavadjenih uzaludno je pokušati graditi mir, to bi bio Sizifov posao. Ali, ono što će musliman činiti da bi uspostavio mir to sigurno neće uraditi hrišćanin pozivajući se na jednu Isusovu izjavu prvaku apostola. "Vrati mač u korice", reče Isus Petru. Ako treba musliman će upotrebiti i silu da bi uspostavio mir, hrišćanin za nju "ne zna".

Da bi poradili na medjusobnom miru od čega ćemo svi imati koristi moramo se prvo složiti kojim ćemo sredstvima do njega, a zatim zbog kojih ciljeva ćemo Njemu? Pri čemu ovde ja ne govorim o verskom miru i nemiru, već isključivo govorim o građanskom i političkom miru. Miru koji prvenstveno zavisi od pravde. Pošto ćemo u miru završiti ono što smo započeli, i kako ćemo samo u njemu započeti ono što želimo da završimo na Božju slavu i opštu korist, eto sada dva najvažnija razloga zašta smo za mir, ne i za nemir. Naša borba je i u funkciji mira kome uvek težimo zbog našeg najvažnijeg cilja, a to je naša sreća kako bi rekao Aristotel u svojoj "Nikomanoj etici". Razmišljajući o sreći koju različito definišemo, mir je uvek u funkciji naše sreće (Mt, 5, 3) pa miru težimo zbog nje. Ničim se drugim nećemo ni boriti za mir do onim sredstvima koje nam preporučuju Biblija i Kuran.

Na nasilje musliman će uvek odgovoriti nasiljem te će samo odbranbenim ratom ugroziti nečiji mir. Pošto je nenasilje shvatio kao "hrišćanstvo u akciji"<sup>6</sup>, Martin Luter King svoju strategiju borbe za prava crnačkog naroda u Americi (USA) na tome je gradio.

## Imenu svom daruj slavu

Pošto je zaključio Ugovor o primirju sa nemačkom delegacijom u Kompijenu (1919 god), francuski maršal Foš izjavi: „Ne nama, Gospode, ne nama nego Imenu svom daruj slavu“ (Ps, 115, 1). Foš obavivši tako važan posao od značaja za ceo svet to učini na Božju, ne i na svoju (ljudsku) slavu.

Nasuprot pravoslavnoj duhovnosti koja i danas ima cilj individualno oboženje, a koje se ne može teološki pojasniti bez sećanja na Platona i na Knjigu postanka (Post, 1, 26, 27) kad je u pitanju igancijevska duhovnost stvari već drugačije stoje. Dok pravoslavnu duhovnost najupotpunije obeležavaju izrazi kao što su „epektaza“<sup>7</sup> (Grigorije Niski, 4. v), „penjanje“<sup>8</sup> (Jovan Lestvičnik (7 vek), „sozrcavanje božanskih logosnosti“<sup>9</sup>, „tihovanje“<sup>10</sup>, „podobije“- te se ista tiče čovekovog (monaškog) napredovanja ka beskonačnoj zajednici s Bogom - u isusovačkoj duhovnosti znamo za rečenicu „na veću slavu Božju“ koja je ujedno i „Zaštitni znak ignacijevske duhovnosti“<sup>11</sup>. Nasuprot pravoslavnoj duhovnosti koja se uvek odnosila, a i danas se odnosi na individualnu korist koja nam je data u perspektivi našega večnoga spasenja od takve duhovnosti svet nije imao nikakvu korist. Istovremeno od one katoličke duhovnosti, ovde franjevačke i isusovačke, svet je imao itekakvu korist. A što je sve prvo u skladu sa jevandjelskom duhovnošću. Polazeći od nekih novozavetnih tekstova koji govore o jedinstvu ljubavi prema Bogu, i ljubavi prema bližnjem (Mt, 22, 37; Rim, 13, 9; Matej, 5, 43) autentična hrišćaninova duhovnost prvo ne zna za nikakvu napetost između ljubavi prema čoveku i ljubavi prema Bogu. Autentični hrišćanski život otuda se uvek tiče dveju briga; brige za vlastito spasenje, i brige za bližnjeg, međjutim, u istočnoj duhovnosti znamo samo za jednu brigu.

Ne možemo se zato ovde nesetiti franjevačke duhovnosti i one isusovačke brige koje su uvek znale jedna za drugu. Radeći sve na slavu Božju i na korist svetu isusovačke redukcije (17 vek) domorodačko stanovništvo štitile su od „organizovanih bandi lovaca na robove“. Kirshe, R.Bošković i Clavius<sup>12</sup> bili su istaknuti matematičari. Franjevački red proslavio se sa sv. Franjom mirotvorcem, i nekim franjevcima koji su puno zadužili katoličku filozofiju: Rodžer Bekon, Duns Skot, i drugi).

Pravoslavna crkva, njen kler i hijerarhija, doprineli su svedskom i lokalnom miru time što su se za njega molili, ne što su na njemu i konkretno radili. Ne znam samo da li se pravedni i dobri Bog odazivao na njihove molitve. Premda znamo za onu duhovnu i moralnu službu Bogu,

iste ako ne žive u zajedništvu nešto tada nije u redu sa našom verom. Vera koja je izrečena jezikom, a ne i potvrđena delom, ponajmanje je draga dragom Pravednom Bogu. „Od žrtve na usnama koja nas najmanje košta, kako bi rekao Kant“<sup>13</sup> pa do našeg življenog hrišćanstva koje nas itekako košta velika je razlika.

Rekao bi da današnja teologija pravoslavne crkve, a sve s obzirom na današnje znakove u vremenu i potrebe današnjeg vremena prvenstveno treba da se pokaže odgovorom na njih, kako bi se istorijski ostvarila, i tako bila od koristi svetu.

### Tumačenju reči Božijih pripada zadnja reč

Pošto navednom tumačenju pripada zadnja reč naše tumačenje ne treba da bude opterećeno nikakvim negativnim nabojem, a pogotovo ne današnjom islamofobijom. Pošto je islam u principu za versku toleranciju (Sura "Nevernici", 6), dijalog, i medjuverski mir naše razumevanje svetog kuranskog teksta prvo ne sme doći u sukob sa tom tvrdnjom. Da bi se danas uspešno nosili sa različitim izazovima svakako da su nam na samom početku nužne dve stvari i to: Autentično tumačenje objavljenog teksta na koji ćemo se uvek pozivati pri svome ponašanju, i u naše svakodnevnne odnose, i u samo naše javno mnjenje unositi život vere.

Tumačeći Božju reč kako treba i kako valja staćemo na put bolestima današnjeg vremena, a prvo mržnji, ksenofobiji, i drugim negativnim izazovima. Pošto našem tumačenju Božijih objava pripada zadnja reč, pozivajući se na naše tumačenje Božje reči opravdaćemo svaku našu aktivnost. Ako želimo da ostanemo verni Jevandjelju (Mt, 5, 9; 5, 10) i musliman Kuranu, ovde su prvo moramo boriti za mir i pravdu (Sura, 7, 29), svidjalo se to nekom ili ne; bilo za nas to zgodno ili nezgodno, kako bi to rekao apostol Pavle svom dragom sinu Timoteju. Pavlove reči „ne boj se, nego govori i nemoj da učutiš“ (D, a, 18, 9) najprimerenije su duhu ovog našeg nemirnog vremena, koji od nas traži da govorimo, ne i da ćutimo.

Inače, kad razmišljam o tipu državnika koji bi najbolje odgovarao zahtevima našeg vremena setim se antičkog Epitejma, i Platonovog „filozofa državnika“. Ne treba nam državnik koji bi nas nečim svojim podsećao na Epitejma. Epitej samo zato što se neodgovorno poslužio svojom slobodom, izletela su njegovom krivicom sva moguća zla iz "Pandorine kutije", sem nade. Ne treba nam neko ko bi se igrao vatrom na Balkanu pošto je on „bure baruta“ koje nije teško upaliti. Nego nam treba državnik koji nas podseća na Platonovog „filozofa kralja“ koji je istovremno bio mudar, pravedan i hrabar.

## Od Crkve koja se moli za mir do Crkve koja se moli i izgrađuje mir Od Jovanove do Petrove Crkve

Autentični hrišćanski život prema nama nikad nije bio nerealan, nego samo realno zahtevan. Nikada od nas nije tražio da učinimo nešto što ne možemo. I danas on traži da ga živimo u obliku vere, nade i ljubavi (1. Korićanima, 13, 13). I ništa manje i više od toga. Božije zapovesti držati za svoje dužnosti, eto u čemu je naš sav hrišćanski etički maksimalizam. Važno je verovati, nadati se i ljubiti, te s tim u vezi naša nam borba za mir i pravdu dolazi nam kao naš najzreliji vid ljubavi.

Pravoslavna duhovnost, međjutim, vodila nas je sa svojim maksimalizmom u drugom smeru, te je prosto zaboravila na Isusa čoveka iz njegovog trogodišnjeg javnog života. Između autentične jevandjelske i pravoslavne duhovnosti otuda smo prvo svesni jedne napetosti.

Navedeni zaborav ovde ničim drugim ne mogu ni da pojasnim do samom egzegezom svetog novozavetnog teksta kojim se prvo išlo na spiritualizaciju i eshatologizaciju Hristovih obećanja. Što je opet sve bilo u skladu sa jednom tvrdnjom sv. Klementa Aleksandriskog koji piše: „Videvši da druga evandjelja iznose materijalne činjenice, Ivan je kao poslednji, na podsticaj svojih prijatelja i potpomognut na božanski način od Duha, napisao „duhovno evandjelje“,<sup>14</sup>, veli Klement Aleksandriski iz III veka.

Isus iz sinoptičkih jevandjelja što je daleko više radio na konkretnom miru nego što se za njega molio (Lk, 24, 36; Ivan, 16, 33) ništa nije ostavljao za jedno buduće vreme. Polazeći od njegovih postupaka (Lk, 8, 48; 10, 5; Iv, 14, 27) sve se tiče naše sadašnjosti, ne i naše bliske ili daleke budućnosti. Istočna, ovde pravoslavna hristologija što se daleko više sećala Isusa Hrista kao „Logosa“ (Ivan, 1, 1-14), nego Njega kao Sina čovečijeg (Lk, 3, 23; Mk, 6, 3) u njemu je samo i prepoznavala „Reč“ koja je zbog nas „telom postala“. U kontekstu priče o miru, pravdi, Pravoslavna crkva, daleko je više bila Crkva koja se moli za mir, nego što za njega i pravdu konkretno radi koja nas najčešće i odvede njemu. Nasuprot njoj kao takvoj Katolička crkva u svojoj izgradnji mira i pravde išla je do zameranja sa drugima pa je samo zato i bila „borbena crkva“, a time ne i Jovanova, već Petrova crkva. Meta terora što je u latinskoj Americi bila Katolička crkva bio je ubijen nadbiskup Romer i šest vodećih isusovaca. Crkva je maksimalno zamerila režimu što se našla na strani obespravljenih i marginalizovanih ljudi.

Pravoslavno bogoslovlje polazeći od stare egzegeze uvek je znalo i umelo da eshatologizuje i spiritualizuje Isusova obećanja. Na hrišćanskom Istoku Crkva je pre bila društveno "mrtva" nego "živa crkva". Nije joj bilo stalo da u svakodnevni život unosi život svoje vere, o čemu je svojevremeno pisao i Solovjev<sup>15</sup>, koji veli da je vizantivstvo bilo neprijateljsko hrišćanskom napretku. Nadahnjujući se Lukinim "socijalnim evandjeljem" Katolička i neke druge crkve i hrišćanske zajednice na Zapadu (baptisti, metodisti, menoniti, evangelici, kvekeri i drugi) nisu se samo prepoznavali u svojoj duhovnoj već i u drugoj funkciji. Što je prvo bilo jevandjelski opravdano s obzirom na svu važnost koju čovek ima u jevandjelju pa "čovek nije stvoren zbog subote nego subota zbog njega" (Mk, 2, 27). Naš pravoslavni duhovni i etički maksimalizam koga smo svesni sa jednom izjavom sv. Vasilija Velikog koji kaže "evo šta nam je obećano: postati Bogu slični koliko je moguće ljudskoj naravi... postati bog"<sup>16</sup>, ponajmanje je bio od koristi društvu u kome je Crkva živela svoj identitet.

### **Šta doprinosi lošem ili dobrom glasu naših vera?**

Ne samo da se Božji narod ujedinjuje u prvom redu pomoću "rječi živog Boga" (J.Ratzinger) nego se taj isti narod "pomoću rječi živog Boga" i razdvaja. Antisemitizam ne srećemo samo u vremenu posle Hrista već i pre Njega. Valja se s tim u vezi setiti Knjige o Esteri u kojoj se sećamo sa pravom dramom jevrejskog naroda i sa genocidom u vezi njega (Est, 3, 9). "Neka se raspiše, ako je kralju po volji da se oni (Jevreji) zatru (Est, 3, 9) veli se u knjizi o Esteri.

Nije sada nikakvo iznenadjenje što je Erst Bloh tvrdio da se Biblija može da čita i "kroz naočare Manifesta komunističke partije".

Čitajući je i tumačeći na razne načine danas znamo za Jovanovu i Petrovu crkvu, crkveni antisemitizam (Jovan, 9, 44) Lošem ili dobrom glasu naših vera uvek je doprinosilo loše i dobro, pozitivno i negativno, tumačenje Biblije i Kurana. Pri tome kad se setimo Kurana ne možemo mimoići suru "Pokajanje", ajet peti (Sura, IX, 5). Da bi branila postojanje ropstva, odnosno kmetstva u rusiji, Pravoslavna visoka hijerarhija pozivala se na apostola Pavla (Ef, 6, 5). Da bi tumačenje Novog zaveta i Kurana tumačili kako treba i kako valja tumačenjem se prvo ne sme povrediti opšti duh naših vera koji je uvek u saglasnosti s Božijom voljom u vezi nas. Biblijski i kuranski tekst otuda će nas prvo sablaznuti našom pogrešnom egzegezom.

Isusovo ponašanje u jevrejskoj Sinagogi odnosno Njegov govor u njoj (Luka, 4, 15-21) inspirisao je mnoge da u Isusu prepoznaju tip čoveka čija je misao vodilja bila oslobađanje čoveka od svih vidova ropstva.

Nema sumnje da ovakva interpretacija Isusovog povesnog profila odgovara onome što su mnogi rekli o njemu. Isus što je bio čovek za druge, žrtvovao je sebe na krstu zbog njih. Ali, da bi imali čovečniju i mirniju budućnost potreban nam je onaj unutrašnji preobražaj koji nazivamo našim „novim rođenjem“ (Ivan, 3, 3); tek kad promenimo sebe promenićemo svet u kome živimo.

Neki samo zato što su se sećali Isusovog govora u nazaretskog sinagogi (Luka, 4, 15-21) znali su sa lakoćom da često spominju franjevca L.Boffa koji na jednom mestu veli: „Nakon Marksa teologija ne može stavljati u zgrade materijalne uvjete postojanja, pod pretnjom mistificiranja stvarnosti i nepravednih stanja“<sup>17</sup> zaključuje Boff. Normativna teologija hrišćanskog Istoka što je sve do danas „stavljala u zgrade materijalne uvjete postojanja“ pre je bila nehumana, nego humana, monaška, nego drugačija. Tumačeći reči Lukinog Isusa (Luka, 4, 15-20) na način teologa oslobodjenja, a takvo tumačenje uvek je aktuelno i pravo, uvek ćemo imati teologiju koja prvo nije daleko od svakodnevnog života; koja više govori o Bogu šta je on za nas, nego šta je On po sebi.

Pošto u Kuranu čitamo reči: „Gospodar naredjuje pravednost“ (Sura, 7, 29) sad čestitost muslimanova nije samo u tome da okreće svoje lice istoku i zapadu, već da vodi „i bojeve ljute“ (Sura, 2, 117) za stvar pravde i pravednog mira (Kuran, 7, 29; 2, 208).

Reči Matejevog Isusa „nisam došao da donesem mir nego mač“ (Mt, 10, 34) najčešće su od nekih bile pogrešno tumačene, te se to i danas kadkada dogodi. Isus što u svom Govoru na gori ne proglašava ratnike nego mirotvorce blaženim (Matej, 5, 9) bio je istinski mirotvorac. Njegovo učenje bitno je mirotvorno, ne i drugačije. Pošto On od Petra traži da odstrani svoj mač (Jovan, 18, 10), i ta tvrdnja daje nam pre za pravo da mislimo da je Isus bio na strani mira.

Ne samo da je Isus služio stvari mira i pravde, već se i Poslanik islama legitimiše zaštitnikom istine, dobra, prava, i pravednosti. U svome čuvenom govoru na Arefatu on i današnjim muslimanima jasno poručuje da govore istinu, i da ih mržnja ne zavede sa staze prava i pravednosti. Na drugi način to iskazuje i Isus kad veli: „blago progonjenima zbog pravednosti, jer je njihovo Carstvo Nebesko“ (Matej, 9, 10).



Rečenica u Lukinom Evandjelju „reče gospodar sluzi: „Izadji na puteve i medju ograde i prisili neka udju da mi se napuni kuća“ (Luka, 14, 23) najčešće je pogrešno tumačena u želji da se Crkva proglasi netolerantnim društvom.

Ne može niko na silu biti hrišćanin, već samo po Duhu Svetom, i „nanovom rodjenju“ (Jovan, 3, 3), što govori da niko na silu ne postaje ni pravi hrišćanin ni pravi musliman, pa je sve stvar naše slobode.

Najčešći tekst na koji se pozivaju teroristi kako bi opravdali svoje terorističko ponašanje, nalazi se u pogrešnom tumačenju petog ajeta sure „Pokajanje“. „Kad prodju sveti mjeseci, onda ubijajte mnogobošce gde god ih nadjete, zarobljavajte ih, opsjedajte i na svakome prolazu dočekujte... pa ako se pokaju... ostavite ih na miru...“ (Sura, IX, 5) veli se u suri. Hrišćani kao „narod Knjige“ ne svrstavaju se u mnogobošce pa se pred njima kao takvima ne može pravdati terorizam.

Pogrešnim tumačenjem biblijskog ili kuranskog teksta uvek se težilo zbog vlastitih interesa da se hrišćanin ili musliman „ocrne“ kako bi se kasnije „opravdali“ nečovečni postupci prema njima.

### Istorija u vezi njih najčešće se ponavlja

Na našem brdovitom Balkanu gledano iz istorijske perspektive mir je uvek imao iste neprijatelje. Na prvom mestu to su razni nacionalizmi koji su često bez napora znali da se transformišu u „otvoreni rasizam“. Na drugom mestu to je naše balkansko „zlopamćenje“ iz kojega se kao takvog najpre radjala želja za osvetom i revanšizmom. Reči proroka Jeremije „očevi su jeli kiselo groždje, a deci trnu zubi“ (Jer, 31, 29) najprimerenija je sudbini balkanskih naroda. Ne razmišljajući o tome šta se u ranijim stolicima događalo podsetimo se samo na dvadeseto stoleće. Nema naroda na Jugozapadnom Balkanu koji nije jeo „kiselo groždje“, a da zbog toga danas ne „trne zubi“ njihovim bliskim i daljnim potomcima. U samoj „zori“ prošloga stoleća negde oko 400.000 muslimana, odnosno Turaka bilo je u vremenu balkanskih ratova proterano u Tursku od strane „srpskih vlasti“.<sup>18</sup> U istom veku, odnosno krajem 1945 god. Bilo je preko 250.000 vojvodjanskih, i sremskih Nemaca (Švaba) proterano iz Jugoslavije.

Istovremeno setimo se masovnog iseljavanja Srba sa Kosova, a zatim i samih Albanaca u vreme Miloševića. No, ta sudbina je i druge narode pogadjala podsetimo se na nasilna masovna iseljenja Hrvata iz Posavine čiji broj iznosi negde oko 200.000 ljudi.<sup>19</sup>

Naše nacionalno zlopamćenje uvek je bilo „pokriveno“ i sećanjem na Kosovski poraz 1389 god., koji smo mi Srbi pretvorili u priču o našem trajnom opredeljenju za carstvo nebesko. Turci sa naših prostora bili su u vreme Balkanskih ratova prognani iz Srbije i Makedonije i sećanjem na jedan daleki poraz koji nas vezuje za Kosovsku bitku. U želji da se posle balkanskih ratova stvori etnički čista Srbija, oslobođena od jednoga naroda koji je tu stolecima živeo, bilo je sada nužno i sećanje na kosovsku bitku.

Mir između balkanskih naroda ni danas ne stoji na čvrstim nogama. Ne doprinose tome samo okolnosti koje su vezane za prošlost, i žive u našem kolektivnom pamćenju, već i druge. Nigde drugde u Evropi averzija tako lako ne predje u prezir i mržnju koliko na našim prostotima. Mir će se useliti u naše međunacionalne odnose, i u naše međusobne odnose tek kad nas mržnja i ksenofobija napuste. Hrišćani će graditi mir što će prvo sebe, a zatim druge lečiti od tih devijantnih stanja. Pošto Poslanik islčama jasno veli "Niko od vas neće istinski verovati dok ne bude želeo svome bratu ono što želi samome sebi"<sup>20</sup> eto sada i pravog dokaza da islam nije na strani verske netolerancije i "religiozne" mržnje.

Naši balkanski "žutokljunci u politici" i verski fanatici, koji su uvek svedočili o svojoj nesposobnosti da čitaju znakove vremena, i da u skladu sa njima donose zrele političke odluke, uvek su radili na produbljenju nacionalne mržnje, i verske netrpeljivosti. Pravdajući naše nacionalne nesreće, te i sam poraz na Kosovu, pričom da su se tada Srbi privoleli "Carstvu nebeskom", takva priča ponajmanje nam je mogla da koristi. Patrijarh Dožić je, čitamo u knjizi "jedan svet na Dunavu"<sup>21</sup>, u noći uoči pristupanja Jugoslavije trojnom paktu podsetio kneza namesnika Pavla na kosovsku žrtvu i na trajno opredeljenje srpskog naroda za carstvo nebesko, pri čemu je sam puč maksimalno razbesneo Hitlera koji je odlučio da razbije Jugoslaviju.<sup>22</sup> Eto ista se priča ponavlja u jednom sudbonosnom trenutku naše najnovije istorije.

Pošto za našeg najvećeg čoveka u Crkvi Nikolaja Velimirovića nema srpstva bez pravoslavlja, ni pravoslavlja bez srpstva, vezivanje Crkve za naciju i državni "aparati" na vlasti ponajmanje je jevandjelski opravdano.

Ne pozivanje na Svetosavlje, već na proročku teologiju Biblijskog Izrailja i na pozivanje na Lukinu teologiju milosrdja prvo će nas osloboditi od kesnofobije i neobjektivne i obezvređujuće slike o drugome. No, svemu tome predhodi naše "nanovo rodjenje" (Jovan, 3, 3) koga nema bez našeg života u Duhu i s Duhom koji je istovremno i Isusov duh. Pošto je naš mir s drugim i sa samim sobom zavistan od našeg mira sa Bogom, mir je za nas

na prvom mestu teološko, a zatim i drugo pitanje. Sad zbog njega imamo razloga da ljubimo i volimo Boga. Kroz naš mir Bog svojom milošću uvek snažno deluje.

