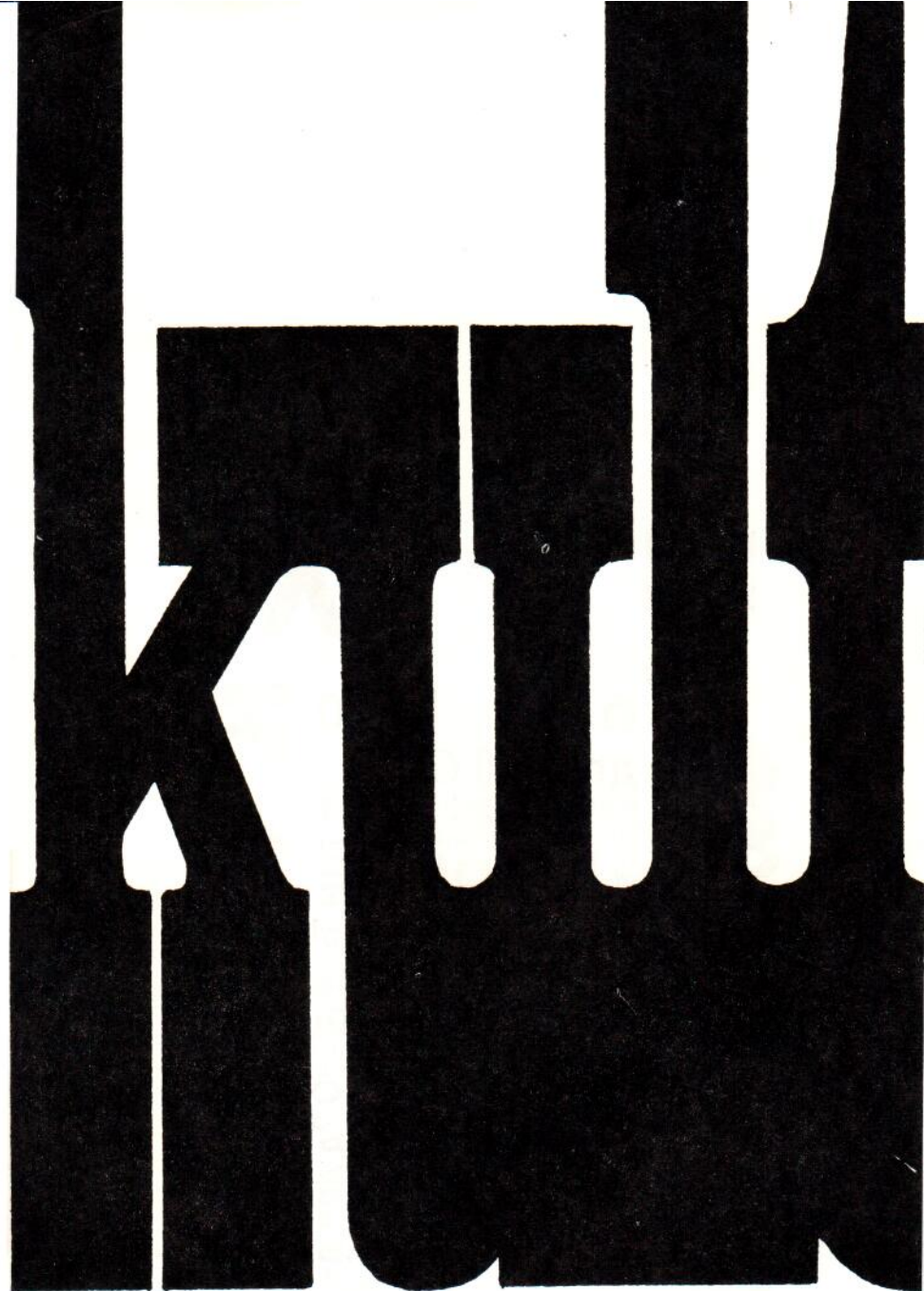


WILLOW



Mijane 87





Teorija

**ČASOPIS ZA TEORIJU I
SOCIOLOGIJU KULTURE
I KULTURNU POLITIKU**

KULTURA

Izdavački savet: Simeon Babić, Ratko Božović, Ranko Bugarski (predsednik), Radoslav Đokić, Veselin IIIć, Ivan Ivić, Jovan Janićijević, Veroljub Pavlović, Rodoljub Stepanović.

Redakcija: Milena Dragičević-Sešić, Radoslav Đokić, Jelena Đorđević, Milivoj Ivanišević, Bojan Jovanović, Sonja Liht, Ratka Marić, Mirjana Nikolić, Zarana Papić, Branimir Stojković (odgovorni urednik), Darko Tanasković, Sreten Vujović.

Oprema: Bole Miloradović

Crteži: Mirjana Popović

Korektor: Vesna Komar

Meter: Branko Crnomarković

Izdavač: Zavod za proučavanje kulturnog razvitka. Redakcija časopisa *Kultura*, Beograd, Rige od Fere 4, tel. 637-216. Časopis izlazi četiri puta godišnje. Godišnja pretplata za 1988. 5.000 din; za radne organizacije 8.000 din; za inostranstvo 15 US \$. Cena ovog dvobroja u prodaji 3.000 din. Pretplata se šalje na adresu Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd, Rige od Fere 4. Ziro račun 60806-603-8836 s naznakom „Za časopis *Kultura*“.

Rukopise slati u dva primerka s rezimeom.

U izdavanju časopisa učestvuju Republička zajednica kulture Srbije i Republička zajednica nauke Srbije.

KULTURA — Review for the Theory and Sociology of Culture and for Cultural Policy (Editor in Chief Branimir Stojković), Beograd, Rige od Fere 4, tel. 637-216. Published quarterly by Zavod za proučavanje kulturnog razvitka. Single copy. US \$ 5. — Annual subscription US \$ 15 should be sent to Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd, Rige od Fere 4. Account c/o Beogradska banka 60811-620-16-257310-421-02090.

Please send all contributions in 2 copies with a summary.

YU ISSN 0023-5164
UDK 008:316.17:130.2

Štampa: GRO „Kultura“, OOUR „Slobodan Jović“, Beograd, Stojana Protića 52

SADRŽAJ

IZAZOVI RELIGISKOG

Milan Vukomanović
TAJNA I ALEGORIJA

8

Darko Tanasković
ISLAM U BEOGRADU

32

Branimir Stojković
VERSKI POKRETI I SEKTE
Sociokulturni okviri delovanja

59

Sonja Liht
POVRATAK MLADIH RELIGIJI
Protest, konformizam ili traganje za identitetom

70

Radoslav Đokić
SEKULARIZACIJA I DRUŠTVENE PROMENE

87

Dragomir Pantić
SVETOVNA RELIGIOZNOST
Pokušaj empirijskog istraživanja

99

Mirjana Vasović
RELIGIOZNOST I ANOMIJA

122

Ljiljana Bačević
CRKVA I NJENA ŠTAMPA

133

Maja Korać
VERSKI PRAZNICI I OBIČAJI MLADIH IZ
JALOVIKA

146

ARGUMENTI

Ljubiša Rajić
VUK JE MRTAV, A NI MI NISMO DOBRO
O nama na ispraćaju Vukove godine

156

OSVRTI

Žarko Trebješanin
KIČ U PSIHOLOGIJI
Karakteristike, struktura i funkcija

172

PRIKAZI

Ivan Šop
TRAGOM SEFARDSKE KULTURE

182

Mirjana Antunović
VELIKI BOGOVI SAMOTRAKE I NJIHOVI
POSVEĆENICI

188

Nadežda Radović
POVRATAK RELIGIJA U POLITIKU
VI seminar ISER-a

197

Aco Divac
NESPORNO SPORNE KULTURE

203

Vesna Đukić-Dojčinović
PITANJA O KULTURI

207

DOSIJE

Jefim Etkind
SLUCAJ JOSIFA BRODSKOG

212

SUMMARY

I DEO

IZAZOVI RELIGIJSKOG



Mirjana 87

MILAN VUKOMANOVIĆ

TAJNA I ALEGORIJA

TUMAČENJE JEDNOG NOVOZAVETNOG LOGIONA

*Nema staza što vode ka nebu,
iskkušenik pronalazi unutrašnji put.
(Dhammapada, 254)*

Davno je još umni helenski mislilac Platon u svome *Fedru* isticao da je pravo, istinsko saznanje nalik na iskru koja se pali u dušama onih što mudrost vole i teže znanju. Jer, kako se još kaže u Platonovom *Sedmom pismu*, pravu istinu „nikako nije moguće iskazati pomoću reči, nego se ono, usled dugog drugovanja sa samim predmetom i zahvaljujući saživljavanju sa njim, iznenada pojavi u duši kao što iz iskresane varnice bljesne svetlost, i odmah samo od sebe raste”.¹⁾ Otuda pravi učitelj treba da postupi kao „sejač” koji u duše svojih slušalaca želi da poseje reči istine koje će, opet, ako budu dobro primljene, svakako uroditi plodom.²⁾

Veoma srodan *mythos* o sejaču nalazi se i u sinoptičkim jevanđeljima. U jednoj Isusovoj parabolji nebesko carstvo predstavljeno je kao „zrno gorušičino (*kókkos synápeos* — M. V.) koje uzme čovjek i posije na njivi svojoj, koje je, istina, najmanje od sviju sjemena, ali kad uzraste, veće je od svega povrća, i bude drvo da ptice nebeske dolaze, i sjedaju na njegovim granama”.³⁾ Tako je, prema jevanđelju, izgledala jedna od mnogih priča kojima je učitelj iz Nazareta zadobivao duše svojih slušalaca. Bît svoga učenja, ideju o carstvu božjem, on je, kao nekolika veka ranije Platon, izlagao u obliku pomalo zagonetnih, ali zanimljivih i sugestivnih slika. Apostoli su, sedeći na obali

¹⁾ Nav. prema: Platon, *O jeziku i saznanju*, Beograd, 1977, str. 123.

²⁾ Vid. Platon, *Fedar*, 277a.

³⁾ Mt 13, 31—32; upor. Mk 4, 31—32 i Lk 13, 19. Odlomci iz Novog zaveta navedeni su prema prevodu V. Karadžića, uz konsultaciju izvornog grčkog teksta (izdanje: Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, XXVI Auflage).

jezera zajedno sa okupljenim narodom, čitali i slušali. Oni su, po svemu sudeći, voleli ovakve priče svoga učitelja i navodili su ga da im ih često iznova kazuje. Seme istine je, izgleda, brzo prodiralo u plodno tle. A *mythos* je nastavio da se prepričava.

Kako razumeti ove Isusove alegorije i priče? Ili, tačnije, mogu li se one prevesti u neki „jasniji“, određeniji logos, a da im se ne oduzme ono najbitnije što u sebi nose — njihova sugestivna moć?

Hrišćanska crkva prva je, kao što je poznato, ovaj višeznačni *mythos* pretvorila u kanonski određen i vekovima podržavan logos. A Isusove besede pored Genezaretskog jezera oduvek su se mogle i drugačije razumevati.

Na jednom mestu u Jevandelju po Luci (Lk 17, 20—21) vodi se zanimljiv i pomalo zagonetan razgovor između fariseja i Hrista. Taj kratki dijalog bavi se upravo pitanjem koje i nas ovde zackuplja. Evo kako on glasi: „A kad ga upitaše fariseji: kad će doći carstvo Božije? odgovarajući reče im: carstvo Božije neće doći da se vidi. Niti će se kazati: evo ga ovdje ili ondje; jer, gle, *carstvo je Božije unutra u vama* (*he basileia tou theou entós hymôn estín* — podv. M. V.)”.

Mora se priznati da se Isusov odgovor farisejima, bar na prvi pogled, nikako ne uklapa u doktrinu koju Crkva najčešće propoveda. Tu se, naime, carstvo božje ne prikazuje kao nešto nebesko, nezemaljsko, eshatološko, već upravo kao ono što boravi u svim „dušama“, poput tinjajuće iskre koja se svakog časa može razbuktati, baš onako kako je to Platon, u svome pismu, lepo predstavio.

Ovaj Hristov odgovor može se, naravno, i potpuno drukčije shvatiti. Uočivši očigledno neslaganje tog *kanonskog* logiona sa ortodoksnom hrišćanskom doktrinom, neki savremeni, „pravoverni“ autori pokušali su da dokažu kako navedeni Isusov iskaz, preveden u datom obliku, protivureći novozavetnom učenju: „Lingvistički argumenti kao da opravdavaju prevodenje *entós* sa *unutra u* (vama — M. V.): ali verovatnoća je odlučno protiv toga. Isus je teško mogao reći farisejima, a da ne bude apsurdno, da je Carstvo Božje *u njima, u njihovim srcima*. A zanemariivši fariseje, *niko od njegovih učenika*, koji su svi bili autentični Jevreji, nije mogao razumeti tako čudnovatu izjavu koju ne podržava nikakvo učenje u Jevandeljima. Ako je ovaj logion središna tačka celokupnog Isusovog učenja o Carstvu, onda je njegova izolovanost neverovatna. Ove primedbe postavljaju ... problem njegove autentičnosti... Stoga je očigledan zaključak da *entós hymós* znači *među vama*

što, izgleda, jednako povlači stvarno prisustvo Carstva..."⁴⁾ (podv. M. V.).

Ovaj odlomak iz Ginjeberove monografije o Isusu dobro, mislim, ilustruje tipične pokušaje da se „pravoverna”⁵⁾ hrišćanska predaja, isključivo pomoću teoloških argumenata, „zaštiti” od bilo kakvog slobodnijeg tumačenja Isusovih logija. Najpre se, kao što smo videli, apsurdnom smatra tvrdnja po kojoj se carstvo božje može očitovati u nečijem srcu. Potom se veli da niko od Isusovih učenika „koji su svi bili autentični Jevreji”, nije mogao razumeti tako čudnovatu Isusovu izjavu. Najzad, postavlja se pitanje autentičnosti samog logiona, a ključna sintagma *entós hymôn estin* ne prevodi se kao *unutra u vama*, nego kao *među vama*, čime se ostavlja mogućnost tradicionalnog, eshatološkog tumačenja doktrine o carstvu božjem.

Da ona prva tvrdnja, po kojoj „carstvo božje počiva u srcu” nije nimalo apsurdna za predanog Hristovog sledbenika, potvrđuju isihastičke ispovesti nekih otaca istočne, pravoslavne crkve (dakle, *autentičnih* predstavnika ortodoksne hrišćanske predaje). U istočnom hrišćanstvu je tzv. „molitva srca” prihvaćena još dosta davno kao neposredni, direktni put koji iskušenika privodi bogu. Takav vid duhovnog posvećivanja bio je, nesumnjivo, povezan s idejom o carstvu božjem koje „boravi” u unutrašnjosti čovekova bića. Ovladati sopstvenim duhom (dahom) pomoću nečujne, utihnule (*sigé* — tišina, múk; otuda izrazi *hesyhia* i *isihazam* — M. V.) molitve srca, značilo bi, istovremeno, prodreti i u onaj tajanstveni „nebeski svet”, polje sakralnog koje ostaje potpuno skriveno u svakodnevnom životnom zaboravu. Stari Isak Sirjanin (7. v.) isticao je kako se „duhovno tle čoveka čiste duše nalazi u njemu samom... To je Jerusalim ili Carstvo Božje skriveno u nama, *prema reči Gospodnjoj* (misli se, dakako, na sporni Isusov logion! — M. V.). Pokušaj da prodreš u klet koja je u tebi i ugledaćeš nebesku klet. One su jedno te isto. Preko jedne stupa se u drugu. Lestve ka Carstvu Božjem

⁴⁾ Ch. Guignebert, *Jesus* (nav. prema: J. Campbell, *The Masks of God: Occidental Mythology*, Penguin Books, 1978, str. 369—370).