Nama danas Crkva nije toliko potrebna kao "tvrđjava istine" premda ona to uvek jeste; niti nam ona danas treba kao nosilac nacionalne svesti, jer Pavlovo hrišćanstvo puno ne drži do nacionalnih, rasnih i drugih podela (gal, 3, 28). Danas nam treba Crkva koja će puno učiniti svojim etičkim i političkim ponašanjem za stvar mira i društvene pravde.

### **Zalažite se za mir veli prorok Jeremija**

Naše sadašnje vreme prvo je obeleženo sećanjem na proroka Jeremiju koji veli "zalažite se za mir" (Jer, 29, 7). Prorok Amos kao prorok društvene pravde verovatno bi nam prvo poručio da se zalažemo za društvenu pravdu koja nas vodi društvenom miru. Premda kao mirotvorci i borci za pravdu ovde nećemo doći do svojih svih prava i vlasti kao narod Svevišnjega uživaćemo ih u Kraljevstvu njegovom (Danilo, 12, 2, 3).

Ako zaboravimo na prošlo stoleće nikad mir nije toliko bio uzdrman kao danas. Mir se sve više destabilizuje pa se s tim u vezi setimo najnovijeg lansiranja severnokorejske rakete u smeru Japana.

Ne samo za pojedinca nego i za istoriju jednog naroda sto godina je veoma dug period; pogotovu onda ako je bio obeležen atentatima, ratovima, medjunacionalnim sukobima, nasiljem, progonstvima, etničkim čišćenjem, genocidom, silovanjem i drugim vrstama ljudskog zla. U takvim sadržajima u Evropi prvo nije oskudevala istorija balkanskih naroda. Pošto su manje više svi balkanski narodi, i dobar deo evropskih naroda, sa majčinim mlekom "posisali" averziju jednih prema drugom makijavelistički orijentisanom političaru nije bilo teško da jedne na druge usmeri u najgorem smeru. Na Balkanu ni danas ne treba dugi fitilj da bi se "upalilo bure baruta". I danas je on, ali i ne samo on, ona "Pandorina kutija" koju nije teško otvoriti iz koje će poleteti mnoga zla.

Pošto su Velike sile u narušavanju tudjeg mira često prepoznavale svoj interes to se kadkada događalo da je zaključen mirovni ugovor o miru pod njima najčešće bila osveta prema agresoru. A ne i pravedno zaključen mir. Podsetimo se s tim u vezi versajskog ugovora o miru (1919) koji je za nemački narod bio duboko nepravedan mir, pa je već u njemu bila posejana klica za pojavu nemačkog, ovde Hitlerovog revanšizma i osvete. Navedenim ugovorom Nemačka je izgubila sve kolonije, koje su izmedju

sebe podelili Englezi i Francuzi, osmi deo svoje teritorije i dvanaesti deo svoga stanovništva.<sup>23</sup>

Bog što od nas traži to je da uvek ljubimo jedni druge. Medjusobna ljubav danas će prvo poraditi na dugom miru, ali ne i bezuslovno to učiniti, pre toga je sigurno nužno tražiti da nam se oprostí zbog Srebrenice, Vukovara, Sarajeva i drugih nemilih stvari. Pošto su crkve, i islamske zajednice, u periodu komunizma bile na ivici svoj eegzistencije i borile se za svoj vlastiti opstanak, danas je već situacija druga. Ne samo hrišćani već i muslimani danas se prvo moraju pokazati nosiocima pomirujuće i opraštajuće reči (Mt, 18, 35; Mk, 11, 25). Ne neko drugi do sam Bog pozvao nas je da živimo u miru (1. Kor, 7, 15) pa smo i zbog njegovog poziva ovde mirotvorci. U svemu tome ne otkrivamo nikakav njihov moralni heroizam niti ikakav verski podvig. To je njihova misija i dužnost. Medjutim, mi se odvojeno ili zajedno sa muslimanima, jevrejima, i drugim hrišćanima moramo ovako moliti: "Daruj nam, Gospode, Svevišnji Bože, ono što je nama sada najpotrebnije: mir s tobom, i mir sa drugim". Nakon toga preuzeti svu odgovornost za izgradnju mira. Ne nepouzdanom molitvom koja najčešće nije izgovorena iz dubine našeg srca, nego "pouzdanom molitvom" i "vršeci pravednost" prvo ćemo obezbediti uslove za dugi mir. Mir za verujućeg čoveka nije samo dogovor izmedju zavadjenih strana, već je on sam plod Božije pravednosti.

### Vernici kao nosioci ideje o pomirenju i miru

Ne samo da je tako po Bibliji, već nije drugačije ni po Kuranu u kome su muslimani pozvani da grade mir izmedju sebe, i mir sa "Narodom knjige". Hrišćanin samo u Isusu prepoznaje koga treba da sledi, čuje, i vidi, musliman sve to otkriva u svom Poslaniku. Njemu On govori posredstvom Kurana koga treba da sluša.

Dok će svoju strategiju izgradnje mira musliman graditi na svom tumačenju Kurana, hrišćanin će to isto činiti na svom tumačenju novozavetnih citata. Bog što poziva ljude, te i muslimane, u "kuću mira", ne i "kuću rata" (Sura, 10, 25) on daje "zeleno svetlo" muslimanovoj i drugoj borbi za mir. No, sigurno je da u tu kuću nećemo ući ako iza sebe nismo pomireni; zavadjenima su vrata na njoj trajno zatvorena. Pozivu na izgradnju mira uvek prethodi poziv na izmirenje o čemu jasno svedoče naše svete knjige. Da bi uživali u plodovima mira moramo se izmedju sebe ovde izmiriti.

Budući da nas naša Crkva sada podseća na crkvu u Efesu kojoj prvo beše ohladnела ljubav (Odk, 2, 1-7) i na Crkvu u Sardu (Odkrivanje, 3, 6) u kojoj smo daleko više svesni onih prividnih nego "nanovo rodjenih hrišćana" (joan, 3, 3) ne znam da li će današnji kler i hijerarhija biti duhovno i moralno spremni za izgradnju međusobnog mira? Posle sećanja na Srebrenicu, Sarajevo, Vukovar, Ovčaru, Kosovo, danas ćemo samo kao "nanovo rodjeni hrišćani" imati jasne odgovore na pitanje šta posle njih znači verovati u Boga?

Ne, sigurno ništa drugo do izgradjivati mir. Niko drugi ne beše do Anwar al-Sadat u vezi koga je svojevremeno pisao Helmut Šmit nemački Kancelar. "Sadatova volja za mirom je proizašla iz razumevanja i poštovanja pred religijama drugih"<sup>24</sup>. Ne samo da u srednjovekovnom već i u današnjem pravoslavlju nema razumevanja i poštovanja prema islamu kao takvom. Ako svoje teološko mišljenje i svoj stav o islamu budemo gradili na mišljenju nekih istočnih otaca (Nikite Vizantiskog, Jovana Damaskina) i na stavovima svetog Save (Krmčija) prvo nećemo imati versko razumevanje i poštovanje prema muslimanima. Ako se setimo stavova islamske kuranske teologije o Isusu, Mariji i prorocima, te Muhamedovog odnosa prema hrišćanima, prvo ćemo zaključiti da musliman svoje poštovanje prema hrišćanima gradi na Kuranu.

Poštovanje prema drugom i drugačijem u islamu je maksimalno sačuvano, a ono samo i garantuje versku toleranciju i verski mir. Iako se musliman neće složiti sa nama u vezi nekih hristoloških odgovora, sva tri verovanja u Boga uključuju monoteistički iskaz o Njemu (V.Mojsijeva, 7-21; Ihlas, 1-4; Jak, 2, 19).

Ne samo da nama nedostaje pravoslavno poštovanje u vezi islama već nam isto nedostaje i u vezi zapadnog hrišćanstva, pa se s tim u vezi setimo iznetih stavova Srpske crkve u najnovijoj "Enciklopediji pravoslavlja"<sup>25</sup> u vezi Katoličke crkve.

Inicijativa u vezi izgradnje mira i svega drugog prvenstveno je stvar Duha, koji samo obnavlja i vodi Crkvu. Njegovi darovi koji se sikazuju kroz različite harizme (1. Petrova, 4, 10; 1. Kor, 12, 8-10) samo i guraju Crkvu napred, ne i zagrižena crkvena hijerarhija. Dokle god nas hrišćane Duh samog Hrista ne obuhvati i ne povede u pravom smeru, dotle neće ni biti volje za izgradnjom verskog mira i tolerancije između hrišćana i muslimana.

## Bože, daj mi veru kako bi ovde bio borac za mir i pravdu

Pošto po D.Bonhofferu "ne postoji vera bez dobrih dela, kao što ne postoji dobro delo bez vere"<sup>26</sup> ne možemo se danas samo zadovoljiti samo molitvom za mir, već isti moramo izgradjivati. Kako je čovek po Kuranu nepravedan i lakomislen (Al-Ahzab, 72), po Kantu zao po prirodi<sup>27</sup> i po svetom Pavlu najčešće čini ono što ne želi da čini (Rim, 7, 19) kao takvi sigurno je da nećemo izgradjivati mir izmedju sebe i boriti se za pravdu, nego samo kao drugačiji. Kakav je bio Martin Luter King, baptistički pastor iz Atlante (S.A.D.), sv. Franjo iz Azisa, Anvar al-Sadat iz Egipta. Ne behu oni ništa drugo do vernici koji su živeli svoju veru, i svoje dužnosti smatrali za Božje zapovesti kako bi rekao Kant.

Ali takav beše i papa Benedikt XV za koga nemački diplomata u vreme Prvog svetskog rata Bilov reče:<sup>28</sup> "vatreno je podržavao moje napore za održavanje mira". Njemu po svemu beše sličan i papa Ivan XXIII koji je posredovao u kubanskoj krizi izmedju Hruščova i Kenedija i tako spasi svet od Trećeg svetskog rata. Pošto ne oskudevaše u veri behu istinski mirotvorci, a time i Njegovi sinovi (Mt, 5, 9).

Pravdom i mirenjem otuda ćemo uvek stići do prolaznog i istorijskog mira, verom u Boga do svog večnog mira. Nasuprot verujućem čoveku koji se prvo trudi da obezbedi mir sa bogom, neverujući čovek uvek ide za tim da obezbedi mir sa drugim čovekom, mudrac prvenstveno teži da obezbedi mir sa samim sobom. Nama su uvek otvoreni putevi ka svakom miru, medjutim, kad je u pitanju onaj najvažniji mir, mir sa Bogom, mi se tada razlikujemo od muslimana u svom odgovoru na pitanje kako ćemo do njega? Musliman je do njega došao ponašajući se po Božijem zakonu (Kuran, 2, 208; 10, 25;...), hrišćanin ga je besplatno dobio Hristovom žrtvom na krstu (Rim, 1, 7; Ef, 2, 14; Kol, 3, 15). U hrišćanstvu mir sa Njim je dar i obaveza, mir sa drugim najzreliji plod naše ljubavi. Ali današnji mir izmedju naroda i država najčešće se temelji na ravnoteži snaga i moći pa zato je nestabilan i stalno u krizi. Pošto je dugotrajni mir "rod duhovni" kako kaže sv.Pavle (Gal, 5, 22, 23) a onaj kratkotrajni mir stvar podpisanog ugovora i obećanje političara, Kant na jednom mestu veli: "Trajni opšti mir", piše Kant u svome delu "Gemeinspneh" 1793 godine, "utemeljen u takozvanoj ravnoteži snaga u Evropi isto je što i Sizifova kuća koju je graditelj sagradio prema svim zakonima ravnoteže, a koja se, kad je na nju seo vrabac srušila istog trena."

## Zaključak

Da bi ušli u Kraljevstvo Božije (D, a, 14, 22) mi smo prosto "osudjeni" da prolazimo kroz razne nevolje. I danas nam je zbog njih često veoma daleko cilj, a sredstva kojima se koristimo na ime ostvarenja zacrtanih ciljeva često ne donose očekivane rezultate. Naša borba zbog svega toga nadje se u krizi, a mi u čudu. Jedna od nevolja koja je često pogadjala čoveka sa naših prostora bila je sva nevolja i tragedija rata. Na samom početku dvadesetog stoleća znamo za balkanske ratove i Prvi svetski rat, sredinom istog stoleća za Drugi svetski rat, i na kraju istog stoleća pod S.Miloševićem imali smo rat sa Bošnjacima i Hrvatima. Posle sećanja na sve to nije ni malo lako reći kako ćemo na Jugozapadnom Balkanu obezbediti duži mir, vreme bez rata. Pošto u knjizi "Brojeva" čitamo "Neka ti Jahve (Bog) mir donese" (br, 6, 26) za njega ćemo se prvo moliti kao što se sv.Franjo molio: "Bože, učini me orudjem Tvoga mira" veli Svetac. Kako prorok Isaija veli da je mir delo pravde ne možemo doći do njega ukoliko se istovremeno ne borimo i za pravdu (Is, 32, 17). Kako sigurnog mira neće biti bez pomirenja s njim (Job, 22, 21) nužno nam je pomiriti se sa Bogom i svojim neprijateljima bi bili u miru prijatelji. Postignuto prijateljstvo otuda i jeste jedina garancija dugog i trajnog mira. budući da je uvek bolji zalogaj suha kruha s mirom, nego sa svadjom kuća puna žrtvene pečenke (Mudre izreke, 17, 1) eto zašto sada ne smemo odustati od izgradnje mira pa ma gde bili. Mir se ne može sigurno izgraditi za jedan ili nekoliko dana. Čovek ga stalno izgradjuje da bi u njemu sve stvari doveo u red koje su nasiljem i ratom bile poremećene. Pomirenje koje je uvek predpostavljalo dve stvari, a time i dva zadržaja, prvo znači odustati od osвете neprijatelju (Izl, 23, 4), a zatim prestanak mržnje prema njemu koja nas uvek odvede sukobu i nasilju. Pošto Bogu ne možemo iskazati bogoštovanje i ljubav ako se ne pomirimo sa pozavadjenim bratom (Matej, 5, 23) pomirenje nam je otuda višestruko važno. U Pavlovo vreme službu pomirenja obavljali su apostoli (2. Kor, 5, 18) danas su prvo vernici od Njegove strane zaduženi.

### Literatura :

Molitve sv. Franje Asiškog

Leonardo Boff: Fundamentalizam i terorizam, Bilten FR.teologije, broj 1-2/2007, str. 136, Sarajevo.

Boris Jurić: Otpor jednog mirotvorstva, B.F.Teologije, br. 1-2/2013, s.224.

Leksikon temeljnih religijskih pojmova, prometej, Zgb, 2005 god., st. 262.

Isto, str. 262.

B. Jurić: Odpor jednog mirotvorstva, str. 224, br. 1-2/2013...

Dr. Jovan Brija: Rečnik pravoslavne teologije, BGD, 1977, Hilendarski fond, Bogoslovski fakultet, SPC, str. 49.

isto, str. 49.

Isto, str. 49.

Isto, str. 49.

Ustanove Družbe Isusove i dopunske odredbe, Provincijalat Hrvatske pokrajine Družbe Isusove, Zagreb, 1998 god., str. 34.

Suvremena Katolička enciklopedija (A.E.) Slobodna Dalmacija, str. 240.

Immanuel Kant: Religija unutar granica čistog uma, BIGZ, Bgd, 1990 god. str. 153.

Wilfrid J. Harrinton: Uvod u Novi zavet, KS, 1975 god., Zagreb, str. 399.

Vladimir Solovjev: Rusija i Opća Crkva, Kaptol Vrhbosanski Sarajevo, 1922 god., str. 14, 15, 34.

Bazilije Veliki: Duh Sveti, SB.Makarska, 1978 god.I, 2; IX, str. 23 i 54.

Rossino Gibellini: Teologija dvadesetog stoleća, KS.Zgb, str. 357.

Katrin Boeckh: Von den Balkankriegen zum Ersten Weltkrieg. Kleinstaatenpolitik und ethnische Selbstbestimmung auf dem Balkan. Sudosteuropa ische Arbeiten, Bd.Munchen, Oldenburg, Peto poglavlje st. 257-273, st. 418.

Marko Karamatić: Između jednoglasja i višeglasja, Svetlo reči, Sarajevo, broj 414, str. 36.

Adnan Silajdžić: 40 hadisa sa komentarom, str. 125, 1993 god. Sarajevo

Nenad Stefanović: Jedan Svet na Dunavu, Bgd. 1996 god. str. 230, "Tiker".

Isto, str. 231.

Grupa autora: Istorija diplomatije, Bgd. 1951 god., Arhiv za pravne i druge nauke, str. 56.

Karl-Josef Kuschel: Židovi kršćani muslimani, str. 528, 2011 god. Sarajevo.

Enciklopedija pravoslavlja, Savremena administracija, Bgd. s.1631, III t.

Rosino Gibellini: Teologija 20 stoleća, Ks, Zgb. 1999 god. st. 108.

Immanuel Kant: Religija u granicama čistog uma, st. 30.

Grupa autora: Istorija diplomatije, 238, 1949 god. Arhiv za pravne i društvene nauke, Bgd.



---

*Marko P. Djuric*

### ***On Peace and Other Related Issues***

**Abstract:** In his article the author speaks of peace and other directly or indirectly related issues. He considers the question not only important for the state, but also for the church as a human society. Since members of different religions and nations live in the Balkans today, peacekeeping has been increasingly important. Peace in the Balkans has often been violated either by our own doing or somebody else's, but since we have always lacked self-criticism, we have always blamed someone else for our mistakes and irresponsibility. Before starting to rebuild peace, it is always necessary to answer the question: what are we to one another? If we are friends, let us start immediately with peacebuilding, if we are enemies, let us reconcile, forgive one another in order to begin peacebuilding as early as possible.

**Key words:** peace, trouble, war, Balkans, Islam, minister, Jesus, Christianity, Muslim, church, Bible, Koran, Orthodoxy, Catholicism, justice, Benedict XV, John XXII, Anwar el-Sadat, theology...



*Маја Канинска*  
*Београд*

**ПРИВЛАЧНИ ПОРИВ НАЦИОНАЛИЗМА И  
ПРАВИЧНОСТ ПАТРИОТИЗМА – ПРИСТУП  
ДРУШТВЕНОМ ДИСКУРСУ СРПСКОГ ИДЕНТИТЕТА  
НАКОН РАЗДОРА ЈУГОСЛАВИЈЕ  
(идеја уставног патриотизма у функцији националног  
идентитета)**

**Апстракт:** У раду смо се бавили питањем и дефинисањем национализма који је присутан у српском друштву. Национализам је последица друштвених и политичких наглих промена на простору бивше Југославије без претходне припреме јавности на нове промене. Такође смо се бавили дефинисањем патриотизма који стоји као антипод национализму иако се може у јавности провући позитивни став посебно у српском друштву који је у вишеслојној кризи. Једна од најважнијих, можда централних институција током преломних деведесетих година јесте Српска православна црква која је не мењајући модел из прошлости преузела на себе одговорност за одбрану националног бића српског народа са ограђивањем од осталих. Последњи део рада је посвећен питању уставног патриотизма, идеје која је била значајно заступљена након Другог светског рата у Западној Немачкој. Последице рата који је иницирала Немачка, између осталог оставиле су терет колективне кривице и озбиљну кризу идентитета после фашистичких и нацистичких поступака према многим народима широм Европе.

**Кључне речи:** патриотизам, национализам, Српска православна црква, деведесете године двадесетог века, устани патриотизам, уставна култура

**Увод**

Национализам је идеологија савременог доба која уздиже нацију дајући јој привидни статус јединствености. Када се говори о проблематици национализма хронологија његовог узрастања почиње са попуњавањем празнина у друштву. Прва историјска и револуционарна политичка и друштвена промена одиграла се у Француској. Реч је, поред последица просветитељства и о последицама Француске револуције које

су, одбацујући идентификацију у религији и вери, подигле нацију у држави на пиједестал како би се надоместила празнина коју грађанство није никада имало пре до тада.

Историјски континуитет и догађаји након Француске револуције показују да је однос између цркве и нације, процес секуларизације, извршен готово хируршким резом. Секуларизација Европе одстранила је статус цркве из срца државе. Ове потресне и тешке промене током 19. века дошле су и до земаља Југоисточне Европе. Ушавши у Први светски рат Србија је из рата изашла у саставу нове државе, а уласком у Други светски рат, Југославија је из статуса краљевине ушла у социјалистички политички и комунистички партијски систем. Све ово је протресало статус Српске православне цркве (у даљем тексту СПЦ) у чему је она као и након Првог светског рата, видела око себе нове непријатеље против којих се требало борити у одбрани свог битисања. Модел суочавања и одбране који је настао с новим статусом у Краљевини Југославији, СПЦ није напустила до последњих догађаја у историји Југославије. Формирао се један лик Цркве који се не мења иако држава Србија трпи турбулентне партијске - политичке промене. Такође, појам "национална црква" није постојао у целокупној православној еклисиологији. Такозване помесне цркве које заједно чине једну православну цркву у историјском процесу друштвених промена нису могле одржати хомогеност у потпуности. "заправо прелаз од ненационалног на национални модел постојања карактерише православни свет у Источној и Југоисточној Европи почевши од 19. века што траје до данас са далекосежним последицама.<sup>94</sup>

## Национализам

Иако релативно млада друштвена појава, национализам је неколико пута био проглашаван мртвим: после Првог светског рата разбијањем на нације две велике империје, Аустрије и Турске; након бољшевичког пуча када се радничка класа није сматрала национално одређеном; након пораза фашистичке Немачке и Италије када су геноцидне последице национализма биле очигледне.<sup>95</sup> Међутим, седамдесет

<sup>94</sup> Василиос Н. Маркидис, *Културна историја православља и модерност (Одабрани радови)*, Конрад Аденауер Штифтунг, Београд, 2014., стр. 272- 273.

<sup>95</sup> Фреди Перлман, *Стална привлачност национализма*, Анархистичка-библиотека нет, 1984., стр. 3.

година након пораза фашизма и нацизма, национализам је доживео ренесансу. Разлучивањем појмова национализма и националности одлазимо у европску историју, један период када национализам није могао пронаћи пут настајања. Средњи век је познавао националност, али не и национализам. Племићи, ратници или трговци су били јасно дефинисани у статусне класе и представљали су шира међународна јединства.<sup>96</sup> Из тог разлога може се приметити, национализам је заснован на класно неприродном јединству, односно, средњовековна класна подела која је била квалитативна стављена је "у квантитативно стање обичне масе", објашњава италијански филозоф Јулијус Евола.<sup>97</sup> Како даље објашњава Евола, на ову масу национализам делује путем митова и сугестија кадрих да је вештачки подстакну (...) да јој се улагују перспективама и маштањима о првенству, ексклузивности и моћи.