⁵⁾ Pod „pravovernom”, „ortodoksnom” tradicijom ovde se, pre svega, podrazumeva onaj opšti, kanonski deo apostolske predaje koji je formulisala i ozvaničila Crkva kao teološka i politička institucija. Prema toj opštoj eklezijastičkoj tradiciji (koja je ustanovljena mnogo pre i nezavisno od odvajanja istočne od zapadne hrišćanske Crkve), svi drugi, nekanonski izvori i verzije o Hristovom životu i učenju odbacuju se i proglašavaju za „jeres”. Po strani od te glavne, zvanične kateheze (i njenog monopola na teološku istinu) razvijalo se, kao što je poznato, i gnostičko tumačenje ranohrišćanskog učenja. O korenima doktrinarnog spora između pravovernog i gnostičkog hrišćanstva vidi opširnije u: E. Pejgeis, *Gnostička jevanđelja*, Beograd, 1981.

*nalaze se u tebi. One su tajanstveno sazdate
u tvojoj duši*" (podv. M. V.).⁶⁾

Da Isus nije morao misliti onako kako to hoće zvanična Crkva, već i onako kako su, još dosta davno, naučavali Platon i neki drugi stari filozofi, svedoče i posleratni arheološki nalazi kod mesta Nag Hamadi (grč. Henoboskion) u Gornjem Egiptu. Među svicima gnostičkih tekstova na koptskom jeziku pronađen je i jedan manuskript koji sadrži 114 logija ranohrišćanskog porekla, od kojih veliki broj paralela nalazimo i u sinoptičkim jevanđeljima. Ovaj gnostički spis, koji predstavlja sahidski koptski prevod ili adaptaciju (s kraja 4. ili poč. 5. veka) mnogo starijeg izvornog teksta, napisanog na grčkom, poznat je kao *Jevanđelje po Tomi (Evangélion katá Thomás)*.

Među brojnim paralelama Tominog jevanđelja sa kanonskim, jedan logion, svakako, posebno privlači pažnju. U njemu se Isus ovako obraća svojim učenicima: „Ako vam oni koji vas vode kažu: Gledajte, Carstvo je na nebu, ptice nebeske će vas preteći. Ako vam kažu: Ono je u moru, ribe će vas preteći. Ali *Carstvo je u vama* (M. V.), i izvan vas. Ako spoznate sebe, tad ćete biti znani i poznaćete da ste sinovi Živog Oca. Ali ako ne spoznate sebe, tada ste u siromaštvu, i vi ste to siromaštvo" (Log. 3).⁷⁾

U grčkoj verziji ovoga teksta (verziji koja je pronađena u Oksirihu, a, nesumnjivo, vodi poreklo iz iste gnostičke kateheze egipatskih hrišćana), navedeni logion nešto skromnije izgleda, ali ima potpuno jednak smisao: „Reče I(sus): (Ako kažu oni) koji vas zavode da Carstvo je na ne(bu), ptice ne(beske će vas preteći). (Ako kažu) da je pod zemljom (greška u tekstu; treba: „pod morem" — M. V.) ribe mor(ske) će vas (preteći). A *Carstvo* (Božje) je *unutra u vama*. Pronaći ćete ga ako sami sebe spoznate i znaćete da ste Očevi (sinovi). Ako ne spoznate sebe, u (siromaštvu ste) i vi ste to siro(maštvo)" (podv. M. V.).⁸⁾

⁶⁾ Nav. prema: *Mysticism, A Study and an Anthology* (F. C. Happold), Penguin Books, 1981, str. 224.

⁷⁾ Logije iz Jevanđelja po Tomi navode se prema: *The Gospel According to Thomas, Coptic text established and transl. by A. Guillaumont, H. Ch. Puech, G. Quispel, W. Till and Yassah 'Abd al Masih/Harper and Row* 1959. To je prvi, najstručniji i dosad najpoznatiji prevod Tomina jevanđelja koji je objavljen zajedno s ustanovljenim koptskim tekstom. Delovi grčkog originala (svega 18 od ukupno 114 logija) pronađeni su još 1903. g. kod mesta Oksirih (Behnes) u Srednjem Egiptu.

⁸⁾ *Papir. Oxyrh.* 654, 9—21; nav. prema: Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* (Bd. I, III Auflage), Tübingen, 1959, s. 63. Rekonstrukciju teksta u zagradama izvršio sam prema koptskoj verziji Tomina jevanđelja.

Središte Hristove doktrine izložene u kanonskim jevanđeljima — misteriozna ideja o carstvu božjem — tumačena je, još za Isusova života, a naročito posle njegove smrti, na gasvim različite načine. Na jedan način shvatali su je, kao što smo videli, sami njegovi učenici, apostoli; na drugi način fariseji i „pismoznanci“, a na treći, nakon njegova iščeznuća, predvodnici nove Crkve, te sveštenstvo i pastva. Carstvo božje se čas shvata bukvalno, kao određeno *mesto* na zemlji ili nebu (tako ga najpre shvataju učenici), čas kao božja *vladavina* (u duhu Staroga zaveta) ili, opet, kao nešto što *treba da nastupi* u bližoj ili daljoj budućnosti (fariseji). Ovo potonje, farisejsko gledište, prihvatila je vrlo brzo (naravno, s izvesnim modifikacijama) i ortodoksna hrišćanska teologija, u smislu jedne eshatološke predstave o dolazećem carstvu „Sina Čovečijeg“, u pratnji nebeske vojske, „da u Božje ime ustanovi savršeno, univerzalno i kosmičko Božje kraljevanje“.⁹⁾ A do tog dolazećeg eshatološkog trenutka Crkva je sebe proglasila jednom autentičnom zajednicom carstva božjeg na zemlji.

S druge strane, u Jevanđelju po Luci i u Tominom jevanđelju nedvosmisleno se tvrdi da carstvo božje ne treba tražiti izvan čoveka, da je ono u njemu samom i da se, prema gnostičkom shvatanju, može dostići putem samospoznaje. Iz sličnog tumačenja logije „carstvo božje je u vama“ proizišla je i isihastička tradicija u monaškim redovima istočne hrišćanske crkve

Čije je onda carstvo božje? Kome ono, zapravo, pripada i može li se, doista, otkriti pomoću samospoznaje kako su to verovali gnostici?

Priče o carstvu

Izgleda da se i sam rodonačelnik hrišćanstva nalazio pred izvesnim teškoćama kada je tajanstvenu ideju o carstvu morao približiti prostom galilejskom narodu: „Zato im govorim u pričama“ — veli se u Matejevom jevanđelju — „jer gledajući ne vide, i čujući ne čuju niti razumiju“ (Mt 13, 13).