Иако у својој историји национализам није био прихваћен као јединствена идеја која има научну репутацију, ова појава се ипак неумољиво укоренила. Но, у западним земљама Европе где се најпре појавио национализам, национална идеологија је у утицајним научним круговима потпуно превазиђен предмет расправе. Зато су у међувремену, на Западу све доминантнији постали постмодернистички токови, а насупрот томе, у друштвима која су донедавно била традиционална, интелектуална мањина уобичајено касни изгарајући у жељи да кашњење надокнади она реализује исхитрене и недовољно проучене идеје.<sup>98</sup> Национализам се ослања на мит стварајући осећање припадности појединца одређеној заједници, односно ослања се на традицију, консолидујући на тај начин успешно стање масе тако што ставља иза сваког појединца митско, обожено и колективно јединство преддака.<sup>99</sup> Кључна карактеристика национализма, по чему се екстремно издваја од других идеологија јесте егоизам, односно, колективни егоизам. Управо егоизмом и округном вољом за моћ, са својим антагонизмом, напетости и ратовима безумно изазивају за што потпунији чин разарања, дефинише Евола. Карактеристика коју можемо јасно сагледати у критичним друштвима јесте тај да је управо

---

<sup>96</sup> Јулијус Евола, *Побуна против модерног света*, Алеф, Градац К, Чачак; Београд, 2010., стр. 417.

<sup>97</sup> Исто, 417.

<sup>98</sup> Мирсад Халиловић, *Динамика хумано-божанствене цивилизације с освртом на становишта Бернарда Луиса*, 2014., КОМ 3(1), стр. 106.

<sup>99</sup> Јулијус Евола, *Побуна против модерног света*, Алеф, Градац К, Чачак; Београд, 2010., стр. 420.

њихов национални идентитет у кризи, а истовремено је национализам идеологија у којој је политичка мисао усредсређена само на тренутно стање друштва.

Објашњавајући функцију национализма Ентони Смит у својој књизи *Национални идентитет* (1998, XX век) коментарише политичку страну сматрајући да се мора узети у обзир и културна страна национализма. Његово мишљење је да је национализам идеолошки покрет који се ангажује за стицање аутономије, јединства и чистог идентитета припадника нације. Ово се односи на свест да је свет подељен на нације, самим тим уређење света је подељено на нације обузбеђујући тако мир и правду, међутим, коначни исход ове раширене идеологије јесте само приврженост нацији, приврженост која доминира у односу на све остале врсте припадности. Смит такође помиње националне симболе, обичаје и церемоније као најтрајније видове национализма јер управо они емотивно подстичу осећања ширих друштвених слојева којима су појмовна знања скупљена.<sup>100</sup>

Основно испољавање национализма се огледа отвореним дефинисањем предрасуда према другим етичким групама и отвореним сумњичењем и неповерењем у њихове намере. Национализам се схвата као перманентно ниподаштавање културних творевина и карактеристика других нација у окружењу.<sup>101</sup> Највиши степен негативне национале, расне и културне свести и поимања националних и групних интереса јесте шовинизам. Он се испољава отвореном мржњом и непријатељством према другим етничким културним и националним групама, док "у шовинистичкој атмосфери злочин (најчешће ратни), над припадницима друге националне или етничке скупине, добија легитимитет".<sup>102</sup>

Идеје модернистичког хуманизма и либерализма који су освојили Запад оповргнуле су статус религије и истиснуле је из свих сегмената друштва. Последице су озбиљне и дугорочне. Метафизика је одстрањена из темеља човекове основе моралних и духовних вредности

<sup>100</sup> Јово Бакић, *Теоријско-истраживачки приступи етничкој везаности национализму и нацији*, Социјологија, Филозофски Факултет, Београд, 2006., стр. 20.

<sup>101</sup> Никола Пурковић, *Анализа концептуалних разлика између појмова "патриотизам" и "шовинизам"*, Универзитет Вестминстер, УК, стр. 4.

<sup>102</sup> Исто

и више није носилац смисала живота и друштва. Процес секуларизације постаје ауторитет који се све слободније ширио излазећи из европских ратова. Процес секуларизације Бога је свргнуо са престола и "заменио га народом, као избором суверенитета и нацијом, као предметом обожавања".<sup>103</sup>

## Патриотизам

Патриотизам је осећање привржености свом народу или држави. Основне особености које се сједињују у патриотизам јесу историја, култура, политика, традиција, у савременој историји спорт, у доброј мери језик. Патриотизам се од национализма и шовинизма разликује по свом идентификовању са својом земљом и са својим народом истовремено без омаловажавања вредности других нација. Реч је о поштовању своје традиције, историје, природних лепота, успеха народа, језика али не на рачун разлика у односу на друге народе.

Патриотизам једног народа признаје иста права другим народима, нацијама која тражи за себе и залаже се за њих. Иако се с времена на време појави став о истоветности патриотизма и национализма, ово упаривање је апсурдно. Оваква и слична дефиниција национализам ставља у позитивну конотацију дајући му карактеристике поштовања и уздизања вредности нације. Међутим, и национализам и шовинизам су засновани на израженој искључивости према припадницима других нација што се не може дефинисати као позитивно становиште. Патриотизам јесте позитивна категорија која даје добре вредности свом народу и те вредности види у другим народима и нацијама.

Патриотизам подразумева љубав према домовини, ма каква она била, без потребе за глорификацијом сопственог постојања које је изнад других. Она нас не сме заслепити толико да не видимо и њене недостатке које би напротив требало поправљати. Љубав према земљи и народу не сме бити изнад истине о њој, каква год она била. Што више волимо своју земљу, више ћемо трагати за истином и праведношћу, како би се у њој сви осећали боље.<sup>104</sup> Ово је наизглед

---

<sup>103</sup> Мирсад Халиловић, *Динамика хумано-божанствене цивилизације с освртом на становиште Бернарда Луиса*, 2014., КОМ 3(1), стр. 141.

<sup>104</sup> [http://www.azoo.hr/index.php?option=com\\_content&view=article&id=5493:domoljublje-patriotizam-nacionalizam-ovinizam&catid=498:materijali&Itemid=615](http://www.azoo.hr/index.php?option=com_content&view=article&id=5493:domoljublje-patriotizam-nacionalizam-ovinizam&catid=498:materijali&Itemid=615), 15.4.2017.

идеологизација, али реч је само о једном великом, мада не лаком задатку.

### Улога Цркве

У тежњи да свој историјски и традиционални континуитет одржи у новим процесима које преузима друштво одбацујући старо, цркву је довело до поистовећивања са националним идентитетом.<sup>105</sup> Идентификација Цркве и нације у стресним и ратним временима пројектује против спољашњих непријатеља. Пример за овај модел идентификације јесте улога Српске православне цркве што се јасно видело за време ратова на просторима бивше Југославије 90-их година.

Развој цивилизације онемоћао је хришћанске ставове што је отворило нови поглед на однос према човеку и Богу и направио се јаз између теорије и праксе.<sup>106</sup> Пратећи историјски континуитет можемо видети да Српска православна црква сматра себе главним носиоцем аутентичног националног идентитета. Као дефиницију права Цркве над нацијом видимо у следећем цитату из 1995. године: "Она брани српску нацију као природни ентитет органско тело које не може преживети и развијати се ако је подељено или одвојено од верских православних корена .."<sup>107</sup>

Демократизација друштва подразумевала је промовисање више верских конфесија што би утицало на привилеговану позицију српске цркве.<sup>108</sup> За СПЦ је национализам био последњи извор за очување њене улоге доминантног верског фактора у друштву. Она је носилац континуитета, како објашњава Радмила Радић, постала уточиште и једном делу национално оријентисане интелигенције. Она негује национални континуитет, култ националних и верских величина и уопште националну историју, национално писмо..<sup>109</sup>

<sup>105</sup> Исто. Стр. 277.

<sup>106</sup> Маја Канинска, *Веровање или знање*, Тематски зборник радова са међународне конференције, Смедеревска Паланка, Институт друштвених наука, Београд, 2016., стр. 377.

<sup>107</sup> Вера Вратуша-Жуњић, *Развој религија, рат*, Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета у Београду, 1995, стр. 50

<sup>108</sup> Радмила Радић, *Српска православна црква током 90-их*, *Poznanski studia Slawistyczne*, NR 10/2016, стр. 260.

<sup>109</sup> Исто, стр. 258.



Међутим процес ревитализације религије која је отпочела крајем осамдесетих, уздизала је поменуте елементе, али је такође повољно подстакла националистичку врсту и инструментализацију цркве.<sup>110</sup>

Пре уједињења државе Срба, Хрвата и Словенаца, Српска православна црква је у Србији имала повлашћен положај у држави што потврђује Устав из 1903. године одређујући официјелну државну религију. Православље и СПЦ биле су део службене културе и биле су у функцији легитимације друштвеног тадашњег поретка.<sup>111</sup> Социолошка испитивања религије у периоду од 60-их до почетка 80-их двадесетог века, на подручју бивше Југославије, показују да је процес секуларизације највише захватио подручја где је било већинско православно становништво. Током 80-их година, са политичким променама и кризом, јасно се види промена у религиозности становништва не само у православним конфесионалним већ и у католичким као и исламским религиозним подручјима. Наравно, политички кадар у Србији крајем 80-их је озваничио промене статуса СПЦ и врата јавности су се Цркви отворила.

Политичка криза која је разбуктала и разарала бивше југословенско друштво у другој половини 80-их и током 90-их, пробудила је изразити осећај виктимизације која је уздигнута из тешке прошлости и на основу веровања да СПЦ живи у непоријатељском окружењу.<sup>112</sup> Подсећања на прошлост и упозорења на опасности од геноцида као и поистовећивање судбине српског народа са судбином Христа били су чести у новинским текстовима, празничним посланицама и саопштењима СПЦ током предратних и ратних година.<sup>113</sup>

Црква је себе сматрала главним носиоцем аутентичног националног идентитета бранећи српску нацију као природни ентитет (...). За СПЦ у овом периоду, национализам је био и последњи извор очувања њене улоге доминантног верског фактора у друштву.<sup>114</sup> Упркос снажним антикомунистичким осећањима у цркви и ставу према којем је југословенска држава представљала "таманицу српског народа" и

---

<sup>110</sup> Исто, стр. 258.

<sup>111</sup> Мирко Благојевић, *Религија, Европа, Русија и Србија: јуче и данас*, Институт за филозофију и друштвену теорију, Београд, 2008., стр. 236.

<sup>112</sup> Исто, стр. 244.

<sup>113</sup> Радмила Радић, *Српска православна црква током 90-их*, *Poznanskiе studia Slawistyczne*, NR 10/2016., стр. 260.

<sup>114</sup> Исто, стр. 260.

"Тројанског коња за продор Ватикана, Немачке и Аустрије на Југ и Исток и цихада на Север и Запад"<sup>115</sup>, ова државна творевина је ипак пружала Србима државно јединство. (260-261) Остаје отворено питање које поставља Радићева, да ли је СПЦ пре свега требало да одговори као хришћанска или као национална црква? Поменуте фрустрације могу се смањити ако религија или религијска заједница нуди појединцу правила по којима су то "Божја воља", "предодређеност", "судбина или казна", одговори за непоштовање религијских норми и закона.<sup>116</sup>

На тренутак да проширимо перспективу посматрајући друштвено уређење различито од западног типа. Посебност у свом унутрашњем систему је млада држава Израел која се шири и развија своје ресурсе као и политички живот иако све функционише без Устава. Јединствени пример су земље чије је већинско становништво исламске вероисповести. Исламске земље су политички и верски на истом стаблу, верском закону. Овај систем се потпуно разликује од младе секуларности и секуларизације Европе и потврда његове стабилности јесу векови постојања. Зато сваки приступ новим политичким идејама, у овим друштвима произилази из исте основе. Друштво у којем доминира религијски поглед на човека и универзум, политичка моћ и суверенитет морају имати јасан небески извор и метафизичко утемељење. Успостављање политичке моћи морало би се остварити искључиво на основу метафизичких принципа религијске традиције одређеног друштва.<sup>117</sup> У сваком случају, никада политичка моћ одређеног друштва није првенствено у супротности са традиционалним оквирима религијске политичке мисли. Не треба искључити људске слабости које су се појавиле током историјских промена у јудаизму или исламу, али је такође присутан труд како би се оне отклониле, колико је било могуће.<sup>118</sup> Због тога што постоји грех, нужно је да се успостави

<sup>115</sup> Радмила Радић, Српска православна црква у поратним и ратним годинама (1980-1995). Црква и "српско питање", Република, бр 121-122, 1995, стр. I-XXIV

<sup>116</sup> Маја Канинска, *Веровање или знање*, Тематски зборник радова са међународне конференције, Смедеревска Паланка, Институт друштвених наука, Београд, 2016., стр. 365.

<sup>117</sup> Мирсад Халиловић, *Динамика хумано-божанствене цивилизације с освртом на становишта Бернарда Луиса*, 2014., КОМ 3(1), стр. 97-106.

<sup>118</sup> Маја Канинска, *Веровање или знање*, стр. 381.

систем правде чије је лице институционализација љубави и то је најбољи могући поредак за поимање правде.<sup>119</sup>

Идентификовање с религијом, историјски гледано на пост-комунистички период у Србији, био је једини колективни идентитет. Овом као и другим врстама појединац губи део сопственог идентитета и постаје МИ, део групе с којом се поистовећује. Ова идентификација служи и као психолошки ослонац у политички кризним или ратним временима. Међутим, са секуларизацијом иако је религијски вид идентификације ослабио, угрожено место је попуњавала идентификација са нацијом.<sup>120</sup> Кључна тачка спајања идеје идентификације јесте да и религија и нација своје припаднике доживљавају као изабрани народ. "Све религије дубоко у себи теже и доживљавају посебним, верују да имају нешто аутентично, или посебно, што није својствено ни једној другој религији. Полазећи од тог предубеђења о посебности, свака религија понаособ убеђења је успостаљену посебност, и верује да је предодређена од Бога, тј. да је ближа Богу од осталих".<sup>121</sup>

### Уставни патриотизам

Након завршеног Другог светског рата као и након поделе Немачке на две државе, Европа је прихватила постојање Немачке колективне кривице, особености Немаца - фашиста и нациста и болна казна нације подељена на две државе како се не би више никада поновио ратни покушај. Идеја уставног патриотизма је настала у поратној Немачкој и био је подељен став о његовој снази и убедљивости. Сматрало се да је слаба замена за "прави" национални идентитет, мислећи на замену која ће бити сувишна после уједињења земље. Многи су одбацивали идеју сматрајући је нереалном, наивном, идеалистичком тврдећи да је добра идеја "али неделотворна јер људи не осећају на такав начин", односно људи желе да буду Британци, Индијци, Французи, амерички Ирци или

---

<sup>119</sup> Маја Канинска, *Веровање или знање*, Тематски зборник радова са међународне конференције, Смедеревска Паланка, Институт друштвених наука, Београд, 2016., стр. 368.

<sup>120</sup> Владимир Бакрач, *Теоријски приступ сличностима и разликама између религије и нације*, Религија и толеранција, 2009., стр. 343.

<sup>121</sup> Исто, стр. 346.

босански Срби, а не "уставне патриоте".<sup>122</sup> Но, уставни патриотизам доживљава ренесансу средином 90-их година XX века у Европи када је постала очигледна његова нормативна функција.

Убрзо након завршетка Другог светског рата Карл Јасперс је у свом огледу "О питању кривице" дефинисао појам колективне кривице немачког народа и поједине облике кривице. Поред моралне и политичке навео је и криминалистичку и метафизичку кривицу. Политичка кривица се приписује свима који живе под окрутним неправедним режимима док се метафизичка кривица односи на кидане дубоко укорене не солидарности која по Јасперсовом мишљењу постоји међу свим људима.<sup>123</sup> У контексту ових кривица Јасперс је заговарао схватање "колективне одговорности", схватање које је у супротности ставу о "колективној кривици". Међутим, по Јасперсу колективна одговорност је повезана са питањем немачког јединства. Он је сматрао да демократски политички идентитет и исправна интелигенција могу се остварити ако Немци прихвате сву тежину колективне одговорности.<sup>124</sup>

Каснији период је био у духу Јасперсовог ученика Дарфа Стернбергера. Он је 1959. године говорио о тзв. "патриотском осећању у уставној држави". По мишљењу Стернбергера, уставни патриотизам се односи на грађане који треба да "брину" о појединим институцијама и да се позитивно односе према њима поистовећујући их са интересима мира и слободе. Веза ових институција и миротворних интереса јесте осећање поноса због тога што су изграђене. Стернбергер је своју идеју о уставном патриотизму промовисао 1979. године у часопису Франкфуртер Алемјанен Цајтунг (*Frankfurter Allgemeinen Zeitung*) под истим насловом. Овај рад је објављен поводом јубилеја од доношења Темелног закона СР Немачке. Главна Стернбергерова идеја била је отворити тему положаја народа увелико пропалог Немачког Царста које је након рата било подељено географски али и на два различита друштвена система.<sup>125</sup> Стернбергер пише у свом тексту: "Национални

<sup>122</sup> Јан-Вернер Мулер, *Уставни патриотизам*, Фабрика књига, Едиција РЕЧ, Београд, 2010., стр. 48.

<sup>123</sup> Карл Јасперс, *Питање кривице*, Конрад Аденауер Штифтунг, Београд, 2009., стр. 47- 56.

<sup>124</sup> Исто.

<sup>125</sup> Долф Стернбергер, *Verfassungspatriotismus*, *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*, Франкфурт а. М., 23. свибња 1979.

осећај је повређен, ми живимо у подељеној Немачкој. Но живимо у једном целовитом уставу, у једној целовитој уставној држави, и то је једна врста домовине.<sup>126</sup> Савезна Република Немачка је имала као један облик устава тзв. Темелни закон. Сматрало се да устав треба да добије свој коначни облик онда када се подељена Немачка и њен народ поново уједине у слободи.<sup>127</sup> Стернбергер је размишљао прагматично о уставном патриотизму. Заправо он је трагао за политичким осећајем припадности који би требало да постоји и да карактерише подељену Немачку.<sup>128</sup>

Јирген Хабермас је излагао своје ставове у вези са уставним патриотизмом 1986. године када је политичка и интелектуална јавност Немачке врло живо реаговала на новинске чланке поводом четрдесетогодишњице од завршетка Другог светског рата. Хабермасов одговор овој расправи је у ствари био процес развијања идеје уставног патриотизма који би као идентитет боље одговарао односима у "постнационалном" свету.<sup>129</sup>

Према Хабермасу сврха уставног патриотизма била је прочишћење јавне сфере и политичке и културе, такође залагање за универзалистичке моралне принципе.<sup>130</sup> Појединац постаје "децентрисан" из разлога што релативизује оно чему тежи, али истовремено и оно што други од њега очекују. Оно што се догађа појединцу слично је ономе што се догађа у друштву и зато народни суверенитет постаје једини извор легитимитета. Религиозни и традиционални легитимитети требало би да буду одбачени заједно са традиционализмом и осталим трансцедентним ауторитетима. Међутим Хабермас сматра да се демократска правда може остварити у националној држави, а религија, традиција, односно породичне вредности и конвенционални морал треба изнова тумачити из перспективе универзалистичких идеја.<sup>131</sup> Када говори о значају јавне сфере, он мисли на отворену комуникацију која је можда најважнији

---

<sup>126</sup> Исто.

<sup>127</sup> Антонио Пехар, *Уставни патриотизам у политичкој теорији Долфа Стернбергера и Јиргена Хабермаса*, *Анали хрватског политолошког друштва*, 2012., стр. 61.

<sup>128</sup> Исто, стр. 61

<sup>129</sup> Исто, стр.65.

<sup>130</sup> Јан - Вернер Мулер, *Уставни патриотизам*, Фабрика књига, Едиција РЕЧ, Београд, 2010., стр.48.

<sup>131</sup> Исто, стр. 37-38.

предуслов за тзв. "рационализацију колективног идентитета". Јавна сфера је кључ за формирање уставног патриотизма чија је сврха да прочисти јавне ставове, а прочишћење сфере и политичке културе јесте сврха Хабермасовог уставног патриотизма. Хабермас посебно скреће пажњу на тумачење које се односи на питање кривице нације и решења које нуди уставни патриотизам. Уставни патриотизам је произвео солидарност заједничким преиспитивањем прошлости, али је његов морално најзначајнији облик солидарности био намењен жртвама, а не садашњим суграђанима. Статус садашњих грађана отвара тему о којој се мора отворено разговарати. Сваки излазак из оквира граница земље која је дефинисана кривицом или демонизованим ставом других, њен грђанин трпи последице политичких и ратних последица јер је аутоматски представник и носилац колективне кривице, објашњава Милер..

Уставни патриотизам је у почетним формулацијама морао испунити троструку сврху: јавно очувати историјску истину, активно осигурати облик демократског искључивања и подржати друштвену интеграцију међу демократама који су се посветили раду на тешкој прошлости.<sup>132</sup> Политичка припадност не почива на националној култури како тврде либерални националисти као што не почива ни на такозваној *светској заједници људи* као што подразумевају космополите.<sup>133</sup> Из специфичних расправа и сукоба мишљења око устава као позитивна последица појављује се облик *уставног идентитета* што Милер можда прецизније назива *уставна култура*. Његово мишљење је да културу представљају заједнички симболи, обичаји и ритуали припадања као и установе што могу бити уставни судови чија је суштинска функција заснована на уставним начелима. У овом контексту термин култура стоји у опозиту термину *идентитет* што само потврђује живост и разноликост уставне културе и одређује природу сталних неслагања унутар општег уставног аранжмана.<sup>134</sup> Наравно, у питању су контролисани, конструктивни сукоби који доносе стабилан допринос. Када је реч између идеје нације као заједнички грађански идентитет и појединих етичких дискурса специфичних поткултура,

---

<sup>132</sup> Исто, стр. 49

<sup>133</sup> Исто, стр. 8.

<sup>134</sup> Исто, стр. 69.

Хабермас прави разлику. Сматра да демократско друштво не условљава језик споразумевања или исти етички и културни корени, већ социјализовање у оквиру заједничке политичке културе утемељене на либералним уставним начелима. Ова заједничка политичка култура је основа уставног патриотизма који проширује свест о интеграцији различитости живљења и живота у мултикултуралном друштву.<sup>135</sup>

Симболични садржај уставне културе, њени наративи и пројекције у будућности изазивају одређене емоције. Наравно мисли се на емоције које су увек насупрот поносу и понизности јер "понос и понизност су чисте емоције душе; без примеса било које жеље и не покрећу нас одмах на акцију".<sup>136</sup> Срам, осећање праведности, срџба могу имати већу улогу од других емоција које се углавном узимају у обзир када се објашњава припадност. Но мишљење и емоције су повезане и засновају се на одређеним уверењима. Међутим уставни патриотизам не укључује емоције и страсти као што ни слика посттрадиционалног друштва не нуди једнодимензионални национални наратив о јунацима и победама. Зато тврдња либералног национализма о мотивационој снази нације делује убедљиво и зато сви у себи носимо слике пожртвованости која се чини "националном" – нарочито у рату.<sup>137</sup> На бојном пољу нација јесте квазирелигиозна, трансцедентна и апстрактна. Овај, како Милер назива, *мистични национализам* врло је различита ствар од мирнодопске, свакодневне спремности грађана да плаћају порез за реално постојеће и присутне незнанце.

Национализам као извор поверења у националну истост јесте средство и идеологија која се може подвести под израз *етатистички национализам*. С друге стране, уставни патриотизам је нараздвојив од правде или солидарности и разликује се од логике која је основа либералног национализма. Овај други користи националну културу као средство за друштвену солидарност што јесте један облик етатистичког национализма.<sup>138</sup> Неслагања

---

<sup>135</sup> Антонио Пехар, *Уставни патриотизам у политичкој теорији Долфа Стернбергера и Јургена Хабермаса*, Анали хрватског политолошког друштва, 2012., стр. 67.

<sup>136</sup> Davide Hume, *A Treats of Human Nature*, Penguin, London, 1985., str. 414.

<sup>137</sup> Јан-Вернер Мулер, *Уствни патриотизам*, Фабрика књига, Едиција РЕЧ, Београд, 2010., стр. 87.

<sup>138</sup> Исто, стр. 94.

својствена уставним културама у вези су са националним и историјским контекстом утичу на личне судове грађана које доносе у вези са уставом.<sup>139</sup>

У једном периоду развоја идеје уставног патриотизма поставило се питање да ли постоји могућност да се преобликује у грађанску религију. Уставни патриотизам има потенцијале обликовања у грађанску религију, посматрано из три перспективе. Прво је уследио процес који је Гошет назвао *излазак из религије*. Ако се ова уређеност стави у модерне услове, исход ће бити у форми тоталитаризма. Друга перспектива се односи на класичну русоовску верзију "природне религије" која служи у остваривању одређене врсте републиканске политике. То је функционалистички поглед на религију. Треће се односи на квазисоциолошку тврдњу по којој се метафизички појмови односно, понашање и склоности преносе са верских на политичке објекте.<sup>140</sup> И онда као примере видимо националну химну, заклетве на верност, част, церемоније на гробовима великих лидера<sup>141</sup>, инаугурације нових председника државе. Стога се слободно може тврдити да постоји опасност од "грађанског миленаризма" и онога што иде уз миленаризам, а односи се на "синдром изабраног народа" што се (у западним системима) везује за републиканску политику, а доста наликује национализму. Ова религиозна имагинација може да подсећа на опис национализма, са много мање или уопште не – патриотском врлином.<sup>142</sup>

Основна и најзначајнија идеја уставног патриотизма јесте да се политичка опредељеност базира на либерланом демократском уставу. "Политичка припадност не почива на националној култури, нити на национализму или космополитизму, али ни на републиканском патриотизму. Сврха уставног патриотизма је да омогући и одржи праведан уставни режим. Он захтева децентрализацију и отварање постојећих уставних култура једних према другима, објашњава Милер.

---

<sup>139</sup> Исто, стр. 71.

<sup>140</sup> Marcel Gauchet, *La condition Historique: Entetiens avec Fracois Azouvi, et Sylvan Piron*, Gallimard, Paris, 2005., стр. 373.

<sup>141</sup> Јан-Вернер Мулер, *Уствни патриотизам*, Фабрика књига, Едиција РЕЧ, Београд, 2010., стр. 95.

<sup>142</sup> Исто, стр. 97.



## Закључак

Коначно, зашто размишљати о национализму, уставном патриотизму и религији? Ако једна држава, односно њен политички естабишмент нема визију нити идеју да траба посветити рад на обликовању националног идентитета на основу историје, културе, уметности, науке, језика, знања, а пре свега на основу суочавања са реалним статусом ван граница, онда једна таква држава запада у националну странпутицу. Последице национализма, који може бити штетан, потврђују догађаји које данас прате Српску православну цркву. Пропусти су са далекосежним последицама. Отворивши врата неуком грађанству потеклом из, до скоро, атеистичког друштва, потенцијалним верницима, без концепције да га поучи, припреми и васпита у вернике, може се посматрати као велики пропуст. Црква је само примала народ у храмове. Веронаука је већ постојала у појединим парохијским домовима српских цркава, али није била довољна за све који су долазили на службе. Након четрдесет и више година, Црква је добила могућност да врати вернике и да јој се врате верници, али све друго је затајило. Последице ратне ситуације деведесетих, велики број рукоположеног свештештва без јасне концепције у људству као и у броју, данас су произвеле многе лоше ситуације и догађаје које карактеришу Српску православну цркву у Србији и ван њених граница. Али национализам је остао на трону свести људи, српског црквеног бића.

Након ратних деведесетих година Србија није била држава са јасно дефинисаним националним идентитетом, културом, добрим имиџом који треба да препозна грађанин, на пример Европе. Може се раћи, након деведесетих, Србија је остала демонизована и опасна. Грађани Србије трпе сенку колективне кривице о којој се у оквирима граница државе не говори. Они не схватају дискриминацију коју трпе у односу на неке друге народе који још увек немају статус припадника Европске Уније. Утеху им даје јавно мњење у колевци небеске националне посебности и божје "изабраности" што је свакако замка незнања, замка национализма.

После завршетка Другог светског рата Немачка се, свесна свог алармантно лошег положаја у Европи, суочила са својим моралним статусом и узела своју урушену судбину у своје руке. Свесна да само од себе зависи, Немачка је своју прву владу саставила од научно-академског врха. У овој влади није био ни један политичар. Тако је

почео процес реанимације националног идентитета, самопоштовања, поновне изградње државе, њене привреде, образовања и спирања слоја озлоглашеног статуса *Немца – нацисте и фашисте*.

Уставни патриотизам је институцију устава подигао на ноге и добро искористио градећи његову функцију употребивши га у процесу прочишћења лоше окарактерисаности грађана, тада обе Немачке. Устав је заиста користио у сврхе добробити нације и зато се овде и може говорити о уставној култури. Данас се не помињу страхоте нацистичке Немачке, нове генерације немају никакав осећај нити однос према злоделима које су нацисти чинили широм Европе, а посебно у логорима. Данас је Немачка "обећана земља" многих избеглица са Средњег и Блиског Истока, многобројних грађана земаља Источне Европе, многих који желе да се баве својим професијама како заслужују. То им велика држава Немачка нуди и омогућује.

Свакако не у том обиму, али делимично треба користити узорак немачког питања како би се добра страна овог искуства вишедеценијског процеса искористила по питању српског националог питања, статуса, животног стандарда, знања о себи и о другима. Питање одговорности и свести о себи јесу два задатка којим једна држава себе ставља међу добре и јаке државе или међу сиромашне и у пропадању. Одговорност није првенствено на леђима грађана већ на изабраној политичкој структури која је дужна да докаже грађанима да је њен програм заста просперитетан. Политичка власт не треба да држи блокаду на одговорна места која чекају праве умове, оне који ће упорним и преданим радом у својим областима опоравити земљу од политичких рана због којих пати цело тело државе.

## Литература:

Антонио Пехар, *Уставни патриотизам у политичкој теорији Долфа Стернбергера и Јургена Хабермаса*, Анали хрватског политолошког друштва, Загреб, 2012.

Василиос Н. Маркидис, *Културна историја православља и модерност (Одабрани радови)*, Конрад Аденауер Штифтунг, Београд, 2014.

Вера Вратуша-Жуњић, *Развој религија, рат*, Институт за социолопка истраживања Филозофског факултета у Београду, 1995.

Владимир Бакрач, *Теоријски приступ сличностима и разликама између религије и нације*, Религија и толеранција, 2009.

Hume, *A Treats of Human Nature*, Penguin, London, 1985.

Јан-Вернер Мулер, *Уствни патриотизам*, Фабрика књига, Едиција РЕЧ, Београд, 2010.

Јово Бакић, *Теоријско-истраживачки приступи етничкој везаности (ethnicity) национализму и нацији*, Социологија, Филозофски Факултет, Београд, 2006.

Јулијус Евола, *Побуна против модерног света*, Алеф, Градац К, Чачак; Београд, 2010.

Маја Канинска, *Веровање или знање*, Тематски зборник радова са међународне конференције, Смедеревска Паланка, Институт друштвених наука, Београд, 2016.

Marcel Gauchet, *La condition Historique: Entetiens avec Fracois Azouvi, et Sylvan Piron*, Gallimard, Paris, 2005.

Мирко Благојевић, *Религија, Европа, Русија и Србија: јуче и данас*, Институт за филозофију и друштвену теорију, Београд, 2008.

Мирсад Халиловић, *Динамика хумано-божанствене цивилизације с освртом на становишта Бернарда Луиса*, КОМ 3(1), 2014.

Никола Пурковић, *Анализа концептуалних разлика између појмова "патриотизам" и "шовинизам"*, Универзитет Вестминстер, УК.

Радмила Радић, *Српска православна црква у поратним иратним годинама (1980-1995). Црква и "српско питање"*, Република, бр. 121-122, 1995.

Радмила Радић, *Српска православна црква током 90-их*, *Poznanskie studia Slawistyczne*, NR 10/2016.

Фреди Перлман, *Стална привлачност национализма*, Анархистичка библиотека нет, 1984.

*Извори:*

[http://www.azoo.hr/index.php?option=com\\_content&view=article&id=5493:domoljublje-patriotizam-nacionalizam-ovinizam&catid=498:materijali&Itemid=615](http://www.azoo.hr/index.php?option=com_content&view=article&id=5493:domoljublje-patriotizam-nacionalizam-ovinizam&catid=498:materijali&Itemid=615), 15.4.2017.

Maja Kaninska

***An Attractive Impulse of Nationalism and Fairness of Patriotism –  
Approach to Social Discussion of Serbian Identity after the  
Breakdown of Yugoslavia***

***(The Idea of Constitutional Patriotism Concerning National Identity)***

**Abstract:** In this report we were dealing with the question and definition of nationalism present in Serbian society. Nationalism is the consequence of sudden social and political changes in the territory of the former Yugoslavia without prior preparation of the public to new circumstances. We were dealing with the definition of patriotism that stood as an antipode to nationalism as well, even though a positive point of view can be noticed especially in Serbian society being torn in multilayered crisis. During the crucial nineties one of the most important, maybe even central-institutions in Serbia was the Orthodox church, which, applying the same model from the past, took over responsibility for defending of national identity of Serbian people distancing itself from the others. The last part of the essay is dedicated to the issue of constitutional patriotism, an idea significantly represented after WWII in West Germany. The consequences of the war initiated by Germany, among other things left the trace of collective guilt and a serious identity crisis after fascist and nazi actions against many nations in Europe.

**Key words:** patriotism, nationalism, Serbian Orthodox Church, nineties of the twentieth century, uprising patriotism, constitutional culture.

Славиша Костић

Гимназија „Патријарх Павле“

Београд

## МИЛБАНКОВО ВИЂЕЊЕ МОДЕРНЕ СЕКУЛАРНОСТИ И ПОВРАТКА РЕЛИГИЈСКОГ УТИЦАЈА У ЈАВНОЈ СФЕРИ

**Апстракт:** Џон Милбанк, лидер у данашње време најзначајнијег теолошког пројекта – **радикално правоверје**, сматра да религија у данашњем свету није у приватној сфери, већ је више у области ритуалног обрасца или имплицитног обрасца веровања. Милбанк запажа да секуларност представља реконструкцију модерне, пошто је људска егзистенција увек била у вези са појмом Апсолута. У овоме је хришћанство следило античку философску мисао која је присутност и провиђење апсолутног бића везивала за идеју о добру и телосу. Секуларни домен претпоставља домен људске егзистенције који искључује божанско посредовање и заповеда стриктно људски облик ангажовања, при чему секуларни хуманизам доводи до екстрема и нихилизма јер човекова воља добија апсолутну слободу у којој не постоје морални ослоњци. Милбанк зато усваја верзију хришћанског социјализма која се заснива на заједничкој расподели добара и дистрибутизма, при чему заговара морално тржиште које треба да има социјалну сврху и пословање које функционише кроз удруживање власника, радника и конзументата. Милбанк сматра да је савремено секуларно и капиталистичко друштво у својој суштини насилно, а да је свако религијско насиље у име хришћанства издаја, пошто, по њему, Црква треба да представља идеал мира и хармоније.

**Кључне речи:** секуларност, либерализам, јавна сфера, дар, социјализам, фундаментализам, политичка теологија.

Џон Милбанк, англикански теолог, сматра се, уз Кетрин Пиксток и Грејема Ворда, оснивачем и лидером данас најзначајнијег теолошког пројекта – *радикалног правоверја*. Својеврсни манифест овог пројекта представља његово дело *Theology and Secular Theory* – **Теологија и друштвена теорија** (Milbank 2006), које поред друге две књиге *Beyond Secular Order* – **Изван секуларног поретка** (Milbank 2014) и *The Politics*

*of Virtue* – **Политика врлине** (Milbank and Pubst 2016), коју је потписао заједно са Адријеном Пабстом, чини трилогију његовог истраживања модерне секуларности. У овим делима бави се сагледавањем односа религије и савременог друштва, као и питањем креативног ангажмана теологије унутар модерног друштва: таква критичка теологија обухвата културу, политику, економију, уметност, науку и философију. Његову мисао уважавају, између осталих, философ Чарлс Тејлор и умировљени папа Бенедикт XVI.

Како бисмо дефинисали Милбанково *радикално правоверје*? Можда је исправан став који налазимо код Џејмса К. А. Смита, који каже да је радикално правоверје професионални дискурс који критички сагледава модерност и постмодерност. Оно не велича постмодерну, нити демонизује модерност. Радикално правоверје даје алтернативну визију модерности (Smith 2004,70-71). Засигурно да радикално правоверје представља екуменски пројекат: он ангажује не само англиканске, римокатоличке, калвинистичке и методистичке, већ покушава да укључи и православне теологе (Pabst and Schneider 2009). Радикално правоверје засновано је на повезаности између откровења и разума која је постојала у патристичкој епохи и у раном средњем веку; вера и разум су тада били укључени у свеопшти оквир партиципације у уму Божјем. Овде Милбанк следи образац Јохана Хамана, по којем ниједна коначна ствар не може бити спозната у одређеном облику уколико не упућује на бесконачно. Стога одбацује Скотово радикално одвајање философије од теологије која је довела до аутономије разума какву налазимо у немачкој, француској и енглеској философији од осамнаестог века па надаље. Следећи Јохана Хамана и Франца Јакобија, Милбанк сматра да истински разум антиципира откровење, док је откровење претпоставка истинског разума који оличење истине налази у натприродном поретку ствари – разум је истинит у оној мери у којој у теоријском и практичном смислу сведочи о овом поретку који је могућ посредством божанског оваплоћења (Milbank 1998, 22-24). Истинска секуларност, по Милбанку, подразумева јединствени склад који је постојао у хришћанској држави, који је подразумевао постојање духовне или сакралне сфере (*sacerdotium*) и државне, тј. владалачке сфере (*regnum*). У овом смислу секуларност јесте *време* а не *простор* – то је време које испуњава период између пада и есхатона, где присилна правда, приватно власништво и нарушени природни разум бивају сагледавани као последица укаљане људске природе (Milbank 2006, 9). Друштвени живот посматра се као делић времена у којем се огледају обриси

вечности. У овом случају се из трансцеденталне перспективе посматра појам простора и времена. Вечно јесте оно што сви појединачно и заједнички делимо, као светло које видимо, али је ефекат који добијамо индивидуалан и представља засебну перспективу. То не подразумева однос између Западне цркве и државе, који је постојао након 1300, када је клирикална доминација над лаицима узела маха, када је теологија заузела више технички и засебан карактер, одвојивши Библију, предање и разум, који су до тада представљали засебну целину, да би потом јерархијски ауторитети мањи акценат давали теологији партиципације, обожењу, апофатици, алегорији и виђењу Цркве која се отеловљује посредством Евхаристије. У исто време црквени великодостојници одбацују аристотеловско-неоплатонску синтезу која је одражена у византијској, јеврејској и исламској култури, док се у исто време јавља папска претензија за земаљском влашћу (Milbank 2003, 111). Вероватно је овај свој став засновао и на уважавању мисли главног представника *nouvelle théologie* Анри де Либак као и на утицају феноменологије дара Жан Лик Мариона. Обојица су били отворени ка утицају источних отаца, а посебно отаца који су били под утицајем неоплатонске философије. То се посебно огледа у рецепцији не само Августина, већ и Псеудо-Дионисија, Атанасија Александријског, Максима Исповедника, док Милбанк изучава мисао Сергија Булгакова и Павла Флоренског. Због тога код њега налазимо критичко поимање схоластичког богословља и његовог утицаја на модерну. Ово је утицало на пораст секуларизације, што се посебно одразило на однос између теологије и секуларне културе. Међутим, садашња секуларност наступа као пројава повезаности државе и тржишта која свој одраз налази у областима којима управља (образовање, здравље, благостање, породица) због чега се економија измешта од друштвених и интерперсоналних односа и добија бирократски миље комерцијалних трансакција. Таквој секуларизацији доприноси Црква, која се удаљује од друштвених, хуманитарних, образовних и културних активности западног друштва (Pubst and Milbank 2014, 12-14). Секуларизам из овакве перспективе подразумева непостојање јасних моралних ослонаца и домен људске егзистенције која је независна у односу на апсолут и представља вековно стремљење ка самоодржању и својеврсној аутономности од апсолута. Такав либерализам ствара разне видове подвојености у друштву: млади насупротив старих, власници насупротив радника, староседеоци насупротив миграната, град насупротив села и секуларисти насупротив верника. Ипак, иако се током шездесетих и седамдесетих

година двадесетог века говорило о тзв. смрти Бога и смањењу улоге религије у модерном друштву, након Иранске револуције 1979. и након пада Берлинског зида 1989. имамо ревитализацију религије у посткомунистичким друштвима. У наше доба искључиво се позива на облик фундаменталистичке религије која подразумева опасну мутацију у исламу и у америчком конзервативизму. Опет по среди имамо ирационализам, пошто су људи одувек били отворени према сујеверју, које је и након просветитељства било масовно заступљено.

### Теолошки корени модерне и савременог друштва

Милбанк, попут Мајкла Гилеспија (Gillespie 2008), маестрално указује на теолошке корене модерне, савременог друштва као и либерализма. У исто време покушава да укаже на повратак ка политици добра, онаквој какву налазимо код Аристотела и у целој грчко-римско-хришћанској цивилизацији. Милбанк наглашава Адамово управљање природом али и бригу према Еви. Након пада, ова заједничка брига и размена дарова бивају поништени и жене бивају потчињене и деградиране. Међутим, Христос васпоставља идеју да владати подразумева и служити – он нам опет дарује *titulus regale* (Milbank 2004, 237).

У освит секуларног доба владање је подразумевало не само самоконтролу, обуздавање страсти, већ је усмерено и ка материјалном поседовању, што се поистовећује са етичким и рационалним устројавањем нечије имовине. У позадини лежи брутално и оригинално достигнуће римског права, неприкосновено господарење собом, својом децом, земљом или робовима. У позном средњем веку и у седамнаестом веку, овакво римско приватно право бива не само успостављено у домовима унутар и изван града, већ сада правници развијају легално право које је засновано на *dominium* унутар политичке заједнице. То приводи крају ублажавање римског *dominium* Аквинског, разумевањем Адамовог *dominium* као *dominium utile*, прикладног права на слободно заступање и одлучивање, чије коначно оправдање бива друштво као такво. По Жану Герсону, *dominium* сада лежи на *facultas*, која има право да поседује силу и чини шта хоће, тако да је сада прикладно имовинско право усмерено ка праву на размену као праву коришћења. Стога Герсон закључује да овај *facultas* чини корен природног права, при чему право више није усмерено ка оном што је правично и праведно или ка потраживању правде, већ ка активном праву над имовином (Milbank 2006, 13-14). Традиционална



веза која је постојала између особе и поседништва сада подразумева самоидентитет, *suum* и више није усмерена ка божанском рационалном просветљењу или етици, већ означава пуко самопоседништво. То најбоље сведочи реченица Џона Лока: сваки човек има власништво над својом личношћу. Приватна својина која је по римском праву била природна и хаотична да би се очувала уз помоћ закона правде, сада бива померена у јавни сектор, тако да држава потражује поред овога и државни суверенитет, што је и темељ Хобсовог Левијатана чији су идентитет и реалност означени преко нерестриктивног права да очува и контролише своје вештачко тело (Milbank 2003,98). Ипак, овде Милбанк указује на то да корене овога налазимо у позној средњовековној номиналистичкој теологији: *dominium* као моћ може постати људска моћ једино ако рефлектује божанску суштину, радикалну божанску природност без икаквог формалног разликовања – при чему постојећа воља стоји уз раме са суштинском вољом, суштином и разумевањем. Ово постаје царска и папска идеологија у позном средњем веку а налазимо је и у полуаријанској идеологији Евсевија, који је тиме подржавао везу између монархизма и монотеизма, док су кападокијски оци (попут Григорија Богослова) указивали на то да је природно стање да човек буде у нескладу са собом и да монархија коју потенцира хришћанска Света Тројица уствари представља јединство ума, којој треба тежити (Milbank 2006, 15). Рекли бисмо да Милбанк овде није доследно указао на поимање Свете Тројице код кападокијских отаца: Божанска суштина поима се као релациона реалност, што је кључно у њиховој мисли (Loudovikos 2009, 145). Код номиналиста, посебно код Дунса Скота – Света Тројица губи свој значај у дискусији о вољи и разумевању Бога и односу Бога према свету. Свет више није призван да оствари склад са божанским изражајним Логосом, већ се пуки божански ентитет суочава са другим ентитетима које је поставио. На овај начин је настао јаз између Божјег *potentia ordinata*, тј. његове декларисане воље која је спознајна и служи као основа за заветне споразуме са човечанством и његове *potentia absoluta*, бескрајне моћи Божије која је апсолутно несазнајна за теологију, већ је спознајна само преко логике (Milbank 2014, 32-33). Ово даје темељ поимања *dominium* као апсолутне суверености и апсолутног поседништва, чиме секуларно *више није време већ простор* деловања секуларног или секуларног знања о секуларном, што преко волунтаризма из седамнаестог века даје идеолошке претпоставке модерном апсолутизму – либерализму у поимању истински секуларног

и материјалном остварењу те идеје. Ова теолошка мисао посебно је, у практичном и теоријском смислу, погодовала папству, зарад разрешавања унутарцрквених спорова између религијских редова, између религијских редова и црквене јерархије и, напослетку, у разрешавању саме папске службе. То можемо видети у разоткривању модерних споразумних аранжмана у регулативама канонског права која регулишу спорове између различитих црквених тела. Започиње се са менаџерским духом у вези са спољним трансакцијама извесних цистерцијанских манастира. У исто време Црква као заједница престаје, по француском концилијаристи Вилијему Окаму, да буде мистична у свештеном смислу, тело које усмерава на Евхаристију, већ се мистично тело односи на Француску (Milbank 2006, 17). У овом сегменту Милбанкове мисли засигурно налазимо утицај учења Анри де Либака о мистичном телу Цркве. Овакво учење иде на руку папским идеолозима у сагледавању црквене владавине као чисте легалне владавине, при чему је разлика између јерархијског апсолутизма и концилијарног уговора у збиљи осцилација унутар јединствене моћи одлучивања. У овом виђењу форсира се *sacerdotium*, насупрот *regnum* која подразумева претњу модерне секуларности – легалну формализацију, правну формализацију, неограничену власт, економски уговор. На тај начин је црква пала на испиту успоставе јеванђелског начела у манастирима, чиме је настао јаз између Западне цркве и државе, тежећи да учини ревизију између *sacerdotium* и *regnum*, чија је алтернатива или теократска држава или приватна вера (Milbank 2014, 204-205). Модерна друштвена теорија преко Хобса секуларизује ову теолошку мисао са митом о самоостварености и самодовољности у одређеној личности, што представља одјек чисте воље Бога – творца. Сада се волунтаристичка сувереност преноси са Бога и свештене сфере на људско и секуларно (Milbank 2006, 27). Ово бива пријемчива тема за секуларизацију. Напослетку, Русо и Кант потврђују да је човек поседник слободне воље, али не оне коју мора усмеравати ка добру или која га усмерава ка праву избора, већ воље која му омогућава да раскрсти са датом природом, чак и када га води да ради против себе (Milbank 2004, 213). Стога Милбанк сматра да треба раскрстити са обликом теолошког мишљења који је довео до модерног либерализма.