Tamo gde logos nije dovoljno uverljiv ili se ne dá iskazati, on ustupa mesto *mythosu*. Platon je to dobro znao. Znao je i Isus. U trinaestoj glavi Jevanđelja po Mateju on pripoveda sedam parabola o carstvu božjem. Ove alegorijske priče (o sejaču, kukolju, zrnju gorušičinom, kvascu, skrivenom blagu, biseru i ribarevoj mreži) koje nalazimo u Mateja, kao i neke

⁹⁾ Cf. R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom*, London, 1962; nav. prema: W. J. Harrington, *Uvod u Novi zavjet*, Zagreb, 1983, str. 187.

druge, što ih navode ostali sinoptičari, najčešće su bile praćene i odgovarajućim tumačenjima.¹⁰⁾ Redaktorskim skraćivanjem teksta izvornog katehizisa (ili prajevanđelja) „kanoničari” su, verovatno, izbacivali i najveći deo ovih tumačenja koja su, prirodno, usled čestog prepričavanja, morala biti dovoljno poznata prvim hrišćanskim sledbenicima.

Šest, od ukupno sedam kanonskih priča iz Matejevog jevanđelja nalazi se i u gnostičkom Jevanđelju po Tomi! Struktura „Tominih” logija (8, 9 i 20) potpuno odgovara Matejevim pričama o ribarevoj mreži, sejaču i zrnu gorušičinom. Jedina bitna razlika je u tome što se u Log. 8 „Čovek” (kopt. *rome*) poredi sa mudrim ribarem, dok je u Matejevoj paraboli (13, 47—48) „carstvo nebesko” (*he basileia tōn ouranōn*) nalik na mrežu (*sagéne*) „koja se baci u more i zagrabi od svake ruke ribe”. Od preostale tri priče, parabola o dobrom semenu i kukolju kraća je u Tome nego u Mateja, dok su priče o trgovcu i biseru i blagu skrivenom u polju — nešto duže. Te dve parabole (Log. 76 i 109) u Jevanđelju po Tomi ovako glase: „Isus reče: Carstvo je kao čovek koji imaše blago (skriveno) u polju, i ne znajući za to. I (pošto) umre, ostavi ga svom (sinu). Sin nemaše pojma (o tome), nasledi polje, pa (ga) prodade. A onaj koji ga je kupio iziđe, i dok je orao (pronade) blago. I počeo da daje novac kome je hteo” (Log. 103).

„Isus reče: Carstvo je Očevo kao čovek, trgovac, koji imaše robu (pa) pronade biser. Taj trgovac bijaše mudar. Prodade svu robu, pa kupi biser za sebe. Da li i vi tražite blago koje ne propada, koje je postojano... i koje crv ne nagriza” (Log. 76).

Prva od ovih priča nešto je duža od Matejeve, dok druga sadrži i „naravoučenije” koga, na tom mestu, u kanonskom tekstu nema. Jer Matejev Isus veli: „Još je carstvo nebesko kao čovjek trgovac koji traži dobra bisera. Pa kad nađe jedno mnogocijeno zrno bisera, otide i prodade sve što imaše i kupi ga” (13, 45—46).

Na toj paraboli o biseru, koju inače ne pominju drugi sinoptičari, naročito bismo se zadržali.

„Biser” (grč. *margarites*) je čest gnostički simbol koji upravo treba da označava božansku svetlost, iskru carstva božjeg što prebiva i u ljudskoj duši. U tom smislu gnostici su ovaj alegorijski pojam upotrebljavali na sličan način kao i Platon pojam „iskre” u *Fedru* i *Sedmom pismu*. I kao što srodan *mythos* o sejaču

¹⁰⁾ Vidi npr. Mt 13, 18—23; 36—43; 49—51; Mk 4, 13—23; Lk 8, 9—15 i dr.

nalazimo i u Platona i u novozavetnim jevanđeljima, tako i parabola o biseru, koja je ukratko ispričana u Matejevom i Tominom jevanđelju ima svoju paralelu (ali u znatno obimnijoj, poetskoj formi) u gnostičkoj *Himni duše*, napisanoj početkom trećeg veka na starom sirijskom jeziku. Zanimljivo je da se i ovo gnostičko delo (čiji je mogući autor sirijski gnostik Bardesan), prema tradiciji pripisuje apostolu Tomi; ono, naime, ulazi u sastav njegovih „Dela” (*Práxeis Thomá*).

U pomenutoj himni, čiji sadržaj čini jedan alegorijski mit, obrađuje se nekoliko arhetipskih, komparativno-religijskih tema. Pored priče o biseru, tu je i tema napuštanja carskog doma (*he basileía toú Patrou*) mladoga princa (*basilopáís*) koji, pobedivši gospodara zla zmaja (*drákon*), postaje „spaseni Spasitelj” (*lytrómenon Lytróton*).¹¹⁾ Ova gnostička „bajka” o Spasitelju i carstvu božjem koja, svakako, predstavlja docniju nadgradnju izvorne hrišćanske doktrine, svojom arhetipskom tematikom donekle odgovara i mnogo starijem, mahajaniističkom mitu o Budi Šakjamuniju. I u Budinom poetskom životopisu koji je, početkom prvog veka, na sanskritu sastavio indijski pesnik Ašvagoša, opisuje se napuštanje carskog roditeljskog doma mladog princa Gautame i njegov odlazak u beskućnike. Posle velikih asketskih napora, Gautama uspeva da prozre pravu istinu o ljudskoj patnji, savlada gospodara zla Maru i tako postane Spasitelj sveta. Ovaj podvig Šakjamuni ostvaruje kao *bodhisattva*, biće koje se dobrovoljno odreklo konačnog oslobođenja da bi, odenuvši „ljudsko ruho”, i sav ostali svet izbavilo iz patnje.¹²⁾

Ali vratimo se opet pričama o carstvu božjem. U Jevanđelju po Tomi navodi se još dosta logija o carstvu koje možemo naći i u kanonskim jevanđeljima. Neke od tih logija date su u formi parabole, pa se u tim Hristovim besedama teško mogao razaznavati i pravi smisao ideje o carstvu božjem. Mnogo toga ostalo je tu maglovito, nedorečeno. „Sve ovo u pričama govori Isus ljudima i bez priče ništa ne govoraše im” — veli se u Jevanđelju po Mateju (13, 34). Međutim, prema Markovom i Lukinom tekstu jevanđelja, Isus učenicima saopštava i ovo: „Vama je *dano da znate tajne carstva Božijega* (M. V.), a onima napolju sve u pričama biva; da očima gledaju i da ne vide, i da ušima slušaju i *da ne razumiju* (M. V.); *da se kako ne obrate i da im se ne oprostite grijesi* (! — M. V.). I reče im: zar ne razumijete ove priče?

¹¹⁾ D. L. Dritsa, *He poiesis tôn gnostikôn*, Athina, 1979, str. 117—120.

¹²⁾ O sličnosti ove budističke legende s ranohrišćanskim mitom o Isusu pisao sam opširnije u tekstu *Mit o Spasitelju, Vidici*, 1—2/87, Beograd, str. 44—59.

A kako ćete sve priče razumjeti? (Mk 4, 11—13; upor. Lk 8, 10).

Kakvu je to *tajnu (mystérion)* Isus *predavao (hymîn dédotai* — „vama je dano” — M. V.) svojim učenicima i zašto se u tu tajnu i drugi nisu mogli upućivati? Da li se „sin čovečji” upravo trudio da, u parabolama svojim, narodu i farisejima bude što zagonetniji i nerazumljiviji? Najzad, o kakvom je sve *obraćanju (epit-répsosin)* ovde reč?