## Ангажовање Цркве у савременом друштву

По Милбанку, хришћанско усвајање античке врлине подразумева љубав према ближњем, тј. преображајну управу која изнова промовише и која комбинује изглед земаљског града, а који треба да представља одраз вечног града. Хришћанство је редефинисало врлину, тако да она постоји првенствено у беневолентој размени дара преко космоса и људи и између творевине и Творца. Деловање религије у јавном сектору Милбанк описује као онтологију акције. У објави скривене димензије Божје државе имамо заједничку комбинацију религијског дискурса и религијског ритуала, који су међусобно повезани. У религијској доктрини и литургијском изразу налазимо објаву скривене димензије. Са друге стране, религијски ритуал, попут политичке теорије, има практични смисао. Док религијски дискурс (доктрина) говори о божанским наступима, поврх нама познатих ствари, религијски ритуал превазилази теоријску рефлексију у вези са друштвеном праксом, водећи ка идеалним, нормативним или парадигматичним инстанцијацијама такве праксе. Овакав приступ рефлектује да је религија одувек имала битан домен у људској историји, а посебно у људском искуству (Milbank 2014, 114-127). Стога се Милбанк, пре свега, залаже за првенство удруживања насупрот апсолутној моћи индивидуе и колективне структуре наспрам вештачког друштвеног уговора. Заједничка морална облигација интерперсоналних односа има првенство над апстрактним и процедуралним стандардима који се остварују зарад државно административних или тржишно-комерцијалних циљева (Milbank 2012, 206-209). Ово је нешто на шта се позивају и савремени православни теолози попут Пантелиса Калаицидидиса (Kalaitzidis 2012, 65-80). Потом Милбанк уважава Бурково потенцирање хришћанског наслеђа и церемонија које се мало разликују унутар хришћанских конфесија, затим римског права, на којем је засновано имовинско право свих земаља Европске уније, што води ка томе да је потребно нагласити културно наслеђе Европе. Оно подразумева хришћански спој библијског откровења заједно са грчко-римским наслеђем, да би се промовисали солидарност, супсидијарност, достојанство особе, слободно удруживање и раздвајање религијског од политичког ауторитета. Тиме се избегава агресивни секуларизам (маскиран као секуларна неутралност) и фанатична теократија (Milbank & Pubst 2016, 361). Ово је посебно важно сада, када су Европи потребне снажније основе од класичног мита по којем ће економска

интеграција водити ка политичком јединству. Хришћанство је одбило да пригрли присилну моћ са сакралном ауром. Оно спаја идеално са реалним, пошто потражује и сакраментално наставља актуелно оваплоћење божанског идеала у људској и привременој реалности (Kostic 2016, 69). Сакрално у овом смислу формира нови модус постполитичког друштвеног постојања, усмереног ка непрестаној литургији, брижном пастирском старању, покајању, опроштају и процесу откупљења као новом модусу друштвеног поретка (Pubst and Milbank 2014,9). Без хришћанског утицаја, као и његовог искривљавања, никада не бисмо могли да имамо политички економску државу нити бирократску државу благостања или нарастајућу државу надзора (Milbank & Pubst 2016,100-102). Секуларне алтернативе предлажу ублажавање присиле споља. Међутим, једино религијска концепција може предложити ритуално или литургијско ублажавање у својој бити. Политички задатак државне цркве није да освешта државу нити да поткопа владу као изабрану и репрезентативну, већ да информише јавне институције у смеру индивидуалне врлине и јавне части, без које демократија не може да функционише или напредује (Milbank & Pubst 2016, 232). На први поглед, секуларни аргумент утврђује да било каква државна религија нарушава државну неутралност, због чега ограничава плурализам на којем се демократија и непристрасно право заснивају. Милбанк указује на то да се хришћанство заснива на јеврејском наслеђу пророка као саветника цара, чија је служба у Старом завету изнад улоге судија једино посредством божанске дозволе – да би омогућили функционисање правде, праведности, откупљења и мира. Хришћанско предање, стога, на јединствен начин међу религијама, јасно одељује религијски од политичко присилног и кажњавајућег правног ауторитета без раздвајања вере од политике или потраживања одговарајуће норме секуларног према сакралним стандардима. Секуларно је из те перспективе отворено преко трансценденталног, као у могућности по којој је политичка сфера била информисана преко пасторалних и усклађених захтева који надмашују стриктан политички простор. Такав случај био је са англиканским упливом у британску политичку сферу након 1945, укључујући повезивање са естаблишментом социјалне државе, универзалним средњошколским образовањем и религијским образовањем у свим државним школама. По њему, успоставу патристичких корена цркве налазимо у разлазу енглеског краља Хенрија VIII са Римом, када је Англиканска црква омогућила баланс између свештенства и монархије која рефлектује

патристичке и средњовековне обресе о Христовој свештеничком и краљевском ауторитету. Стога и велича Ричарда Хукера и његово кључно дело *О законима црквене политике*, које је писано ради побијања пуританизма Томаса Кертврајта, који је Христово управљање над црквом свео само на свештенство и стога на мисионарење, одбацујући било какво друштвено ангажовање или политички обрис. Хукерова теза је следећа: монархија у заједништву са црквом која представља јединство свештеног краљевства и краљевског свештенства народа, чији склад представља праведни поредак. Хукер наглашава повезаност између обе црквене улоге – Англиканска црква јесте политика и заједно са секуларном силом она образује јавни сектор под покровитељством секуларног монарха, који је помазан. У овим религијским (секуларним) резоновањима, налазимо секуларне основе за одбрану англиканског естаблишмента. У овоме Англиканска црква не потчињава себи секуларну политику, већ помаже у одбрани принципа секуларности насупрот агресивног секуларизма или религиозног фундаментализма. У овоме налазимо да је независан суверенитет круне а не круне у парламенту образован главом цркве споља – чиме је парламент хтео да се супростави конституционалним прерогативима Чарлса I. Заједно са помазаном монархијом, Англиканска црква је од империје добила ауторитет државе као мање од коначне или апсолутне подршке, при чему су задобили регионалну секуларну легитимност, укључујући простор за религијско деловање и толеранцију. Овако високо позиционирана црквена политика омогућава заштиту за друге деноминације. Свакако и друге вере могу да заузму исти простор овог квази-установљеног облика, омогућавајући им да обављају позитиван друштвени и политички утицај у име њихових веровања. У Великој Британији то видимо у облику ангажовања католичких, јеврејских и муслиманских лидера. У исто време Англиканска црква и енглеска круна изградили су универзалну црквену политику у јавном простору, било да је у питању круна у парламенту на врху државе, било парохијски систем унутар локалне управе. На тај начин је Англиканска црква дала хришћанску алтернативу секуларном екстремизму (као у случају постреволуционарне Француске или Кемалове Турске) и апсолутној теократији (попут вехабизма у Саудијској Арабији). Овде се свакако позива на суд Карен Армстронг, која сматра да нема ничег нормалнијег од секуларне, религијски неутралне државе, с обзиром на то да су и религијски и секуларни екстремизми извори насиља. На један начин Милбанк је

настојао да оправда традиционални однос између енглеске круне и Англиканске цркве, премда је на неким местима био у знатној мери критичан према византијској теократији (Milbank 2012, 248-250). Слажемо се са Калаицидосом да Црква не може да се идентификује са било којом историјском ером или било којим одређеним моделом друштва, већ да Црква проширује и освећује сваку епоху и свако друштво у којем се налази (Kalaitzidis 2012, 138). Ово може бити мерило и за остале припаднике покрета *радикално правоверје*: сви се слажу са тиме да Црква треба да негује пророчку службу, што има посебан одјек у подржавању начела дистрибуционизма. По Милбанку, релативно толерантна Велика Британија покушала је да направи баланс између ова два екстрема: уколико нас је стогодишња историја између 1914–2014. нечему научила, то је свакако да је либерална медијација између ова два екстрема комплетна илузија (Milbank & Pubst 2016, 233-235). Уколико једна држава не препозна да треба да буде вођена посредством највиших принципа који нису оличени у богатству и моћи, онда на делу имамо одређене консеквенце: или држава инвестира у економску политику којој придаје квази-сакрално значење, попут фашизма, комунизма и неолиберализма или држава усваја политичку религију са теократским тенденцијама. Другим речима, политика престаје да буде секуларна, пошто на непосредан начин бива узурпирана или апсолутизована преко квази-религијског назора. Стога не треба да зачуђује да управо по милитантним атеистима секуларно треба у потпуности да замени свој сакрални контраст. Не постоји секуларно изван пуког лаичког, на шта француски термин *лаицитет* управо позива и иронија је да се тиме указује на апсолутни карактер француске секуларизације. Лаицитет остаје у извесној мери лаички католички тријумф и отпор над клиричким сталежом, више него над религијом као таквом. Црква као успостављено национално присуство веће универзалне заједнице нема претензија да постане ривалска влада. Ово није само због њене пророчке функције (од којих нецрквена и нерелигијска тела могу постати заморно уображена, моралистичка и нерелевантна), већ је и зарад обликовања и у помоћи обликовања надмоћних људских пракси, више нагињући ка друштвеном изван пуке коегзистенције него што је уопште могуће за политичку моћ. Установљени статус даје Англиканској цркви конститутивну улогу у ширем руковођењу удружења и људи – у вези са њиховим телима и душама, у вези са браком, смрћу и старању за породице, социјалном и образовном подршком. Из овог разлога се не може тек тако државна

црква изместити као заједничка претња из нације, која своје постојање црпи из хришћанске прошлости. Потом, по Милбанку, једино оправдање за демократију може бити теолошко. Теолошки гледано, пошто људи јесу потенцијална црква и зато што природа увек потребује благодат, истина бива расејана међу свим народима, због тога што Свети Дух говори непогрешиво преко гласова свих. На овај начин *Vox Populi, Vox Dei* оправдава демократију, као једину могућу надмоћ истине у дугорочном термину, а не као резултат колективне воље, пошто представља највиши могући фактор арбитраже који увек мора победити (Milbank & Pubst 2016, 236). Истина, у овом случају сматра се да су увид и заједничка пракса најпоузданији орган за поимање истине а не и увид изоловане индивидуе или нетолерантна општа воља. Уколико се политичка истина постиже развитком правих облика врлина, исто важи и за истинску демократију коју треба сагледати као демократију векова и као нешто што инкорпорира мудрост традиције. Препород вере као друштвеног укључивања Англиканске цркве у Британији повезан је са снажним осећајем да људи припадају истим институцијама у њиховим комунама, које теже да буду или формално видљиве верске институције, или неформално скривене друштвене интеракције, често повезане са верским групама. У неким градовима (комунама) где су у скорашње време места попут пабова, радних клубова и холова заједница била затворена, Англиканска црква и њихове парохијске зграде пружиле су место за окупљање. На тај начин парохијски систем помаже у функционисању и координисању локалног живота по питању: образовања, социјалне помоћи, здравља, послова и образовања. Тако се Англиканска црква поставља као алтернатива бирократској држави, или држави слободног тржишта (Pubst and Milbank 2014, 10-12). За многе хришћанство није разумљиво уколико не покаже трансфигуративне праксе кроз конкретне околности. Ту се на непосредан начин слаже са Тилихом да Црква треба да устане против демонских искривљења у оквиру културних кретања и друштвене покретљивости (Костић 2016,130). Милбанк се залаже за хришћанско наслеђе – утицај грчко-римског закона и учешће у *polis/civitas*, хришћански конституционализам, хуманитарне институције, слободна удружења и достојанство особе. Бурк је потенцирао заједничке моралне облигације интерперсоналних релација које су важније од апстрактних, формалних и процедуралних стандарда насталих услед државно-административних сврха или зарад тржишно-маркетиншких околности. По Хобсу, политика се руководи вољом и лукавством, а не интелектом

или некаквим наслеђеном природом ствари (Milbank 2004, 215). Кант је одомаћио насиље са поретком ствари и сагледавао је међудржавне ратне сукобе као природни механизам којим се регулише глобална анархија. Потом, по Милбанку, реинтеграција религије у друштво почива у наслеђу мисли Херберта Батерфилда, Мартина Вајта и Доналда Мекимона. Насупрот рата против свих, они су потенцирали онтологију мира и етичко ограничење у вези са државном интервенцијом унутар и дуж националних граница. Потом су указивали на то да модерна сепарација секуларног и светог не рефлектује праву природу света који настањујемо. Небесна и земаљска реалност међусобно су повезане одређеним обрасцима – што је у складу са Платоновим наглашавањем да иманентна реалност носи обрис трансценденталног извора и делом рефлектује божанско јемство. Примат се даје наслеђеној култури а не правима индивидуалних грађана или сувереним грађанима. Културе почивају на заједничким космичким, моралним конституцијама које су метафизичке по природи, пошто оне доводе у везу њихове иманентне вредности са трансценденталним пореклом и назорима. У овом погледу ближи смо смислу *jus* као дистрибуције а не пуком приватном поседништву. Овај модел удруживања промовише плуралну потрагу за заједничким добром које треба да посредује између индивидуалне и заједничке воље. Пристанак на заједничко добро и конституционални корпоратизам глобалних сила попут Велике Британије треба да трансформишу доминантни модел неолибералне глобализације. То у пракси представља прелазак са трансакционих односа (народних или међународних заједничких односа) или процедуралних веза (пристанак на заједничка правила и регулативна тела) ка заједничким културним и друштвеним везама које су посебно значајне у данашњем глобализованом свету. Стога израз мешовита управа указује на прелазак са националног – републиканства или глобалног – космополитског поретка, на заједничке моделе са допунским федерализмом и мултинационалним удружењима образованим на конституционалном правилу, усађеним институцијама, непорочном праву и ребалансирању моћи (Milbank & Pubst 2016, 359-361). Духовна и културна димензија Европске уније из 2004. садржи критику водећих интелектуалаца против мита да економска интеграција води ка политичкој и да тржишне снаге сада могу довести до политичке еластичне солидарности. Интелектуалци су нагласили да европска заједничка политика која представља разноликост културних традиција



које су међусобно повезане и у тензији једна са другом јесте нешто што је веома значајно. Из овог разлога Европска унија треба да створи дводомни парламентарни систем: доњи дом који би представљао народ и горњи дом који би представљао градове, регионе, нације и верске заједнице. Комонвелт који рефлектује посреднички универзализам јудео-хришћанске и грчко-римске традиције јесте у раскораку са дефектношћу старих империја и нових колонијалних сила попут САД и Кине. Иза свега стоји хришћанско наслеђе, пошто међународне организације и наднационална тела рефлектују хришћански пристанак Филонијанског мегалополиса – космичког града који у себи садржи универзалне, глобалне принципе, који су усађени у одређеним националним или регионалним праксама (Milbank & Pubst 2016,365). Потребне су нове удружене политичке структуре које ће поштовати локалне религиозне, етничке и племенске различитости али које су у складу са законом и плуралном толерантношћу различитих религија и културних политика. Претња Европи долази од радикалног ислама или било којег религиозног фундаментализма, климатске промене, капиталистичке експлоатације, корумпиране власти и колапса закона, што налазимо на Далеком Истоку и у субсахарској Африци.

### Закључак

Милбанкова визија о ангажману хришћанских цркава у Европи данас је следећа: хришћанске цркве треба да се сада организују на директан начин на економском, културном, образовном и политичком пољу, а не само да буду сурогат политичких партија. Стога екуменизам може помоћи у међуетничким конфликтима и сукобима међу народима, поготово што Западна Европа и Русија деле хришћанску веру, што омогућава да се првенство културе преведе у политички језик када тежи да се превазиђе супериорност националне државе. Међутим, није јасно у којој мери европске цркве треба да сарађују, с обзиром на то да деле различите етичке погледе на свет и друштво? Чак и унутар *радикалног правоверја* налазимо различите ставове у вези са савременим проблемима, премда је Милбанк предводник конзервативне струје. У економском смислу Милбанк даје одговор на који се начин мир унутар Цркве може пренети и установити у целокупном људском друштву – преко хришћанског социјализма. Хришћански социјализам гравитира између форме социјализма и дистрибуционизма (Milbank 1988, 5-8). Историјат западног друштва није у

бити историјат еволутивног прогреса према људским слободама који је од религије засебан, већ представља огроман револт против партикуларизма или култа универзалне власти у име трасценденталног добра. Капитализам је колапс овакве врсте револта, социјализам представља покушај његовог обнављања. Потребно је пронаћи и промислити нови начин да се традиција социјалног учења увезана са материјализмом и државом постави у дијалог са конзервативном и анти-капиталистичким дискурсом, традицијама класичне политичке мисли која је утемељена на принципима Светог писма, које би нам омогућиле да јасније сагледавамо инхерентне рестрикције параметара модерне социјалне, политичке и економске рефлексije.

Католичко учење, по Милбанку, треба да нагласи да сва политика и економија треба да буду у служби паидеје, тј. образовања и дељења знања и компетенција, а не владавине погодних политичких елита и погодних политичких субјеката. За хришћане све се посматра у сакраменталном смислу; све је ту да се прослави Христов јеванђеоски наратив и свака економија представља економију спасења. Тако и сваки процес производње и размене треба да је аналоган са припремом елемената за космичку литургију: свакоме по потреби и за сваког колико је то у његовој могућности.

Никола Кнежевић са правом указује на то да идеализација средњовековног хришћанства, као и постулирање хармоније из овакве парадигме води у својеврсни теополитички романтизам (Кнежевић 2012, 96). Потом Милбанк у свом дискурсу не сагледава јасно да је теологија била одраз културолошких и политичких кретања, засигурно у оно време када је Црква имала кључну улогу у друштву. Но, свакако је његов јавни позив на враћање политике добра од кључне важности за питање ангажмана Цркве и других верских заједница. Не бисмо се сложили са Данијелсом који сматра да Милбанк фаворизује искључиво хришћанске наративе (Daniels 2001, 189). Милбанк указује на то да треба прихватити Европски комонвелт који би показивао заједничко религијско и интелектуално наслеђе, поред етичке, социјалне и политичке културе (Milbank & Pubst 2016, 369). Наравно, мера у схватању конститутивне улоге других религија и јесте међурелигијско разумевање и прихватање секуларне политичке и легалне сфере (Milbank & Pubst 2016,371). Можда је циљ његовог заноса идеализованим раносредњовековним односом Цркве и државе тај да укаже на увећавање улоге Цркве у промовисању моралних вредности и њене кључне улоге као „душе друштва“, при сагледавању

модерне економије и појачању социјалне делатности, што има за циљ да означи *делатност* која ће утицати на пребрајај појединаца и друштва. Милбанково богословље служи као пример савременог дијалога теологије и друштвених наука, чиме се теологија чини доступном модерном интелектуалцу. Упркос извесних недостатака, богословске мисли на које је указао Никола Лудовикос, које су одраз традиционалних образаца западног богословског мишљења, као, нпр., непознавање или нефокусирање на божанске нестворене енергије, гномичку вољу, улогу благодати у просвећењу ума... (Loudovikos 2009, 141-156) има доста простора и за дијалог и са православном теологијом. Такође, у вези са питањем односа Цркве и државе даје креативан приступ који нема некакве теократске претензије нити Цркви даје некакво секундарно место унутар савременог секуларног друштва, већ се залаже за њен креативан ангажман у друштву и за дијалог теологије са модерним наукама.

### Библиографија:

Gillespie, Allen, Michael, *The Theological Origins of Modernity*. The University of Chicago Press, 2008.

Daniels, John, Not the Whole Story: Another Response to John Milbank's Theology and Social Theory. Part 1, *New Blackfriars*, Vol.82 issue 962 (2001), 188-196.

Kalaitzidis, Pantelis, *Orthodoxy and political theology*, trans. from Greek by Fr Gregory Edwards. World Council of Churches Publication, 2012.

Кнежевић, Никола, *Савремена политичка теологија на западу*. Отачник, Београд 2012.

Костић, Славиша, Поређење теологије културе и теолошког хуманизма: Пол Тилих и Вилијам Швеекер у *Faith and Reason*, International scientific almanac. Досије студио, Belgrade, 2016, 123-138.

Kostic, Slavisa, Pro-Peace consensus of The Orthodox Church, *Religion and violence*, International scientific almanac. Досије студио, Belgrade, 2016, 67-80.

Milbank, John, Against Human Rights: Liberty in the Western Tradition. *Oxford Journal of Law and Religion*, Vol.1, No.1 (2012), 203-234.

Milbank, John, An Essay Against Secular Order. *The Journal of Religious Ethics*, Vol.15, No.2 (Fall 1987), 199-224.

Milbank, John, *Being Reconciled. Ontology and pardon*. Routledge, London, New York, 2003.

Milbank, John, *Beyond secular order. The Representation of Being and the Representation of the People*. Blackwell Publishing, 2014.

Milbank, John, The theological critique of philosophy in Hamanni and Jacoby in eds. John Milbank, Graham Ward and Catherine Pickstock. *Radical Orthodoxy. A New Theology*. Routledge, London, New York, 1999, 21-37.

Milbank, John, On Baseless Suspicion: Christianity and the Crisis of Socialism. *New Blackfriars*, Vol.69, Is. 816 (1988), 4-19.

Milbank, John, The Gift of Ruling: Secularization and Political Authority. *New Blackfriars*, Vol.85, Is. 996 (2004), 212-238.

Milbank, John, *Theology and Social theory. Beyond secular reason*. Second edition Blackwell Publishing, 2006.