Tajna carstva Božjeg

U sinoptičkim jevanđeljima, kao i u Jevandeljju po Tomi, opisana je jedna zanimljiva epizoda s Isusom prema kojoj on traži od svojih učenika da ga prepoznaju ili uporede s nekim poznatim. Evo kako je ta epizoda izložena u Tominoj verziji: „Reče Isus svojim učenicima: 'Uporedite me i kažite na koga sam vam nalik'. Simon Petar mu reče: 'Ti si kao pravedni anđeo'. Matej mu reče: 'Ti si kao mudri filozof'. Toma mu reče: 'Učitelju, moja usta nikako ne mogu da prozbore na koga si nalik'. Isus reče: 'Nisam ja tvoj Učitelj, zato što si pio (opio si se) sa žubornog izvora koga sam ja izmerio'. I povede ga, pa se povukoše i izgovori mu tri reči. Pa kad se Toma vratio svojim drugovima, upitaše ga: 'Šta ti je to Isus rekao?' Toma im odgovori: 'Ako vam kažem i jednu od onih reči koje mi je on izrekao, dići ćete ovo kamenje i baciti ga na mene; i vatra će buknuti iz toga kamenja i izgorećete' (Log. 13).

A Matej pripoveda: „A kad dođe Isus u okoline Česarije Filipove, pitaše učenike svoje, govoreći: ko govore ljudi da je sin čovečij? A oni rekoše: jedni govore da si Jovan Krstitelj, drugi da si Ilija, a drugi Jeremija, ili koji od proroka. Reče im Isus: a vi šta mislite ko sam ja? A Simon Petar odgovori i reče: ti si Hristos, sin Boga živoga. I odgovarajući Isus reče mu: blago tebi Simone, sine Jonin! Jer tijeo i krv nijesu tebi to javili, nego otac moj koji je na nebesima. A i ja tebi kažem: ti si Petar, i na ovome kamenu (*pétra* — M. V.) sazidaću crkvu svoju, i vrata paklena neće je nadvladati. I daću ti ključeve od carstva nebeskoga...” (Mt 16, 13—19a).

Šta se sve može videti iz ovih paralelnih epizoda? U gnostičkoj varijanti ove pripovesti, Toma je od svih apostola najbliži Isusu; on ga ne prepoznaje, ali najsnažnije doživljava njegovo prisustvo. Zauzvrat, Isus ga izdvaja od ostalih učenika. U kanonskoj verziji jedino apostol Petar prepoznaje Hrista. Zauzvrat, Isus mu u nasleđe ostavlja svoju Crkvu.

Mislim da nema boljeg primera od ove epizode ako se želi pokazati kako jedan isti događaj iz jevanđelja predstavlja „pravoverna”, a kako ona „jereička”, neortodokсна predaja. Prema sinoptičkim jevanđeljima,¹³⁾ primat među Isusovim učenicima pripada, nesumnjivo, Petru. On je najprivrženiji Hristov sledbenik i naslednik njegove Crkve. „Marginalna” tradicija pristrasna je, opet, u korist Tome. Ono što ovde posebno privlači pažnju jeste činjenica da Isus, izdvajajući Tomu, upućuje ovoga apostola i u neke tajanstvene reči. Ta misterija je toliko moćna da je Toma ne sme saopštiti svojim družbenicima kako ne bi došlo do nesreće!¹⁴⁾

Međutim, prema Matejevom svedočanstvu, i Petar će biti obdaren izuzetnim moćima. Njemu će Isus predati „ključeve od carstva nebeskoga” (*kleidas tēs basilēias tōn ouranōn*): „I što svežeš na zemlji biće svezano na nebesima; i što razdriješ na zemlji, biće razdriješno na nebesima” (Mt 16, 19). U kanonskoj verziji jevanđelja Nazarećanin takođe obavezuje učenike na šutnju.

Šta je to Isus mogao saopštiti Tomi? I kakvi su to tajanstveni „Ključevi od carstva nebeskoga”? Cela ova zagonetka postaje još zanimljivija kada se zna da se i u apokrifnom Jevanđelju po Tomi (Log. 39) pominju nekakvi „ključevi znanja” (*gnōsis*) koje su fariseji i „pismoznanci” primili (*apēlabon*), a potom sakrili (*apokrýptousin*) od ostalih ljudi. Time oni ne samo da „nisu drugima dozvolili da stupe”, već ni sami „nisu stupili” (u carstvo božje — M. V.)¹⁵⁾ Stoga Isus upozorava svoje učenike: „Budite mudri kao zmije i naivni kao golubovi” (Log. 39, 11—13).

Na jednom drugom mestu, u istom spisu, on zagonetno veli i ovo: „Kazujem svoje tajne (*mystērion*) onima (koji su dostojni) tajni. Da levica vaša ne zna šta čini desnica” (Log. 62).

I novozavetna i apokrifna jevanđelja jasno ukazuju na to da je Isus Hrist svoje najbliže učenike uvodio u nekakvo *tajno znanje* o carstvu božjem. Na neuobičajen način oni su, kao Toma ili Petar, mogli dobiti „ključeve od carstva nebeskog”. Neki drugi ranohrišćanski tekstovi,

¹³⁾ Vidi još Mk 8, 27 i Lk 9, 18.

¹⁴⁾ Prisetimo se ovde starozavetene legende, opisane u Drugoj knjizi Mojsijevoj (verovatno najznačajnijeg događaja za istoriju jevrejske religije), prema kojoj se Gospod, sa gore Sinajske, obraća narodu isključivo posredstvom Mojsija, jer drugi ljudi ne bi mogli da podnesu silinu njegovog glasa, pa bi izgoreli u vatri!

¹⁵⁾ Upor. još i Mt 23, 13 i Lk 11, 52.

nesumnjivo, još više svedoče o postojanju takvih misterija.

Među apokrifnim „delima” apostolâ, koje je nekanonska tradicija pripisivala Petru, Jovanu, Tomi, Andriji, svojom nadahnutošću, mistikom i poetikom jedan tekst posebno privlači pažnju. To su *Dela Jovanova (Práxeis Icánnou)*. verovatno najstarije sačuvano apokrifno delo ove književne vrste koje pripada ranoj hrišćanskoj literaturi. Ovaj spis bio je, izgleda, naročito uticajan u gnostičkoj sredini, ali i među ortodoksnim hrišćanima (s kraja drugog, poč. trećeg veka), što je, svakako, doprinelo i tome da on bude javno anatemitisan na Nikejskom crkvenom saboru 325. godine. Jedan deo ovoga spisa (koji je, verovatno, prošao kroz naknadnu gnostičku interpolaciju) naročito je smetao već razvijenoj i legitimisanoj crkvenoj organizaciji s početka četvrtog veka. To je upravo onaj fragment koji predstavlja uvod u „himnu slave” (*ho hýmnos toú dorouú*), gde se opisuje kružna igra Isusa i njegovih učenika. Po završetku himne, ta igra označava se kao misterija o kojoj treba ćutati. Evo kako autor (ili redaktor) *Dela Jovanovih* prikazuje uvođenje (inicijaciju) u tu misterijsku igru: „I pre nego što ga odvedoše nezakoniti Jevreji... on (Isus — M. V.) nas sve zajedno okupi i reče: 'Pre nego što im se predam, himnom slave odajmo hvalu Ocu, da bismo, potom, prihvatili ono što nas očekuje'. Tada nas okupi u krug; stajismo ukrštenih ruku, a on bijaše u sredini. Pa reče: 'Odgovarajte mi — Amen'. Potom zapeva himnu slave pa izgovori: 'Slava tebi, Oče'. A mi ga okružismo i odgovarismo: Amen”.¹⁶⁾

U daljem „Jovanovom” tekstu izvodi se himna slave, a po njenom svršetku veli se i ovo: „I ako mojoj kružnoj igri prepustite svoje uši, zadržaćete mene, govornika, u sebi. A kada budete videli šta ja činim, čuvajte moje tajne u tišini!”.¹⁷⁾

Prema Jovanovim *Delima* Isus je, dakle, prikazan kao *mistagog*, inicijator tajanstvenog kružnog obreda, dok su njegovi učenici predstavljeni kao *mystai*, posvećenici i učesnici u tajnom obredu inicijacije. U šta je to Isus, prema svedočanstvu koje se pripisuje jednom od njegovih apostola, *uvodio* svoje sledbenike? I zašto je ta inicijacija morala biti obavljena u tajnosti? Najzad, zbog čega je razvijena crkvena organizacija ovakve misterije žestoko osuđivala kao jeres, kada se zna da su one, na izvestan način, nagoveštene još u kanonskim jevanđeljima?

¹⁶⁾ *The Acts of St. John*, 94 (nav. prema: M. Pulver, *Jesus Round Dance and Crucifixion According to the Acts of St. John*, *Eranos Yearbooks*, XXX, 2, Princeton U. P., 1978.)

¹⁷⁾ *Op. cit.*, str. 180.

Iz svega što smo napred rekli, jasno je, mislim, da gnostička tradicija (sačuvana u delima kao što su *Jevanđelje po Tomi*, *Dela Jovanova* i nekim drugim spisima) nedvosmisleno priznaje Isusa za inicijatora pojedinih tajnih obreda i misterija, od kojih je, dakako, najvažnija ona u kojoj Hrist svoje učenike uvodi u tajnu carstva božjeg. Videli smo, takođe, da i pojedini kanonski tekstovi nagoveštavaju takvu Isusovu delatnost, uprkos tome što je hrišćanska crkvena organizacija, od samih svojih početaka, osuđivala slična shvatanja.

A da li nam, možda, neki drugi „pravoverni” tekstovi mogu pružiti i onu najvažniju potvrdu o tome da je nekakav vid tajne predaje, uvođenja u gnozu o nebeskom carstvu ustanovio već sam osnivač hrišćanske religije?! Zanimljivo je da su neki gnostički autori verovali kako „poseduju sopstvene, tajne izvore apostolske tradicije. Oni time podrazumevaju da imaju pristup apostolskom nasleđu drukčijem od onog što ga crkve obično prihvataju. Gnostički učitelj Ptolemej objašnjava Flori, ženi u kojoj vidi mogućeg posvećenika 'da smo mi takođe primili' apostolsko predanje od niza učitelja — predanje koje, kako on kaže, predstavlja *ezoteričku dopunu* (M. V.) kanonskoj zbirci Isusovih reči”.¹⁸⁾

Da li je apostol koji je to nasleđe mogao primiti od samog Hrista bio baš Toma? Ili, možda, Jovan, onaj učenik koga Isus, prema četvrtom jevanđelju, najviše „ljubljaše” (*egápa*)?¹⁹⁾

Izgleda da je i apostol Pavle bio upućen u nekakvo tajno znanje, dobiveno „posredstvom svetog duha”. U Prvoj poslanici Korinćanima, za koju se danas pouzdano zna da je autentična, nalazimo novu kanonsku potvrdu o tome kako su sveti apostoli verovali da poseduju „skrivenu premudrost Božiju”²⁰⁾ U Pavlovoj poslanici reč je, naime, o „premudrosti u tajnosti sakrivenoj” (*sophian en misterio tèn apokekryménen*) koju je sam Bog otkrio svojim Duhom (*pnéuma*) i koju „nijedan od knezova vijeka ovoga ne pozna”. Jer božanski duh, prema Pavlovim rečima, daleko prevazilazi duh čovečji (*tò pnéuma toú anthrópou*). Apostol dalje govori o razlici između „duhovnog” (*ho pneumatikós*) i „telesnog” (*psychikós*) — „*duševnog*”! — M. V.)²¹⁾ čo-

¹⁸⁾ E. Pejgels, *Op. cit.*, str. 61.

¹⁹⁾ Vidi Jv 21, 20 i 13, 23.

²⁰⁾ I Kor. 2, 8—16.

²¹⁾ Pavlovski termin *psychikós* („duševni”) Vuk Stef. Karadžić, po svemu sudeći, iz jezičko-stilskih razloga krivo prevodi izrazom „tjelesni”. U svojoj studiji *Vukov Novi zavjet* (Prosveta, Bgd., 1974, str. 640) V. Mošin dobro primećuje kako Vuk „ovde meša

veka, pa kaže da „tjelesni čovjek ne razumije što je od Duha Božijega; jer mu se čini ludost i ne može da razumije, jer treba *duhovno* da se razgleda. Duhovni pak sve razgleda, a nje-ga samog niko ne razgleda. Jer *ko pozna um Gospodnji* da ga pouči? A mi um Hristov imamo” (pod. M. V.).²²⁾

Pavlovo razlikovanje božanskog i ljudskog duha, te „duhovnog” i „telesnog” (odn. „duševnog”) čoveka, nesumnjivo, veoma mnogo podseća na gnostičku antropološku trihotomiju *pneumatikoi-psyhikoi-somatikoi (hýlikoi)*, na shvatanje o prirodi čoveka koje je naročito bilo prošireno u Bazilidovom aleksandrijskom filozofskom krugu. Prema ovoj trihotomiji, božanski duh o kome apostol govori odgovarao bi pojmu *pné-uma tou anthrópou*, a „tjelesni čovek” — *psyhikósu*, odnosno *somatikósu*. Gnostički posvećenici čvrsto su verovali da njihova „premudrost”, njihovo „natkosmičko znanje” (*hyperkósmios gnôsis*) takođe vodi poreklo od svetog Duha, pa su, na osnovu takve obdarenosti, svoje pristalice adeptirali u krug „pneumatista”.

U Drugoj poslanici Korinćanima svetoga Pavla (dakle, u još jednom kanonskom tekstu) nalazimo dalju potvrdu o tome da je „pravoverni” apostol imao uvida u neke „božanske tajne” u koje su (proganjani kao jeretici) svoje sledbenike upućivali i gnostički učitelji. Međutim, za razliku od gnostičkih razgovora o „osmom i devetom nebu”, ovaj kratki odlomak iz Druge poslanice Korinćanima mnogo manje otkriva nego što skriva: „Znam čovjeka u Hristu (Pavle govori o sebi — M. V.) koji prije četrnaest godina (ili u tijelu, ne znam; ili osim tijela, ne znam: Bog zna) *bi odnesen do trećega neba*. I znam za takvog čovjeka (ili u tijelu...) da *bi odnesen u raj, i ču neiskazane riječi kojih čovjeku nije slobodno govoriti*” (podv. M. V.).²³⁾

Na osnovu ovog poslednjeg dela Pavlove rečenice („čovjeku nije slobodno govoriti”) vidi se i ona najbitnija razlika između gnostičkog i pravovernog pristupa misterijama. Dok gnostički autori manje-više slobodno pripovedaju o svojim i tuđim mističkim iskustvima, hrišćanski „kanoničari” trude se, naprotiv, da u svom tekstu svaku takvu misterijsku predaju zamaglate ili ostave nedorečenom. Reč je, međutim, o

pojmove *psychikós* i *sarkikós*, prevodeći ih jednako, sa *tjelesni*. Slovenski i ruski prevod, razlikuju *duhovni*, *duševni* i *telesni*. Vuk je osetio da izraz *duševni* u srpskom jeziku ne odgovara srednjem pojmu u ovoj trihotomiji — *psychikós*, i, radi veće jasnoće teksta, žrtvovao ga je, ali je time simplifikovao i izmenio antičko-biblijski smisao ove teze u religioznoj filozofiji apostola Pavla”.

²²⁾ I Kor. 2, 14—16.

²³⁾ II Kor. 2—4.

istim ranohrišćanskim misterijama. To su upravo one tajne koje skrivaju i pravi smisao Isusovih logija o carstvu božjem.