Milbank, John and Pubst Adrian, *The Politics of Virtue* (Rowman & Littlefield International, London, 2016).

Pubst Adrian and Milbank, John, The Anglican Polity and the Politics of the Common Good, *The Christian Journal of Social Ethics* 2014:1, 7-15.

Loudovikos, Nicholas, Ontology celebrated: remarks of an Orthodox on Radical Orthodoxy in eds Adrian Pubst and Christoph Schneider, *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy*. Ashgate, 2009.

Smith, A.K, James, *Introducing to Radical Orthodoxy: Mapping a Post-Secular Theology*. Baker Academic, 2004.

*Slaviša Kostić*

### *Milbank's Vision of Modern Secularity and Return of Religious Influence in Public Sphere*

**Abstract:** John Milbank thinks that religion in today's world should not be interpreted as a private sphere but as a ritual pattern or implicit shape of believing. Modern secularity represents reconstruction of the modern due to human existence has always been connected with the idea of Absolute. In that idea Christianity follows Greek philosophical thought that providence and presence of absolute being is connected with the idea of good and telos. Secular domain to suppose domain of human existence which dismiss divine intervention but command strictly human shape of engagement in that way that secular humanism bring to extreme and nihilism where human will receive absolute freedom in which moral values doesn't exist. Furthermore Milbank accepts version of Christian socialism which is focused on common distribution of goods and distributism and advocates moral market which must have social purpose and business that includes association of owners, workers and consumers.

**Key words:** secularity, liberalism, public sphere, gift, socialism, fundamentalism, political theology

Милена Маринковић

Универзитет у Београду

Филолошки факултет

## МОТИВИ РЕЛИГИЈЕ И ЦРКВЕ У РОМАНУ ФРЕДЕРИКА БЕГБЕДЕА „УПОМОЋ, МОЛИМ ЗА ОПРОШТАЈ“

**Апстракт:** Роман „Упомоћ, молим за опроштај“ Фредерика Бегбедеа, једног од најзначајнијих француских писаца данашњице, може се читати као својеврсна метафора нашег времена, у ком су духовне вредности и потрага за слободом замењене конзумеризмом, индустријом забаве и (жудњом за) материјалним средствима, у овом делу оличених у главном јунаку, Октаву Парангу. Као *talent scout* за једну париску модну компанију, Октав долази у Москву са задатком да пронађе девојку на коју ће „три милијарде жена пожелети да личе“. Диктатура младости и лепоте само су први корак у раскринкавању декадентног света моде и маркетинга у исповести која од почетка до краја формира дело и коју главни јунак саопштава свештенику у храму Христа Спаса. Мотив ове цркве има вишеструке симболичне везе са односима Француске и Русије, док као топос романа све време остаје на маргини исприповеданог. Подједнако упадљиво одсуство мотива религије и самог свештеника који пажљиво слуша Октавове грехове кулминираће, напослетку, у једном од Бегбедеу својствених сатиричних обрта на самом крају, када ће сва јунакова промишљања слободе и љубави добити своју траги-комичну завршницу у изнова испричаној причи о проналажењу Бога, остављајући читаоца са горким питањем има ли, уопште, опроштаја и спаса у овом и оваквом данашњем свету.

**Кључне речи:** Фредерик Бегбеде, савремена француска књижевност

### О аутору и његовом роману

Фредерик Бегбеде (1965), француски писац, упечатљива је личност савременог књижевног стваралаштва. Његов приватни живот обележили су бројни скандали, хапшење због конзумирања дроге и боравак у затвору, посете ноћним клубовима које су се дуго

препричавале и провокативне изјаве. Подједнако често био је на страницама таблоида и књижевних часописа, бавио се адвертајзингом и радио као водитељ, али и освајао значајне књижевне награде.

Не само његова личност, већ и литература коју ствара, у данашње време привлаче велику пажњу. Очекивано, критика га није волела, називајући га полуписцем и лажним наркоманом, и предвиђајући му кратак боравак у књижевном сазвежђу, што је напослетку оповргла престижна награда Ренодо, коју је 2009. добио за „Француски роман“, писан у прустовском духу<sup>143</sup>. То је, уједно, била и прекретница након које су га критичари, истина споро, почели прихватати као значајног ствараоца савремене књижевности.

1994. године Бегбеде је основао књижевну награду „Prix de Flore“, која се сваког новембра додељује талентованим писцима (међу добитницима су Мишел Уелбек и Амели Нотомб) у легендарном „Café de Flor“, у коме се некада окупљала интелектуална елита (Жан-Пол Сартр, Симон Де Бовоар и други)<sup>144</sup>. До сада је објавио романе: „Празник у коми“, „Љубав траје три године“, „699 динара“, „Романтични егоиста“, „Француски роман“, „Уна и Селинцер“ и „Упомоћ, молим за опроштај“, од којих је последњи, уједно, и наставак „699 динара“, оригиналног наслова „99 франака“, чија се необичност огледа и у томе што је по тој цени заиста и продаван у Француској, док је на исти начин у свакој земљи формиран и његов превод. Сви романи високо су оцењени како од француске, тако и светске критике.

Октав Паранго, који се бави маркетингом, главни је јунак оба романа и нит која их повезује, мада је „Упомоћ, молим за опроштај“ схваћен као суровији и тежи<sup>145</sup>. Сам аутор признао је да у многим његовим романима има доста аутобиографских делова, али да је Октав, на неки начин, његов аватар<sup>146</sup>. Сатира о Путиновој Русији, о Французу који се обрео у овој земљи, роман о јединим идејама-водиљама у овом времену – младости и лепоти, ово дело је прави

<sup>143</sup> „Како сам из затвора променио француски закон“, интервју Бранка Росића са Фредериком Бегбедеом, <http://www.pressonline.rs/zabava/life-style/123808/kako-sam-iz-zatvora-promenio-francuski-zakon.html>, приступ 24.8.2017.

<sup>144</sup> Кратка биографија Фредерика Бегбедеа на сајту његовог српског издавача *Booka-e*, <http://www.booka.in/pisci/frederik-begbede>, приступ 24.8.2017.

<sup>145</sup> „Бегбеде: Уместо свештенику, отишао сам издавачу“, интервју Ане Оташевић са Фредериком Бегбедеом, <http://www.politika.rs/sr/clanak/139030/Kulturni-dodatak/Begbede-Umesto-svesteniku-otisao-sam-izdavacu>, приступ 24.8.2017.

<sup>146</sup> Исто.

пример постмодерне у књижевности. Писац је за њега рекао: „Наступи тренутак када аутор добије жељу да се исповеди, као што су се некада признавали греси у цркви. Али ја сам, уместо свештенику, отишао издавачу.“<sup>147</sup>

Читава радња романа својеврсна је метафора нашег времена, у ком су духовне вредности и потрага за слободом замењене конзумеризмом, индустријом забаве и (жудњом за) материјалним средствима, оличеним у протагонисти. Као *talent scout* за једну париску модну компанију, Октав долази у Москву са задатком да пронађе девојку на коју ће „три милијарде жена пожелети да личе“ (Бегбеде 2014: 36). Како време одмиче, он схвата да, заправо, трага за лепотом као идејом, што отворено и признаје. Он јасно сагледава своје грешке, али и грехове. Октав је детињаст, Октав је денди, Октав је повремено и суров, али и искрен и бескомпромисан. На крају крајева, он је само продукт савременог друштва, које се до танчина бави површним стварима да би заборавило на потребу за суштином.

Диктатура младости и лепоте само су први корак у раскринкавању декадентног света моде и маркетинга у исповести која од почетка до краја чини форму овог дела, коју ингениозно уоквирују мотиви религије и цркве, упадљиво присутни у својој одсутности.

### Форма романа

Писан у првом лицу, у облику исповести свештенику чији се глас не чује, испрекидан „записаним“ исповестима, односно „саслушањима“ других јунака, уз кратке песмице на крају појединих поглавља, овај роман заправо је мешавина жанрова, тако карактеристична за постмодерну. Већ самим погледом на текст се, дакле, ово дело може одредити као постмодернистичко. Томе у прилог посебно иду поменута саслушања, штампана италиком, чиме се и визуелно приближавамо објашњењу постмодерне као „самосвесне уметности унутар архиве“, које је дао Мишел Фуко (Хачион 1996: 266).

Роман је подељен у 4 дела, названа по годишњим добима („Зима“, „Пролеће“, „Лето“ и „Јесен“) и додатно одређена цитатима руских класика (Достојевског, Тургенева и других), што би требало да доведе до закључка да је временски заокружен и у потпуности одређен. Међутим, сумња у коначну дефинисаност појмова, као једна од главних

---

<sup>147</sup> Исто.

карактеристика постмодернистичке књижевности, која класична схватања истине, разума, идентитета и објективности изнова доводи у питање (Иглтон 1997: 43–50), овде се оличава управо у незавршености приче, али и у непоузданим историјским подацима, односно чувеном постмодернистичком новом исписивању историје – личне, за овај уметнички правац свакако важније историје. Свеобухватној, великој причи историје супротстављена је, дакле, мала, лична прича, подједнако валидна, чиме се остварује оспоравање метанарације, док све наведено у исто време доводи до виђења света као непредвидивог, дивергентног, нестабилног и неодређеног (Иглтон 1997: 47), што управо и одликује Бегбедов роман.

У постмодерни се однос између фикције и историографије показује, пак, као комплексан, јер су у оба случаја у питању лингвистичке конструкције са конвенционалним наративним формама, које су у једнакој мери интертекстуалне при развијању текстова о прошлости (РКТ 1992: 628–629). Постмодерна теорија доводи у питање раздвојеност књижевног и историјског, јер оба начина писања своју снагу у већој мери изводе из вероватноће него из неке објективне истине. У свим својим романима, а посебно у овом, аутор се оваквим схватањем користи у изградњи приче.

По Дерида, чак се ни потписивањем исказ не може фиксирати као коначно завршен и тиме се не може доказати да је у исказу увек присутна намера оног који исказује – исписивањем текста шиљалац никад не остаје у њему (Дерида 1984: 34), што је у „Упомоћ, молим за опроштај“ случај како са исказима других ликова, тако и самом централном исповешћу.

Постмодернистичка сумња у коначне дефиниције и историјске чињенице довела је до новог статуса истине, али и става да су све приче већ испричане, што је резултирало аутопоетичком свешћу о другим текстовима, чиме је овај књижевни правац вратио текст свету, и то, пре свега, свету дискурса (РКТ 1992: 628–629). Интертекстуалност је тако постала услов саме текстуалности, јер се дошло до схватања да је живот појединачног текста немогућ изван бесконачног света текстова, а како су се у времену у коме живимо сви литерарни облици већ истрошили, књижевност је остала једино још „имитаторска игра са традиционалним облицима“ (РКТ 1992: 628). И пре епохе постмодернизма налазимо примере лутајућих мотива и сужеа, попут оних из античке митологије у нашој усменој епици (Маринковић 2015: 180), али и тематизацију других текстова у оквиру



књижевних дела, као што су „Приче из 1001 ноћи“, „Дон Кихот“ или „Декамерон“, мада се тек у оквиру овог књижевног правца интертекстуалност појављује као једна од његових главних одлика<sup>148</sup>.

У роману „Упомоћ, молим за опроштај“ постоји мноштво осврта како на руске класике, који служе за Парангово завођење Русиња, тако и на сва значајна књижевна дела. Пре свега треба поменути да је сам чин измештања главног јунака у Русију доведен у везу са Хомеровим Одисејем и Џојсовим Уликсом, те да није пропуштено помињање Камија, Бергсона, Пруста, Стендала или њихових, читаоцу свакако добро познатих, јунака, посебно онда када се говори о трагању за слободом.

Као феномен у противречном односу према ономе што се обично назива доминантном, либерално-хуманистичком културом, постмодерна исту не пориче, већ оспорава унутар њених сопствених претпоставки (Хачион 1996: 79–105). Модернисти попут Т. С. Елиота и Џ. Џојса често су схватани као дубоко хуманистички због њихове парадоксалне жудње за постојаном естетиком и моралним вредностима, упркос њиховој личној неверици у постојање таквих универзалности (Хачион 1996: 81–100). Постмодернизам се од овога не разликује због својих хуманистичких противречности, већ због својих одговора на њих: он одбија да успостави било какву структуру (као што су уметност или мит) и у њих нема поверења (Лиотар 1988: 54).

Последица тога је и књижевност која мисли о сопственој форми и језику као посреднику који је изводи, и управо то је једна од најрадикалнијих промена које доноси постмодернизам (РКТ 1992: 628–629). У складу са тим, јасно су изражени аутопоетички слојеви Бегбедеовог романа, који вам не дозвољавају да сами наслућујете и тражите интертекстуалне везе, јер су оне већ објашњене, баш као и место њихових ствараоца у савременој књижевности: „Данашње девојке, уместо да читају Виктора Пељевина и Владимира Сорокина, познају само поп литературу циничних придошлица, као што је Фредерик Бегбеде, писац кога чита онај који не чита“ (Бегбеде 2014: 76).

Аутопоетика је и иначе у постмодернизму једно од најважнијих формалних обележја жанра који се назива метафикцијом, што означава поступак приповедања који је истовремено „стварање прозе и исказ о стварању те прозе“ (Во 1996: 80). Приповедачева присутност у тексту и

---

<sup>148</sup> На пример, у српској књижевности, ово посебно важи за Данила Киша, Милорада Павића, Светислава Басару и Горана Петровића (в. Перишић 2007).

његово промишљање поетике најбоље се оцртавају у библијским реминисценцијама расутих свуда по роману: рецитовање одломка „Песме над песмама“ у тренутку када се главни јунак заљуби, поређење природе у пролеће са Христовим васкрсењем, изједначавање природе и Христа, помињање Богородице у сваком тренутку када јунаку недостаје речи да објасни невиност итд. На тај начин се, истовремено, мотиви религије и цркве огледају и у самој структури романа, у чије главне догађаје се умећу библијске приче, док „велики (библијски) митови“ добијају своје место и значење тек у Паранговој личној историји.

### Парангово промишљање религије: (анти-)исповест (анти-)јунака

Октав започиње своју причу следећим речима: „Када сам напунио четрдесет година, потпуно сам полудео. Пре тога сам се, као и сви други, само претварао да сам нормалан“ (Бегбеде 2014: 11). Временска прекретница, исказана Паранговим рођенданом, прелиће се у просторну одлуком о одласку у Русију, у којој ћемо, у форми исповести православном свештенику, о Бегбедеоовом јунаку најпре сазнати да је представник француске моделинг агенције, са посебним задатком – да нађе девојку на коју ће све жене света желети да личе.

Оваква *мисија* Бегбедеоовог јунака први је вид поигравања са религијом, коју доследно замењује „вера новог света“, односно императив свежег, младалачког изгледа. У складу са тим, религијски ритуали замењени су најпре коришћењем козметике за подмлађивање и пластичним операцијама, а затим и употребом много драстичнијих средстава, какви су мајчино млеко и сузе девица. Долазећи до оваквих крајности, роман успешно гради не само слику данашњег потрошачког друштва, већ и могуће завршетке пута којим је оно кренуло, а све уз помоћ симболичке улоге главног јунака.

Романи су, одувек, у свом средишту имали одређеног јунака. Још од Хомера и усмене епике као претеча овог жанра, одређени корпуси сужеа прилагођавани су јунацима, у већој или мањој мери (Маринковић 2015: 174). Стога се у првим вековима књижевног стваралаштва издвајају посебни обрасци који одређују како начин приповедања/испевавања, тако и сам садржај приче (књижевна теорија махом их одређује као *формуле* (Маринковић 2015: 174)). У реализму, роман ће постати доминантна форма, али ће држати до донекле утврђених историјских чињеница које нису рационално

довођене у сумњу, приказиваће микрокосмос који уопштава и концентрише, и на тај начин представљати историјски процес. Јунак таквог романа био је *тун*, синтеза општег и појединачног (Перишић 2007: 80). Са друге стране, у постмодернизму, историја и фикција имају заједничку потребу да оспоравају претпоставке и поигравају се истином и неистином историјског записа (Перишић 2007: 82), представљајући судбину малог човека као симболичног представника једног одређеног тренутка, која на тај начин постаје парадигма за судбину колектива и персонификација општег духа времена у одређеном историјском периоду, чиме се разграђује велика прича историје на више појединачних (Хачион 1996: 154–178).

Управо такав је и Октав Паранго: симболични представник савременог света, који на свом примеру показује куда се и на који начин креће данашње друштво. У својој исповести он се, најпре, показује као припадник монденског живота, који се лудо забавља, одлази на журке, спава са лепим женама, конзумира дрогу, и бави се добро плаћеним послом који му не узима превише времена и труда. Паралелно са тим, на исти начин промишљају се и социјални аспекти: забаву и свеопште задовољство једино у далеким одјецима нарушава стални напор да се остане свеж и млад.

Затим се, слој по слој, у току читавог романа скида вео са наизглед идеалног живљења, и у појединачном и у глобалном смислу. Оштро се критикује свет бизниса, реклама и моде, и у ширем смислу, друштво које у амнезији види врхунац слободе, а не одустаје од таквог начина битисања. Пред сам крај, Октав се открива као силоватељ, напасник, а свет у коме живи као дубоко несрећан и изопачен, свет успутних, површних задовољстава, људи који се „труде да не мисле“, без обзира на то да ли су атеисти или не (Бегбеде 2014: 55). „Религија новог света“ исказује се, тако, као индустрија хедонизма, слобода као потпуни заборав и разонода, док се потрага за Богом замењује, у Паранговом случају, потрагом за врхунском манекенком.

У складу са тим, Октав постаје нека врста савременог или анти-Одисеја, из чијих поступака је избрисано све херојско, а мотив повратка у завичај спуштен на раван пословних путовања по Русији. Међутим, његово кретање није лишено и потраге, која се исповеда као потрага за лепотом, док Паранго отворено расправља о чувеној мисли Достојевског „Лепота ће спасити свет“. Иако је из његовог схватања лепоте избрисано све духовно и божанско и иста је сведена

само на телесно, Октав несвесно трага за Богом, и поред тога што упорно понавља да је његово Врхунско Биће заправо манекенка коју тек треба да пронађе. Упадљиво се бранећи од свега што има везе са званичном религијом, он јој заправо хита у сусрет, а журба за задовољењем те његове потребе истакнута је већ у самом наслову.

Читаоцу је, такође, веома јасно стављено до знања да се ниједна званична религија не фаворизује, те да Октав међу њима чак не прави ни никакву разлику, јер је свака на свој начин тек потрага за божанским, за суштином и смислом, свим оним што у данашњем свету недостаје и што њега, наизглед, не занима. Уочљиво је направљен контраст у ком религије стоје са једне и савремено друштво са друге стране, док се предност даје последњем. Истовремено, то је и подлога пародији Јеванђеља, која се појављује као лајт-мотив у више или мање измењеним сижеима.

Прича коју Октав користи како би расплакао манекенке за потребе фотографисања се јавља у различитим варијантама, али се своди на следеће: пошто маму медведицу погоди ловац, мече покушава да је пробуди и постаје све очајније јер она не даје знаке живота (Бегбеде 2014: 49). Тужно и болно скичи и већ одустаје, али мајка отвара очи – метак је само успео да је окрзне (Бегбеде 2014: 50). У аутопоетичком исказу објашњено је да је прича о смрти и ускрснућу заправо једина прича која се стално изнова понавља, чиме се потврђује постмодернистички став да су све приче већ испричане, али и долази до поједностављења свих религијских аспеката за које роман сматра да су једина могућност разумевања (било које) вере у садашњем тренутку.

Мотив ускрснућа даље се варира смрћу као јединим његовим условом, што се махом сматра незгодом (Бегбеде 2014: 90). Преведено на појединачну човекову судбину, Октав заправо мисли да се мора одустати од досадашњег начина живота да би се достигло религијско просветљење, што се већ у следећем тренутку испоставља као потпуно немогуће. Аутоцинизам достиже свој врхунац, а прича свој обрт у апокалипси на крају романа, при чему читалац остаје запитан да ли се све враћа на почетак или Октав, као прави представник овог и оваквог света ипак није заслужио никакав опроштај.

Ако му и није опроштено, Октаву је у сваком случају додељена изненађујућа улога спасиоца, иако је испрва он тај који трага за спасењем. Не сврставајући себе ни међу вернике ни међу атеисте

(Бегбеде 2014: 73), он својим поступцима одаје припадност првима, иако његови искази сведоче да се убраја међу потоње. Разрешење се, напokon, одиграва у проналажењу љубави, која ће помирити Паранга са самим собом, са светом и са Богом. Пронашавши Лену, он ће се осећати као да му Бог пружа руке, као да је коначно нашао слободу, смисао битисања, веру и, напослетку, срећу и просветљење.

Очекивано, у постмодернистичком маниру прича о љубави се уједно гради и на основу симобличких паралела са слављењем многобројних пејзажа и поређењу природе са Христом, која сваке године васкрсава као и он сам (Бегбеде 2014: 37), што је тек почетни сигнал за увођење Исуса у роман. На том основу, Христ добија двоструку улогу: ону која припада добро познатој сфери религијског мита, и ону сведену на индивидуалну судбину главног јунака. Упркос томе, баш као што је Октав све супротно од јунака раније књижевности, и како се уклапа у образац анти-јунака, тако и сви мотиви Христовог живота добијају потпуно контрастне карактеристике ради смештања у сиже. Једино чему прича остаје верна јесте питање спаса ког Исус доноси својим слобденицима, и која се доследно користи приликом превођења на индивидуални план на ком, у низу неочекиваних обрта, Октав успева да спасе Лену.

То је, уједно, и једини светао циљ који Паранго постиже, док сви остали његови поступци постају све мрачнији. Иако се у једном моменту јавља извесна могућност његовог спаса у љубави према Лени, свет ће за Октава нестати у сенкама онда када открије праву истину о њој. За све то време остварује се симетрија у јунаку који, заувек изгубљен у својим греховима, заправо постаје спасилац за ову младу Рускињу, која га (несвесно) у својим мислима изједначава са Христом („Христ није Божији син, већ наш отац. Одустан отац, који је отишао на небо, али жив, није мртав“ (Бегбеде 2014: 119)), што је уједно и највиши степен пародије Јеванђеља у роману, али зато и најпотреснији Парангов поступак.

Насупрот томе, опроштај Октаву се делимично остварује у одлукама свештеника који га исповеда, само без очекиваног срећног расплета. Тиме се у сумњу доводи улога свештених лица у давању опроста, али још више остаје упитно да ли је Паранго опроштај уопште заслужио. Религијски аспекти романа даље се исказују у напослетку нејасном статусу исповести у овом књижевном делу, која започиње идеално баш као и слика нашег доба, да би касније постепено све више откривала своју мрачну страну и прелазила у сопствену супротност.