Ako su se nekakva doktrina i(li) obred na osnovu kojih je Isus „uvodio“ svoje sledbenike u skrivene sfere „nebeskog carstva“ odista sprovodili u krugu njegovih najbližih učenika (kao što verujemo), onda je jasno, mislim, zbog čega kanonski izvori o toj tajni uglavnom ćute. Jer ne treba zaboraviti da su novozavetne poslanice i jevandelja imali, pre svega, didaktičko-katehitičku i propagandnu svrhu; oni su, pored ostalog, bili namenjeni i budućim obraćenicima u hrišćanstvo (jevandelja), kao i već oformljenim ranohrišćanskim zajednicama koje su se sporile o nekim doktrinarnim ili organizacionim pitanjima (poslanice). Spisi s takvom tendencijom očigledno ne mogu sadržati i ezoterička uputstva s kojima je, po svemu sudeći, bio upoznat samo mali broj Hristovih najodanijih sledbenika. Pa ipak, čak i u svojoj konačnoj redakciji, ovi tekstovi mogu ostaviti izvesne nagoveštaje ili tragove o tome da je takva ezoterička doktrina ipak postojala davno pre nego što su o njoj počele da se šire gnostičke glasine. Takvi tragovi mogu, se kao što smo videli, naći i u jevandeljima i u poslanicama.

Postoje li, možda, još neka svedočanstva o toj skrivenoj katehezi?

Tajno jevandelje

Godine 1958. u biblioteci grčkog manastira Mar Saba u Judejskoj pustinji (kraj Jerusalima), američki učenjak Morton Smit pronašao je fragment rukopisa na grčkom jeziku s dotad nepoznatim tekstom pisma Klementa Aleksandrijskog izvesnom Teodoru. U tom pismu se, između ostalog, navodi i potpuno nepoznat odlomak iz Jevandelja po Marku koji se odnosi na pitanje što i nas ovde zaokuplja. Smitu je dugo trebalo da potvrdi autentičnost ovog Klementovog pisma.²⁴⁾ A kad je taj dugotrajan i naporan posao najzad bio okončan, američki istoričar pokušao je da rekonstruiše i mogući sadržaj tajnog Jevandelja po Marku.

Ono što, svakako, najviše privlači pažnju u tom, inače nevelikom, pasusu iz jevandelja, odnosi se na sledeću epizodu: pošto je „podigao“ iz groba nekog nepoznatog mladića u Betaniji (epizoda koja, verovatno, predstavlja prototip priče o Lazaru iz Jovanovog jevandelja), Isus je došao u njegovu bogatu kuću. Nakon šest dana „Isus mu reče šta da čini i naveče mladić mu pristupi ogrnut lanenom pregačom preko (svog)

²⁴⁾ Vidi o tome: M. Smith, *Secret Gospel*, The Aquarian Press, 1985.

golog (tela). I ostade sa njim tu noć, jer *Isus ga pouči tajni carstva Božjeg*" (podv. M. V.).²⁵⁾

U knjizi *Tajno jevanđelje* M. Smit je pokušao da dokaže kako je tu misteriju carstva božjeg predstavljao, zapravo, već sâm obred krštenja koji je Isus, za razliku od svojih učenika, obavljao u potpunoj tajnosti. Smit najpre sjajno uspeva da pokaže kako se navedeni odlomak iz tajnog Jevanđelja po Marku kompoziciono savršeno uklapa u već poznati kanonski tekst, a zatim zaključuje (što je za nas ovde posebno važno) da je sadašnja verzija jevanđelja morala nastati *skraćivanjem* prvobitne Markove (pri)povesti. On isto tako nalazi i čitav niz drugih primera na osnovu kojih se jasno može videti da je Isus, prema jevanđelju, svoja čudesa (izlečenja, nestajanja i sl.) često obavljao u najvećoj tajnosti.²⁶⁾ Hristova delatnost dovede se u usku vezu s Jovanom Krstiteljem, pri čemu se pokušava pokazati kako je Nazarećanin morao uneti neke nove elemente u tradicionalni obred krštenja, zbog čega se, uostalom, u Novom zavetu i veli da je Jovan bio samo njegov „preteča“, tj. onaj koji priprema narod za dolazak carstva božjeg...²⁷⁾

U tekstu tajnog jevanđelja kaže se da je Isus *poučavao*, a ne (*pre*)*davao* tajnu carstva božjeg. Ako bi, međutim, obred krštenja trebalo da predstavlja tu misteriju, onda bi tajna, ipak, morala biti *predavana* (samim činom), a ne poučavana (u vidu znanja, doktrine). Ove teškoće, koja nije samo terminološke prirode, bio je duboko svestan i sam Smit. Podržavajući tezu po kojoj je noćni ritual naznačen u tajnom jevanđelju bio *krštenje* „ustalog“ mladića, on veruje da je pomenutu poteškoću stvorio prepisivač izvornog teksta, pod uticajem Matejeve i Lukine verzije (gde se govori o „poučavanju“ tajne).²⁸⁾

Na osnovu odlomka iz Klementovog pisma izvesno je da je („Markov“) Isus „uvodio“ svoje sledbenike u misteriju nebeskog carstva na ne-

²⁵⁾ Po svemu sudeći, reč je o nekakvom simboličnom (i tajnom) obredu inicijacije vezanom za sakrament krštenja, čije tragove nalazimo i u Jovanovom jevanđelju, u čudnovatoj legendi o „ustalom“ Lazaru. Taj *simbolični* čin Crkva je docnije i doslovno shvatila, prevodeći ga u dogmu o stvarnom, telesnom uskrsnuću iz mrtvih. Prvi hrišćanski gnosticci („docketisti“), su, za razliku od „pravovernih“ hrišćana, još krajem prvog veka čak i mit o Isusovom vaskrsenju shvatali više simbolično, kao pojavu, privid (grč. *dokésis*-otuda *doketizam*). O tom najranijem doktrinarnom sporu s gnosticizmom sačuvano je svedočanstvo u poslanicama jednog od prvih hrišćanskih biskupa, „muževa apostolskih“ — Ignjatija iz Antiohlje.

²⁶⁾ M. Smith, *Op. cit.*, str. 85.

²⁷⁾ *Op. cit.*, str. 89—96.

²⁸⁾ *Op. cit.*, str. 79.

kakav poseban način. Ali — da li je to bilo samo krštenje? I ako čak i jeste, kako veruje Smit, na koji način je ono obavljano ako je trebalo da ostane u strogoj tajnosti? O tome nam pronađeni tekst i M. Smit ništa konkretno i novo ne kazuju.²⁹⁾ Verujemo, međutim, da je u duhu gnostičke predaje, Hrist svoje bliske učenike ipak uvodio i u nekakav vid tajnog znanja, gnoze, dakle, da ih je nečemu i *poučavao*. O tome kako je mogla izgledati ta „predaja”, kako „pouka”, nešto više govore gnostički izvori.