Тако се може полемисати да ли се у „Упомоћ, молим за опроштај“ заиста ради о исповести једног човека, када је иста већ узета као форма свих испричаних догађаја, јер се уместо олакшања и опроста грехова, Октав доводи у ситуацију у којој доноси одлуку да поступи управо контрастно свим хришћанским начелима: уместо да сам опрости, он на себе преузима улогу осветника, уместо да се препусти вери, од ње одлучује да побегне јер је затворен у свом зачараном кругу страдања. Стога се, баш као и Парангов статус јунака, у питање може довести и сама исповест, која постаје своја супротност, анти-исповест, јер никаква другачија и не може бити у свету површне разоноде и колективне амнезије.

Поигравање са религијом тако се до краја изграђује анти-исповешћу анти-јунака, док као несумњива остаје само „вера новог света“, оличена у утопији физичког карактера, јединој могућој и једино стварној. Све друго су само напори који остају без резултата, дозвољавајући тек пародију која ће указати на све лоше аспекте трудећи се, попут сатире, да их смехом исправи – и поред тога што Бегбедеов смех оставља горак укус у устима.

### Црква као једини топос романа

Опседнут женама и велики плејбој, Октав тврди да су само жене црква у којој се моли (Бегбеде 2014: 22). Међутим, доласком у Москву, отпочиње и његова исповест, и то ни мање ни више него у Храму Христа Спаситеља, главног, и уједно јединог, топоса романа.

О историјату ове цркве симболички се може говорити као о историји саме Русије у протекла два века, чиме се Октав обилато користи када изражава своја осећања и мисли о њој као грађевини, а затим и утиску који на њега оставља. Постмодернистичко оспоравање званичне историје се у овом случају не остварује личном причом једног човека, већ судбином једног религијског простора. Изграђена у знак захвалности Богу због победе над Француском почетком XIX века, она је уједно и симбол француско-руских односа, али и индигни избор за исповест једног Француза руском свештенику. Јунак са Запада, дакле, у овом роману одлази на Исток, што је дијаметрално супротно сижеима данашње источњачке литературе у чијем средишту се остварује путовање у обрнутом смеру, увек са тенденцијом да се покаже деканденција и морална пропаст овог дела Европе у односу на супериорност источњачке културе (Лештарић

2013: 112). Међутим, у „Упомоћ, молим за опроштај“ западњачки начин живота заправо се приказује као глобалан, и све што се њему има замерити у ствари је подложно замеркама у сваком делу света.

Наизглед само на маргинама исприповеданих догађаја, црква је неми сведок свих Парангових грехова, одлука и осећања. Њен значај за православне хришћане снижава се у многобројним световним поређењима, која се најпре односе на екстеријер, па тако њене куполе Октаву личе на кугле сладоледа (Бегбеде 2014: 37). Само две реченице касније, дескрипција јунаковог дестињства остварује у опису породичног ручка у Поу, у току ког му је „потрага за сладоледом била једино избављење“ (Бегбеде 2014: 37).

Изглед спољашњости цркве даље се наставља у сличним метафорама, које се све значењски крећу од познатог, блиског и световног, било да се налазе на плану њене или Парангове личне историје. У току исповести, она је подједнако базен и атомска печурка, али и мермерни дом који задовољава јунакову потребу за сигурношћу. Сви ови примери сведоче о упадљивој присутности цркве у Паранговим мислима док се силни напор улаже да се створи привид њене одсутности, баш као што употреба метафора за њен екстеријер полази од званичне и општеприхваћене историје и алузија на световно, да би завршила у јунаку много ближим одређењима, чиме се њен позитивни утицај на Паранга прикривено исказује.

На исти начин изграђује се и портрет православног свештеника са којим Октав дели своја размишљања и доживљаје. Отац Јеропомандрит његов је познаник из Париза, са којим је имао прилике да се проводи у француским бистроима (Бегбеде 2014: 17). Ни његов опис није лишен световног, али ни поређења са десертом, јер свештеникова мантија и бела брада буде у Парангу слику топле чоколаде са шлагом (Бегбеде 2014: 81–82). Комично и са дозом топлине исказују се, дакле, јунакове емоције и према представнику хришћанске вере, али се још више указује на то да овакве асоцијације подједнако откривају да се Октав у овом здању осећа пријатно и да се тиме конституише пародија друштва које и у храни налази један вид задовољења своје примарне потребе за уживањем.

Истоветно средство приказивања екстеријера цркве искоришћено је и за поступке свештеника, који готово до самог краја такође остаје упадљиво присутан у својој одсутности, ту да слуша, али не и да се његов глас чује. Са намером да помогне Октаву, отац Јеропомандрит

ће тек накратко утицати на расплет догађаја, али у много трагичнијем маниру него што би се испрва могло претпоставити. Иако, дакле, активно учествује у епилогу приче, свештеникове одлуке саопштаваће сам јунак, доследно га остављајући тек као немог слушаоца на границама догађаја, потребног искључиво зато да би се задовољила форма саме идеје романа. Тиме се уједно употпуњује тенденција да се (било која) званична религија схвати као неважна у данашњем свету, иако се – баш као што и свештеник утиче на догађаје – напослетку до ње долази, остављајући овакву намеру тек на површини, док се суштински долази до другачијег закључка.

Нема много разлике ни у начину представљања ентеријера Храма Христа Спаса, чији се простор сматра влажном и пустом лађом (Бегбеде 2014: 104). Свакако, ово поређење најпре се односи на Парангов пут, његову одисејску пловидбу по Русији, све док се не дође до блискости у оквиру које ће ово здање изнова заменити сигурност и топлину дома. Ипак, на хладноћу ће се Октав вратити још једном, када размишља због чега је религија данас у кризи. Њен статус објашњава се температуром ваздуха у цркви, увек нижој од оне напољу (Бегбеде 2014: 104), чиме се сугерише њена дефинитивна одвојеност и неприступачност.

Посебно место у роману заузимају и веома успеле метафоре ентеријера Храма у којима се он открива као лудница у којој пацијенти чекају да се пожале, са успутном замерком што се у православним црквама стоји, док се код терапеута лежи на каучу (Бегбеде 2014: 54). Даља надградња врши се схватањем свештеника као Фројда и целокупне исповести као вида психоанализе (Бегбеде 2014: 54). Напослетку, као и у случају свештениковог портрета и екстеријера цркве, у низу метафора долази до промене у близак и умирујући простор, те црква за Октава постаје бенседин и једино место на коме се осећа заштићеним (Бегбеде 2014: 127).

Баш као што ни употреба ранијих мотива никако није случајна, тако се и овај низ описа унутрашњости Храма Христа Спаситеља повезан са аспектима данас нашироко прихваћене психоанализе сагледава као нови показатељ већ утврђеног односа према религији у роману. Једна од ретких могућности бављења суштином у данашњем свету спроводи се на каучу у психијатријској ординацији или на терапијама код психолога. То су истовремено и фрекветније заступљенији видови откривања порекла сопствених поступака и емоција, али и утехе и умирења, од самог (религијског) чина



исповести. Подразумева се да човек у њима не тражи опроштај и спас подједнако као и верници, иако је суштински њихова потреба идентична. Задовољење те потребе је, пак, другачије, а како је оно узело примат над начином живота припадника било које званичне религије, једино је и могуће да послужи Октаву у описима његовог доживљаја цркве. Јунак се, тако, као човек садашњег тренутка креће од оног што је у његовом животу стално присутно и добро познато ка ономе о чему мање зна и што га, самим тим, помало и плаши, истовремено унижавајући значај религије како на сопственом, личном, тако и на глобалном плану.

И поред свега тога или, можда боље рећи, упркос свему томе, неће изостати Парангово религијско просветљење, остварено у љубави према Лени. Чак и тада, Октав ће свесно одбијати да себе дефинише као верника или атеисту (Бегбеде 2014: 73), али ће се упорно враћати Храму Христа Спаситеља као уточишту које ће, напослетку, бити жртвовано, без прецизног објашњења да ли јунаковом грешком или намерно.

Привидно одсуство цркве у роману добиће на тај начин епилог у њеном правом нестанку као бази за политички успон бизнисмена, у чијем лику се читавају сви негативни савремени социјални аспекти. Разумевање улоге цркве као потчињене политици јасно је и оправдано са становишта данашњег читаоца, а њена судбина у роману коначно значи и потпуно брисање религије из свих сфера појединачног и друштвеног живота.

Како је црква једини топос овог књижевног дела, њеним нестанком, на изванредан начин, нестаје не само јунак, него и живот сам. Посредно се црква, а преко ње и религија, изједначавају са животом појединца, јер након њене дезинтеграције остаје само злоупотреба моралних и хришћанских вредности у политичке сврхе. Тако, природно, црква прераста свој статус топоса у роману и постаје симболички значајна: најпре за (руску и француску) историју, затим за судбину појединца, мир и сигурност, и коначно проналажење љубави и Бога, што је, у мањој или већој мери, прижељкивани крај свих човекових (духовних) лутања.

### Питање спаса

Питање спаса, сугерисано већ хитношћу тражења опроштаја у самом наслову, кључно је за разумевање Бегбедеовог дела као својеврсне сатирије данашњег друштва и статуса религије у истом. Припадност

постмодернистичком дискурсу, исказана кроз оспоравање велике и општеприхваћене приче историје, само је почетак огледања садашњег тренутка у роману, спроведена кроз многобројне библијске и уопште интертекстуалне реминисценције. Испод њих се крију готово безбројни значењски слојеви док јунак само наизглед прича своју животну причу, хитајући ка крају своје исповести.

Сама радња, пак, остаје тек на површини. Много је важнији унутрашњи живот Октава Паранга, његове недоумице, сумње и преиспитавања, који се читаоцу могу учинити веома блиским. Паралелно са јунаковим пословним путовањима по Русији тече и његово духовно лутање, његова потреба за осмишљавањем сопственог живота који свакако мора бити макар мало више од пуке површне забаве која скреће пажњу са сваке дубље запитаности, замењујући исту константним напором да се (п)остане прихваћен и успешан остваривањем жељеног физичког изгледа.

Такво лутање је, ако се коначно и не завршава спасом, спас сам по себи у овом роману, који нас на такву врсту човекове духовне потребе и подсећа. Притом се истовремено даје и донекле неочекивана могућност одговора на ово питање у околностима у којима трагалац за спасењем постаје спасилац, што је много више и значајније од крајњег исхода коме се првобитно могао надати.

Преображавање грешника у спасиоца није, дакле, само (ненадани) сатирични обрт романа, већ и суштинско подсећање на хришћанске вредности које су, као и одсуство цркве и унижавање религије у овом делу, само привидно скрајнуте и замењене „физичком утопијом“ у данашњем свету. Човек осећа њихов недостатак, али га не може увек најбоље дефинисати. У томе му, пак, може помоћи Бегбедово пародијско остварење, у ком се на траги-комичан начин истичу све мане савременог друштва, испод којих су и даље скривена вечна човекова трагања за спасом, слободом, љубављу, смислом и Богом, што је управо сламка спаса за коју нам овај роман поручује да се морамо држати.

## Литература

Бегбеде 2014: Фредерик Бегбеде, „У помоћ, молим за опроштај“, Београд: Booka

Во 1996: Патриша Во, „Метапроза. Шта је метапроза и зашто су је тако оцрнили“, у: „Реч“, број 19, Београд, стр. 77–84.

1984: Жак Дерида, „Потпис догађај контекст“, Београд: *Дело*.

Иглтон 1997: Тери Иглтон, „Илузије постмодернизма“, Нови Сад: *Светови*.

Лештарић 2013: Српко Лештарић, поговор у: Сулејман Фајад, „Гласови“, Београд: *Clio*. стр. 111–120.

Лиотар 1988: Жан-Франсоа Лиотар, „Постмодерно стање“, Нови Сад: *Братство-јединство*.

Маринковић 2015: Милена Маринковић, „Примена Пери-Лордове теорије формуле на нашу народну књижевност“, у: „Годишњак катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима“, година X, Београд: *Филолошки факултет Универзитета у Београду*, стр. 173–182.

Перишић 2007: Игор Перишић, „Гола прича“, Београд: *Плато/Институт за књижевност и уметност*.

РКТ 1992: Група аутора, „Речник књижевних термина“, Београд: *Нолит*.

Хачион 1996: Линда Хачион, „Поетика постмодернизма“, Нови Сад: *Светови*.

## Електронски извори

„Бегбеде: Уместо свештенику, отишао сам издавачу“, интервју Ане Оташевић са Фредериком Бегбедеом, <http://www.politika.rs/sr/clanak/139030/Kulturni-dodatak/Begbеde-Umesto-svesteniku-otisao-sam-izdavacu>, приступ 24.8.2017.

Кратка биографија Фредерика Бегбедеа на сајту његовог српског издавача *Booka-e*, <http://www.booka.in/pisci/frederik-begbеde>, приступ 24.8.2017.

„Како сам из затвора променио француски закон“, интервју Бранка Росића са Фредериком Бегбедеом, <http://www.pressonline.rs/zabava/life-style/123808/kako-sam-iz-zatvora-promenio-francuski-zakon.html>, приступ 24.8.2017.

Milena Marinkovic

***Motives of religion and church in Frédéric Beigbeder's novel  
"Help, I beg for forgiveness"***

**Abstract:** Novel "Help, I beg for forgiveness", written by Frédéric Beigbeder, one of the most important contemporary French authors, can be read as metaphor of our time, in which the spiritual values and the quest for freedom are replaced by consumerism, the entertainment industry and (craving for) material resources, in this piece embodied in the main character, Octave Parango. As a talent scout for a Paris fashion company, Octave comes to Moscow with the task of finding a girl to whom "three billion women would like to resemble". The dictatorship of youth and beauty are just the first step in unraveling the decadent world of fashion and marketing in a confession which, from the beginning to the end, forms the novel, told by the main character to the priest in the temple of Christ The Savior. The motive of this church has multiple symbolic links with the relations between France and Russia, while as a location of novel remains at the margin. Equally strikingly, the absence of the motives of religion and the priest who carefully listens to Octave's sins will culminate, in the end, in one of the Beigbeder's satirical turnovers at the very end, when all hero's thoughts of freedom and love will receive their tragic-comical ending in a recounted story of finding God, leaving the reader with a bitter question whether there is forgiveness and salvation in this, modern world.

**Key words:** Frédéric Beigbeder, Contemporary French Literature.

Милан Благојевић

Факултет политичких наука

Београд

## ОЖИВЉАВАЊЕ КОНЗЕРВАТИВИЗМА НОВЕ ЕВРОПЕ: РЕЛИГИЈА И ПОЛИТИКА У ПОЉСКОЈ

**Апстракт:** Специфичност значаја религије и цркве у пољској политици и јавном животу је нешто што ову централноевропску државу значајно издаваја од све више глобализованих и атеистичких друштава Запада. Као земља традиционално јаког католицизма и политичке деснице, Пољска је поред осталих држава Вишеградске групе, све више трн у оку либералне Европе и пример који разбија идеолошку униформност Уније. У условима савремених глобалних промена, миграција и ратова на периферији ЕУ простора, разлике између прокламованих европских вредности и фактичких вредности пољског друштва све више долазе до изражаја, што је посебно видљиво када се говори о осетљивим питањима као што су абортус, породица, легализација лаких дрога, геј бракови, однос према политичкој левици, либерализму и од скоро, однос према муслиманским мигрантима. Занимљиво је питање које свакако завређује пажњу истраживача, какав све утицај Католичка црква у Пољској има на поменуте проблеме, те да ли ће у скоријој будућности са новим таласима миграције и јачањем деснице у Европи и Америци, агенда католичке и евроскептичне владајуће партије *Право и правда* и осталих десних и клерикалних покрета покренути *домино ефекат* међу конзервативцима Европе?

**Кључне речи:** Конзервативизам, Католичка црква, имиграција, ислам, *Право и правда*, либерализам, антисемитизам, десни покрети.

### Polak - katolik

Говорећи о утицају религије и цркве на пољску политичку културу и јавни живот, на самом почетку требало би појаснити адекватност употребе термина *оживљавање* у контексту појава које заправо никада и нису у потпуности нестале. Историја је показала да је пољски католицизам, чврсто утемељен у националном бићу као један од стубова колективног сећања на догађаје који су обликовали пољску

нацију, почетак XXI века дочекао нимало ослабљен свим геополитичким променама кроз које је Пољска прошла у претходном столећу. Напротив, на овом простору католички морал утиче на политички живот више него у било којој другој НАТО и ЕУ земљи. Таква тврдња постаје очигледна када се погледа званична статистика која говори да се данас, од 38 милиона становника Пољске, преко 94% изјашњава као религиозно, а од тог броја скоро 93% или 33 милиона људи припада Римокатоличкој цркви (Dmochowska, 2016: 115 -116). Да је реч о једној од религијски најхомогенијих држава Европе јасно је када се види да друга најзаступљенија верска заједница, Пољска православна црква, окупља само 0,7% религиозних становника. Истовремено, број Пољака којима религија има мали или никакав значај у животу је мањи од 14%, док оних којима је религија од *средње* и *значајне* важности заједно има око 84% (Central statistical office of Poland, 2016: интернет извор).

Смисао *оживљавања* религијског конзервативизма разумљив је када се укаже на појаву да у друштву чврсто утемељених вредности сличне околности доводе до сличних реакција, без обзира на временски размак између њих. Другим речима, увођење било које савремене, углавном спољне претње било би праћено пробуђеним колективним сећањем на мучеништво и ранији херојски отпор католичких Пољака, тј. реактуелизацијом *Antemurale* мита (видети: Davis, 1997.) Имајући то у виду, ниједна савремена патриотска и про-католичка политичка организација у Пољској неће имати проблема са мобилисањем подршке када се узме у обзир величина конзервативне базе у коју може захватити. Католицизам у Пољској је, као и католицизам у Хрватској или православље у Србији, поред духовне одувек имао и изразиту политичку конотацију, у великој мери захваљујући чињеници да су ове нације за разлику од западних држава много касније доживеле раздвајање цркве од државе (P.Burns, 2009:152) и то углавном нагло и наметнуто. Током периода националног романтизма XIX века, у условима непостојања пољске државе која је 1795. потпала под суверенитет туђинских сила, национални идентитет градио се на бази митологизоване прошлости и заједничке културе. Централно место заједничке културе заузимала је црква, која је допринела да временом дође до изједначавања *пољаштва* са католичанством, будући да су пољски суседи и непријатељи, Немци, Руси и Украјинци, припадали протестантизму, односно православљу (Mach,1997:130). Врло је вероватно да је

данашња нетрпељивост бројних Пољака према мањинама вуче корене из деветнаестовековног убеђења да онај ко није католик не може бити ни прави Пољак, што је такође ситуација коју је згодно поредити са искуствима у балканским државама. Како Пољаци тада нису имали националну државу, она је, по речима проф. Здислава Маха, *постојала само као мит, сећање на прошлост...или као сан о будућности* (Mach,1997:130), те је у процесу изградње нације романтизација славне историје играла велику улогу<sup>149</sup>. Такође, као можда кључно за дефинисање пољско-католичког идентитета истиче се тзв. *Антемурале* мит (од лат. *Antermurale christianitatis*, *бедем хришћанства*), веровање да сопствена нација представља твђаву цивилизације, брану од инвазије варварства. Убеђење да је Пољска *тврђава хришћанства* (Davis,1997:145) има дугу историју још од ратова са Татарима, Турцима и православним Русима, а да је *браник Европе* показало се и у XX веку када је пољска армија спасила Европу зауставивши бољшевизам на Висли 1921<sup>150</sup>. Такав мит није реткост међу европским народима, и среће се посебно код Мађара и Хрвата и Срба. Са тим у вези је и месијански комплекс, веровање у *мучеништво* сопственог народа, које је најбоље изражено у поемама Адама Мицикијевича кроз став о Пољској као *Христу међу народима*, који подноси жртву библијских размера и страда ради слободе свих народа (Davis, 1997: 150). Идеалу мучеништва допринела су, поред поделе Пољске и романтичарске поезије XIX века, и велика страдања двадесетог: Катински масакр 1940, Варшавски устанак 1944, издаја Британије 1945, па и отпор Цркве и *Солидарности* комунистичкој власти током 80-тих година. Сви поменути фактори указују на чврсту утемељеност Католичке цркве у националном бићу Пољака и на скоро синонимно значење појмова *нација* и *религија* међу њима. Улога вере у обликовању светоназора милиона људи у Пољској је, иако у мањој мери као пре, и даље

---

<sup>149</sup> Говорећи о томе, ваљало би скренути пажњу на књигу *Intermarium: The Land between the Black and the Baltic Seas* савременог пољско-америчког аутора Марека Јана Кодаквијевича, у којој аутор са доста националног заноса и романтичарског улешавања говори о Пољско-Литванској државној заједници (1569 -1795) која је представљена као јединствено пространство заједничке културе и вере које је током векова служило као брана Европе против варваризма руских кнежевина (видети: Chodakievich, 2012).

<sup>150</sup> Ово је било и виђење Јозефа Пилсудског, који је такође био заговорник идеје о католичком *Међуморју* (прим.аут)

значајна. Да такво стање представља велики изазов за конкуришуће идеологије које нуде другачије виђење света можда се најбоље изражава кроз анегдоту о изјави самог Јосифа Стаљина по којој би *наметање комунизма Пољској било смислено колико и стављање седла на краву* (P.Burns, 2009: 152).

### Јеванђеље, а не Куран

Узевши у обзир такве вредносне основе пољског друштва, јасно је да конзервативно-традиционалистички ставови, подстакнути окидачима спољнополитичке природе налазе на врло плодно тло у Пољској и другим државама средњоевропског културно-цивилизацијског круга, на шта недвосмислено указују истраживања пољског *Центра за истраживање јавног мњења* (CBOS). Према резултатима из 2016, око 74% Пољака је изразито поносно на своје национално порекло, док 69% њих сматра да се под патриотизмом подразумева васпитавање деце у духу религије (CBOS, 2016с: интернет извор). Стога се не треба чудити да централно место политичког живота заузима *Право и правда*, про-католичка партија десног центра<sup>151</sup>, док ванпарламентарне партије ближе крајњем десном полу политичког спектра, попут изразито милитантне *Свепољске омладине* (*Młodzież Wszechpolska*) или антисемитског *Народног радикалног кампа* (*Obóz Narodowo-Radykalny*) недостатак шире друштвене подршке компензују агресивним уличним кампањама и акцијама, фокусом на фудбалски хулиганизам, као и добро организиованом активношћу на друштвеним мрежама. Порасту популарности деснице, до мере до које је то препознато као проблем у оквиру Европске Уније, допринела су два кључна геополитичка процеса друге деценије XXI века: рат у Украјини од 2014. и повратак Русије на глобалну сцену, и рат у Сирији који је довео до најозбиљније мигрантске кризе у Европи од II св. рата. Томе можемо додати, као геополитички фактор у ширем смислу, притисак ЕУ и

---

<sup>151</sup> На парламентарним изборима 2015. године партија *Prawo i Sprawiedliwość* (PiS) освојила је 234 од 460 места, што јој је омогућило да сама формира владу и представља најубедљивију победу неке пољске партије од пада комунизма. Такође, у актуелном саставу парламента по први пут нема ни једне левичарске партије (Bartyzel, Skolimowski, 2015: интернет извор). Партија има отворену подршку цркве и није необично да свештеници позивају своју паству да гласа за њу на изборима (Cienski, 2016: интернет извор).



њених либералних<sup>152</sup> вредности на пољско друштво у којем, као што је речено, хришћански морал и даље игра кључну улогу. Здружено деловање поменутих фактора у релативно кратком периоду од пар година довело је до изразите хомогенизације десног дела пољског друштва чије је незадовољство данас посебно уочљиво у погледу става према арапским имигрантима, наспрам којих, од свих непољских националних група постоји највећа етничка дистанца.

Табела : Статистика о пољским ставовима о пет најмање позитивно дефинисаних етничких група (фебруар 2017.)

Ставови Пољака према другим народима (%)				
	позитиван	неутралан	негативан	не зна
Руси	31	25	38	6
Румуни	28	28	35	9
Турци	23	25	42	10
Роми	21	23	50	6
Арапи	16	17	59	8

Извор: CBOS, 2017

Истраживање из 2017. показало је очекиване резултате: пољско друштво још увек има изразито негативну слику о муслиманима, чиме се потврђује утемељено мишљење о пољској нацији као *хришћанском бедему* у Европи<sup>153</sup>. Ставови према мигрантима су се погоршали након терористичких напада у Паризу и Бриселу, те је у априлу 2016. године само 2% Пољака сматрало да њихова држава треба да трајно прими

<sup>152</sup> Треба напоменути да се негативно значење *либералног* међу Пољацима односи искључиво на политичка питања људских и мањинских права. У економском смислу, пољско друштво има углавном афирмативан став према слободном тржишту и капитализму док се социјалдемократске идеје сматрају рецидивом *hommo sovieticus* менталитета (Rae, 2016: интернет извор). У Русији примера ради, важи суротно: појам *либерализације* у економском смислу носи негативну конотацију будући да евоцира сећање на транзиционе пљачкашке приватизације током деведесетих (Blagojević, 2012: 225).

<sup>153</sup> Насупрот томе, у првих пет народа према којима се гаје највеће симпатије су, у складу са очекивним обрасцима пријатељства, остали народи *вишеградског*, тј. средњоевропског културног простора – Чеси, о којима 59% има позитиван став, Словаци (57%) и Мађари (54%). Према подацима из 2016, пољски став према Србима гравитира ка негативној слици: петина Пољака има пријатељски став, док 35% Србе види негативно (CBOS, 2016а: интернет извор).

афричке и блискоисточне мигранте док са друге стране, прихват избеглих из Украјине ужива скоро двотрећинску подршку. Значајан податак је такође, да 58% верује да мигрантска криза може довести до распада ЕУ. Све то указује да је савремена пољска десница епитет претње нацији и националном начину живота преbacила са Јевреја (који су ту непријатну етикету имали углавном током прве половине прошлог века) и комуниста на муслимане, као највидљивију и цивилизацијски најразличитију заједницу вредности од пољско-католичке. Показало се да, као и у другим деловима Европе, конзервативни Пољаци ислам генерално поистовећују са тероризмом, ИСИС-ом, шеријатом, криминалом, одбијањем интеграције и агресивном експанзијом путем високог наталитета.

Јасно је да ће анти-исламска реторика доминирати агендом екстремних партија, које, збирно гледано, представљају једну од две најзначајније политичке заједнице чијом идеологијом доминира политички национални католицизам (друга би била PiS, која као *mainstream* партија рачуна на ширу подршку). Тако је антиисламска реторика, под слоганом *Пољска бастион Европе*, постала саставни део десничарских церемонија, попут *Пољског марша*, који се од 2009. одржава сваког 11. новембра (Дан независности) и последњих година представља *de facto* најмасовнији екстремно-десни скуп у Европи који привлачи и екстремисте из других земаља (New York Post, 2016: интернет извор). Да је њихов фокус на ксенофобији примећује и Др Рафал Панковски, социолог и оснивач *Никад више*, организације која се бави мониторингом расизма, који истиче и да је тужно то што су екстремни десничари *преотели* пољски национални празник (New York Post, 2016: интернет извор). Савремене десне организације нису изгубиле ни везу са антисемитизмом, па се спорадично на анти-муслиманским митинзима могу чути и антисемитске паролe јер модерни десни покрети, *ONR* и *Свепољска младост* на крају крајева и баштине традицију профашистичких антисемитских организација из тридесетих година XX века. Нетрпељивост према Јеврејима у Пољској није ограничена само на десне организације и навијачке групе, што се види на примеру *Радио Марије*, конзервативне радио станице блиске Редемптористичком црквеном реду која је према извештајима Савета Европе, Стејт Департамента, *Анти-дефамацијске лиге* и *Никад више*, један од најотвореније антисемитских медија у Европи и *највећи заговарач антисемитског дискурса у протеклих 25 година* (Kantor Center, 2017: интернет извор). Отворени говор мржње и негација

холокауста приморали су и саму Католичку цркву да се дистанцира од *Радио Марије* и екстремних становишта које заступа.

### Црква против *New Age-a*

Коначно, не треба изгубити из вида да јачању утицаја религије и цркве можда више дорпиноси перцепција унутрашњег непријатеља него руска или муслиманска опасност. Парадоксално, црква је током периода комунизма, када је било потребно тражити што више савезника против власти и њених напора да створи социјалистичко друштво, била више инклузивна и мање ригорозна него данас. Пошто би свака додатна унутрашња подела наштетила слици јединствене нације наспрам отуђене атеистичке државе, црква је настојала да сарађује са свим корисним личностима антикомунистичког опредељења, макар они били и либерални интелектуалци који су *по својим верским стајалиштима, уверењима и светоназору, били јако далеко од узорног типа католичког верника* (Mach,1997:133).

Међутим, после краја комунизма Католичка црква се нашла у једној новој ситуацији на коју је била потпуно ненавикнута. У пост-социјалистичком друштву политичког плурализма и потрошачког капитализма, она није више била монополистички ауторитет у образовању моралних начела и погледа на свет. Црква, која је дуго била једина веза Пољака са латинском културом и Западом, открила је да је непријатна нуспојава интеграције са Западом прихватање западних вредности, а то значи да ће сада морати да се такмичи са другим идеологијама у погледу дефинисања онога што ће бити јавни (и приватни) морал. То је њој, као централизованој и *по својој унутрашњој организацији врло недемократској институцији* (Mach,1997:138), тешко пало, те је поново на површину избила стара нетрпељивост према мањинама. Упркос томе што статистике CBOS-а из године у годину показују стабилну базу верника, чињеница је да глобализација доводи до формирања различитих нових, секуларних, наднационалних идентитета над којима верски морал нема утицај, посебно међу млађим *миленијалицима*<sup>154</sup>. Логично, либерали, левичари,

---

<sup>154</sup> Занимљиво је да међу младима између 18 и 24 године који учествују у религијским обредима барем једном недељно, 75% прихвата секс пре брака, 50% нема ништа против развода и 20% подржава абортус (Zielińska, Zwierzdzyński, 2013). То наводи на закључак да могу постојати значајна неслагања између декламоване религиозности и стварних пракси и вредности.

феминисткиње, геј популација или припадници различитих пост-модерних *new age* религија преузели су улогу комуниста као великог непријатеља националног интереса и пољских вредности. Данас црква, иако није моћна да диктира политику као што је покушала раних 90'их, врши кључан утицај са маргина (Cienski, 2016: интернет извор). Католички бискупи се уз помоћ прокатоличких партија, присуством у медијима и утицајем на законодавство (далеко већим него у многим другим државама) боре да спрече легално утемељење вредности којима се противе<sup>155</sup>. То се односи на кључна питања као што су абортус и верска настава у школама. Пољски закон о абортусу из 1993. који је већ један од најрестриктивнијих у Европи, уз подршку цркве, премијерке Шидло и Јарослава Качињског био је близу ревизије у скоро потпуну забрану абортуса током 2016, но када је преко 100 000 грађана, углавном жена, бурно протестовало против предлога упадајући и у цркве и прекидајући службу, посланици PiS-а су ипак већински гласали против, док се и Црква званично огласила да га ипак не може подржати<sup>156</sup>.

Блиско повезано са тиме је и питање односа према ЛГБТ заједници. Као и у свакој конзервативној средини, верници посматрају хомосексуалност као девијацију, или чак као још само један *Њу Еџи тренд* (Mizielńska, 2001: 287). Црква истиче мајчинство као централну улогу жене која је стуб породице, тј. нације која је и сама представљена у женском роду, кроз икону *Госпе од Јасне Горе*. Сходно томе, међу религиозном јавношћу влада веће неодобравање истополних заједница међу женама него међу мушкарцима. Анкете показују да 46% испитаника не сматра истополне везе друштвено прихватљивим, на супрот 42% оних који прихватају, што је неуобичајно висок проценат ако се узму у обзир ставови о религиозности (Pew research centre, 2013: интернет извор). Ипак, легализација геј бракова, која би захтевала тешко оствариву ревизију члана 18. Устава који дефинише брак као заједницу мушкарца и жене, не делује могуће у догледно време<sup>157</sup>.

<sup>155</sup> Примера ради, Епископат Пољске је отворено утицао на гласаче при референдуму о ЕУ чланству, снажно подржавао уношење референце о Богу у Преамбулу Устава Европе, и противио се закону о вештачкој оплодњи (Zielińska, Zwierzdzyński, 2013: 2).

<sup>156</sup> Показало се да је предлог о затворској казни за жене које изврше абортус био превише радикалан и за Цркву и имао је пресудан значај за одбијање иницијативе (BBC, 2016: интернет извор).

<sup>157</sup> Више о питањима односа државе и цркве према хомосексуалцима видети у: Mizielńska, 2001.

Друго питање, верска настава у јавним школама, изазива мање контроверзи од абортуса, но свеједно је камен раздора између верујућих и атеистичких, тј католичких и некатоличких Пољака. Верска настава, уведена инструкцијом министарства без потврде Парламента и претходног дубљег консултовања са мањинама, у основним и средњим школама постоји од 1991. а у обдаништима од 1999, и обавезна је уколико постоји најмање седам заинтересованих ученика. Оно што може бити спорно је то да предавачи, који не морају нужно бити свештеници докле год имају доказ о потребном теолошком образовању, не могу радити без одговарајуће потврде (*missio canonica*) коју у случају Римокатоличке цркве даје одговарајући бискуп диоцезе. То значи да рад предавача подлеже инспекцијском надзору Цркве, односно да се налази ван надзора Министарства образовања, док се сви аспекти наставе финансирају из јавних извора (Zielińska, Zwierżdzyński, 2013:7). Даље, спорна може бити и добровољност, тј. конфликт воље детета и родитеља, прописани минимални број ученика који је дискриминаторан према мањинским верама, неједнак положај ученика у погледу права на изостанке, догматизација деце, присуство хришћанске иконографије у учионицама и др. Питање верске наставе разматрано је пред Уставним судом у неколико наврата, но њена легалност је сваки пут потврђена. Истраживања из 2015. показују да верска настава у школама има већинску подршку 82% популације (CBOS, 2015: интернет извор).

Очито је да у модерној Пољској постоји значајна опозиција политичком ангажману цркве, која обухвата не само *нове* идентитете, оличене у нпр. либералима и феминисткињама, него и одређени број верујућих који истовремено нису против секуларног уређења друштва, што може објаснити извесна неслагања у статистичким извештајима о религиозности и вредностима. Поред различитих НВО, либерали Пољске окупљени су и око либералне *Модерне (Nowoczesna)* и *Грађанске платформе (Platforma Obywatelska)*, главне опозиционе странке чији је бивши лидер Доналд Туск, некадашњи премијер и садашњи председник Европског савета и један од највећих противника политике PiS-а. Реизбор Туска на европску функцију, што су конзервативци покушали да опструишу дистанцирајући се притом од других чланица ЕУ, дочекан је са одобравањем од домаћих либерала и са очитим негодовањем десничара, који га посматрају као *корумпираног агента страних интереса* (Rae, 2017: интернет извор). Либерали уживају подршку европских званичника, попут Гаја Верхофштата, вође

групе АЛДЕ у Европском парламенту који се не устручава да ставове PiS-а назове ауторитарним, анти-либералним, анти-демократским и супротним владавини права, као и да Пољска са политиком тренутне власти не би ни била примљена у ЕУ и да треба размотрити извесне санкције у виду привремене суспензије гласања ако се постојеће стање не промени (Politico, 2016: интернет извор). С друге стране, владајућа партија је све усамљенија у Европи, међутим њу то превише и не брине докле год ужива подршку највећег дела бирачког тела. Истраживање Центра за статистику из маја 2016. показује да би PiS на изборима у том тренутку освојио барем дупло више гласова од најјаче опозиционе странке, што се види из приложеног:



Извор: CBOS, 2016 b

Коначно, пољска подршка влади *чврсте руке* није неуобичајна ако се узме у обзир патернализам католичког морала, који увек истиче снажне ауторитете којима се треба повинovati: Бог Отац, Свети отац – папа, отац породице, *отац независности*. На крају крајева, истраживање CBOS-а из 2005. указује на то је преко 50% испитаника сматрало да недемократски начин управљања понекад може бити бољи од демократског<sup>158</sup>. Дванаест година касније, нешто више од

<sup>158</sup> На овом примеру би било пригодно истаћи сличност Пољске са Русијом која се у западним медијима најчешће оптужује за ауторитаризам под маском

једне четвртине Пољака (28%) и даље подржава такав став, уз отприлике исти број испитаника којима је свеједно да ли живе у демократији или недемократији (СВОС, 2017: интернет извор). Решеност владе да следи одлучан *суверенистички* пут ослањајући се на јасну подршку већине бирача читава се из става Марека Магиеровског, портпарола председника који тврди да је суштина демократије у слушању преференци својих бирача, као и да *нашу државу воде политичари одговорни пољским бирачима, а не немачким, британским и француским лево-либералним интелектуалцима* (Politico, 2016: интернет извор).

На крају, остаје отворено питање како ће се конзервативни дискурс даље развијати? У овом моменту чини се да глобална збивања иду на руку десно опредељеним политичарима и грађанима. Извесно је да ће *Брегзит* оставити Пољску без блиског савезника у ЕУ, што може још више ојачати спремност деснице да се супротставља евробироократама. С друге стране, победа Доналда Трампа чији антиимигрантски ставови погодују конзервативном мњењу, може значити ће атлантски елемент спољне политике превладати над европским, односно да ће се Пољска више ослањати на Вашингтон него на Брисел у будућности. Како то није једина антилиберална ЕУ држава, уз Виктора Орбана у Мађарској, ХДЗ у Хрватској, *Национални фронт* у Француској који све више добија на популарности и све јаче десне покрете у Италији, Холандији и Шведској, то значи да би комбиновани *уцењивачки потенцијал* ових држава у односу на европску политику и законодавство могао бити од пресудног значаја. Ако томе додамо дешавања у Украјини и чињеницу да се рату у Сирији још увек не назире крај и да потенцијално највећи талас миграција зависи од воље Реџепа Тајипа Ердогана тј. европске попустљивости према њему, намеће се закључак да ће заговорници либералне политичке мисли међу Пољацима у блиској будућности бити у дефанзиви.

---

*демократије.* (Blagojević, 2012: 223). Управо таква сличност може потврдити да наслеђена политичка култура, улога религије у националном идентитету и заједничка перцепција претње воде ка једном специфичном *образцу ауторитарности* који је чест случај на простору Централне и Источне Европе.

## Литература

- “75,000 far-right nationalists march on Poland’s Independence Day”, (11.11.2016), *New York Post* (<http://nypost.com/2016/11/11/75000-far-right-nationalists-march-on-polands-independence-day/>)
- “A presentation by Dr Rafal Pankowski, from the Polish association ‘NEVER AGAIN’, at the Kantor Center” (2017.) *Kantor Center for the Study of Contemporary European Jewry*, (<http://www.kantorcenter.tau.ac.il/event/presentation-dr-rafal-pankowski-polish-association-%E2%80%98never-again%E2%80%99-kantor-center>)
- “Is Poland a failing democracy?” (13.1.2016), *Politico* (<http://www.politico.eu/article/poland-democracy-failing-pis-law-and-justice-media-rule-of-law/>)
- “Poland abortion: Parliament rejects near-total ban”, (6.10.2016), *BBC* (<http://www.bbc.com/news/world-europe-37573938>)
- “The Global Divide on Homosexuality” (4.6.2013), *Pew research centre* (<http://www.pewglobal.org/2013/06/04/the-global-divide-on-homosexuality/>)
- Bartyzel, Dorota и Skolimowski, Piotr (25.10.2015), “Poland Hands Unprecedented Ballot Win to Conservative Party”, *Bloomberg* (<https://www.bloomberg.com/news/articles/2015-10-25/poland-ousts-government-as-law-justice-gains-historic-majority>)
- Blagojević, Milan (2012), “Oligarsi u ruskoj politici”, у: *Glasnik za društvene nauke*, бр. 4/2012, стр. 217-228.
- CBOS, (2015), “Polish public opinion 4/2015”, ([http://www.cbos.pl/PL/publikacje/public\\_opinion/2015/04\\_2015.pdf](http://www.cbos.pl/PL/publikacje/public_opinion/2015/04_2015.pdf))
- CBOS, (2016a), “Polish public opinion 4/2016”, ([http://www.cbos.pl/PL/publikacje/public\\_opinion/2016/04\\_2016.pdf](http://www.cbos.pl/PL/publikacje/public_opinion/2016/04_2016.pdf))
- CBOS, (2016b), “Polish public opinion 5/2016”, ([http://www.cbos.pl/PL/publikacje/public\\_opinion/2016/05\\_2016.pdf](http://www.cbos.pl/PL/publikacje/public_opinion/2016/05_2016.pdf))
- CBOS, (2016c), “Polish public opinion 11/2016”, ([http://www.cbos.pl/PL/publikacje/public\\_opinion/2016/11\\_2016.pdf](http://www.cbos.pl/PL/publikacje/public_opinion/2016/11_2016.pdf))
- CBOS, (2017), “Polish public opinion 2/2017”, ([http://www.cbos.pl/PL/publikacje/public\\_opinion/2017/02\\_2017.pdf](http://www.cbos.pl/PL/publikacje/public_opinion/2017/02_2017.pdf))
- Central statistical office of Poland, (22.12.2016), “Infographic- Religiousness of polish inhabitants” (<http://stat.gov.pl/en/infographics-and-widgets/infographics/infographic-religiousness-of-polish-inhabitants,4,1.html#>)
- Chodakiewicz, Marek Jan (2012), *Intermarium: The Land between the Black and the Baltic Seas*, Transaction publishers, New Brunswick (USA) and London (UK)



Ciensi, Jan (5.4.2016.) “Poland’s PiS in bed with Catholic Church, backs abortion ban”, *Politico* (<http://www.politico.eu/article/polands-church-state-alliance-to-ban-abortion/>)

Davies, Norman (1997), “Polish National Mythologies”, y: Hosking, Geoffrey; Schöpflin, George, *Myths and nationhood*, Hurst & Company, London, стр. 141 -158

Dmochowska, Halina (2016), *Concise statistical yearbook of Poland*, Central statistical office, Warsaw;

Mach, Zdzislaw (1997), “Religija i identitet u Srednjoj i Istočnoj Europi”, y: *Politička misao : časopis za politologiju*, 34(4), 129-143.

Mizielńska, Joanna (2001.) “‘The Rest is Silence...’ Polish Nationalism and the Question of Lesbian Existence”, y Davis, Kathy и Zarkov, Dubravka *European Journal of Women’s Studies*, Vol 8, Issue 3, стр. 281 - 297

P.Burns, David, (2009), “The Laying of hands: Pope John Paul II and the Catholic Church’s Political role in Poland Pre-and-Post 1989”, y: R.Blaney, Joseph & P.Zompetti, Joseph, *The rhetoric of Pope John Paul II*, Lexington books, Lahnam, стр. 151-171

Rae, Gavin (22.3.2017) “Poland’s Conservative Nationalism And A Multi-speed Europe”, *Social Europe* (<https://www.socialeurope.eu/2017/03/polands-conservative-nationalism-multi-speed-europe/>)

Rae, Gavin (5.1.2016) “Understanding The Liberal Roots Of Polish Conservatism”, *Social Europe* (<https://www.socialeurope.eu/2016/01/the-liberal-roots-of-polish-conservatism/>)

Zielińska, Katarzyna, и Marcin, Zwierzdzyński (2013), „Religious Education in Poland”, y: Davis, Derek и Miroshnikova, Elena, *The Routledge International Handbook of Religious Education*, Routledge.

---

Milan Blagojević

***Revival of Conservatism in the New Europe:  
Religion and Politics in Poland***

**Abstract:** What separates Poland from increasingly more globalist and atheist societies of the West is a specific role of religion and church in this Central European country's political and public life. As a country of traditionally strong catholicism and political right, Poland, next to other *Visegrad group* countries, is becoming increasingly more irritant to the liberal Europe as an example that breaks the ideological uniformity of the EU. Influenced by modern global changes, migrations and wars fought in the EU's peripheral space, the differences between EU's proclaimed values and de facto values of polish society are also becoming more obvious, especially when it comes to sensitive issues such as abortion, family, legalization of drugs, gay marriage, attitude towards the political left, liberalism and recently, treatment of muslim refugees. An interesting question that deserves more attention is the extent to which the Catholic Church can influence public opinion on this matters, and will the new waves of migration in the near future along with the rising right in the EU and USA, make the Catholic Church in Poland, the ruling *Law and Justice* party and other right-wing movements so powerfull that they could trigger a *domino effect* among Europe's conservatives?

**Key words:** Conservatism, Catholic Church, Immigration, Islam, *Law and Justice* party, Liberalism, Antisemitism, Right-wing movements.

---

CIP - Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

**CIP**

322(082)  
2-67(082)

МЕЂУНАРОДНА научна конференција Религија и Црква у  
духовним и социо-политичким променама савременог света  
(2017 ; Велико Градиште)

Religija u savremenom društvu [Електронски извор] /  
Međunarodna naučna konferencija "Religija i Crkva u duhovnim i  
socio-političkim promenama savremenog sveta", Srebno jezero  
(Veliko Gradište) 19. i 20. maj 2017. ; [urednik Mirko  
Blagojević]. - Beograd : Institut društvenih nauka, 2017 (Beograd :  
Razvojno-istraživački centar grafičkog inženjerstva Tehnološko-  
metalurškog fakulteta). - 1 електронски оптички диск (CD-  
ROM); 12 cm

Системски захтеви: Нису наведени. - Tekst ćir. i lat. - Tiraž 40.

-  
Napomene i bibliografske reference uz tekst. - Bibliografija uz  
svaki rad. - Abstracts.

ISBN 978-86-7093-199-2

а) Политикологија религије - Зборници б) Религија - Друштво  
- Зборници  
COBISS.SR-ID 253046284

---