Već iz kanonskih tekstova je dobro poznato da su prvi hrišćani verovali u to da se sakrament krštenja obavlja uz prisustvo svetog Duha. Sveti Duh (*pneûma ágion*) „silazi” na Isusa kao golub za vreme njegova krštenja u Jordanu; on apostolima na Pedesetnicu omogućava da „govore druge jezike” i sl. U Jevanđelju po Jovanu (20,22) opisuje se kako Isus čudesno posvećuje svoje učenike duhom tako što ga „uduvava” (!) u njih: „I ovo rekavši *duhu* (*enepkýsesen*), i reče im: primite Duh sveti” (podv. M. V.).³⁰⁾

U Matejevom i Lukinom jevanđelju pominje se, opet, nekakvo misteriozno „krštenje vatrom”

²⁹⁾ U ključnom poglavlju svoje knjige (koje nosi naziv *Tajno krštenje*) M. Smit, doduše, i sam pokušava da odgonetne kako je mogao izgledati taj autentični „Isusov baptizam”. Tu se on najviše oslanja na one nove doktrinarne, teološke elemente pomoću kojih je apostol Pavle izmenio i razvio tradicionani (prehrišćanski) obred krštenja. Ti novi „paulinski” elementi koji bi, prema Smitovom shvatanju, trebalo da odražavaju i izvorno Hristovo učenje, ne unose, međutim, mnogo svetla u misteriozni događaj opisan u tajnom jevanđelju po Marku. U Pavlovim poslanicama američki učenjak nalazi pet takvih teoloških novina: 1. „pavlovsko” krštenje praktikuje se najpre kao čin *sjedinjavanja s Isusom*; 2. ovo sjedinjavanje obavlja se uz *prisustvo sv. Duha*; 3. krštenje sadrži elemente prisutne i u *magijskim ritualima*; 4. ono je povezano s idejom *uzmoženja na nebo*; 5. pokršteni bivaju *oslobodeni obaveze prema (jevrejskom) zakonu*. Interesantno je da u ovom svom sintetičkom osvrtu na ranohrišćanski baptizam (osvrtu koji teorijski, nije sporan), Smit ipak ne uspeva da pomenu (pavlovsku) teološku koncepciju dovede u bližu vezu sa stvarnim zbivanjima u tajnom obredu krštenja, tj. da rekonstruiše i izvorni vid toga obreda.

³⁰⁾ Kao i u indijskoj religijskoj tradiciji, tako i ovde, u Jovanovom jevanđelju, *pneûma* (u Indusa *prâna*) može se shvatiti istodobno i kao *duh* i kao *dah*, tj. „životna energija”. Ova metafizička koncepcija bila je naročito detaljno razrađena u aleksandrijskim filozofskim školama (od Filona, pa sve do gnostičkih učitelja Valentina i Bazilida). Gnostički posvećenici su se, poput starih istočnjačkih mudraca, „nadahnjivali” znanjem za koje su verovali da se u njihovoj duši „uselilo” posredstvom svetog Duha. U čovekovom sopstvu ovaj duh-dah transformiše se u nadahnuti, prosvetljeni *um, pre-mudrost* (*noûs*, ond. *prajná*). Važno je ovde istaći da su pojmovi *p-neûma* i *noûs* (kao i *duh* i *dah*), nesumnjivo, tesno povezani i semantički i etimološki. Semantička, a možda i etimološka veza postoji i između sanskr. *prâna* i *prajná*. U komparativno-dijahronoj perspektivi ovde se, dakle, pojavljuje nekoliko veoma starih, arhetipskih dihotomija koje su, na sličan način prisutne kako u indijskim religijsko-filozofskim doktrinama, tako i u hrišćanstvu i gnosticizmu.

(*báptisma pyrí*): „Odgovaraše Jovan svima govoreći: ja vas krstim vodom; ali ide za mnom jači od mene... on će vas krstiti Duhom svetijem i ognjem” (Mt 3,11; Lk 3,16).³¹⁾

Da li je, možda, Isus na nekakav sličan način posvećivao i krštavao i mladića iz „tajnog jevanđelja”? I šta je to on u njegovoj kući mogao raditi punih šest dana? Odgovor na ova pitanja pomogao bi, svakako, da bolje razumemo i jasnije predočimo onaj izvorni vid hrišćanskog obreda inicijacije kroz koji je (putem pouke i određene ezoteričke prakse) verovatno još sâm Isus uvodio svoje najpoverljivije sledbenike u misterije „nebeskog carstva”. Do tog odgovora bi se, mislim, najpre došlo ako se upoređi nešto razvijeniji vid obreda krštenja (prema svedočanstvima iz III i IV veka) s onom izvornom predajom koja je sačuvana u kanonskim i apokrifnim hrišćanskim tekstovima.

Misterija krštenja

Jedinstveno i najcelovitije svedočanstvo o ranom hrišćanskom baptizmu zabeleženo je u delu *Traditio apostolica* (*Apostoliké parádosis*) rimskog crkvenog oca Hipolita. Kao nijedan raniji poznati dokument, ovaj spis iz trećega veka (čiji su prevodi i adaptacije sačuvani u više fragmentarnih verzija)³²⁾, detaljno opisuje sve etape kroz koje je morao proći budući *fides*, vernik od svog prvog predstavljanja bratstvu do završne liturgijske svečanosti.

Prema *Traditio apostolica*, kandidati koji se pripremaju za krštenje (sve do VIII veka poznati kao *katehumeni* — M. V.) obavezni su, najpre, da tri godine savladaju hrišćansku pouku, katehezu (otuda i naziv *katehoúmenoi*, tj. „oni koji se podučavaju”); u toj fazi svoje pripreme katehumeni imaju status „slušalaca” (*akroataí*, lat. *audientes*) i potpuno su odvojeni od vernika (*pistoi*, *fideles*), punopravnih članova hrišćanske zajednice. Tek nakon ove trogodišnje pouke (koja može biti i kraća za naprednije učenike), kandidati za krštenje bivaju rukopoloženi od

³¹⁾ U gnostičkom delu *Pistis-Sophia* („Veronauka”) reč je o „ognju mudrosti” što se, posredstvom krštenja, „tajno useljava u dušu” i „spaljuje i uništava sve grehe koje je prouzrokovao lažni duh” (nav. prema: G. R. C. Mead, *Pistis-Sophia*, London, 1921, str. 300).

³²⁾ Originalni tekst napisan je na grčkom, a delo je poznato i u latinskoj, koptskoj (sahidski i bohairski dijalekt), arapskoj i etiopskoj verziji i više različitih adaptacija. U ovom svom radu služio sam se dosad najpotpunijim, francuskim izdanjem *Traditio apostolica* (Hippolite de Rome, *La Tradition apostolique*, Sources Chrétiennes, 11 bis, Paris, 1968), sa ustanovljenim grčkim i latinskim tekstom i paralelnim francuskim prevodom.

svog mentora, sveštenika ili laika koji ih je i upućivao u hrišćanski nauk. Na taj način katehumen bi „dao svoje ime” i bio „izabran” za krštenje.

Pošto budu izabrani, poslednje nedelje uoči krštenja katehumeni prolaze kroz još nekoliko stupnjeva inicijacije dok, najzad, ne postanu „prosvetljeni” (*fortizómenoi*), odnosno „kršteni” (*baptizómenoi*). Najpre ih episkop (biskup) egzorcira, a kada se proceni da su iz njih svi demoni iščezli, on duva u njihovo lice i daje im znak krsta na čelo, uši i nos.

Prema *Besedama o krštenju* Jovana Zlatoustog, ovo simbolično odbijanje sotonine i prihvatanje Hrista posvećenik čini uz okretanje prema zapadu, a zatim i prema istoku, pri čemu izgovara odgovarajući tekst odbijanja, odn. pristupanja.³³⁾ Noć uoči krštenja (to je, po pravilu noć uoči Uskrsa, Pashe) katehumeni provode budni. U času kad petao zapeva, kandidati ulaze u baptisterijum, krstionicu u kojoj se nalazi mali, posvećeni bazen (lat. *piscina*) s tekućom vodom iz fontane. Pošto se potpuno svuku, katehumene najpre mažu „uljem egzorcizma”. da bi, potom, zajedno s đakonom, ušli u vodu gde se „trputa” krste (u ime Oca, Sina i sv. Duha i Crkve). Kad izidu iz vode, episkop ih maže „uljem evharistije”, zahvalnosti, nakon čega „prosvetljeni” ulaze u crkvu i prisustvuju završnom evharistijskom obredu.

Čitavu narednu nedelju novokršteni obavezno provode „u belim haljinama” (*in albis*) kao neofiti, a zatim pristupaju ostalim vernicima kao ravnopravni članovi religijske zajednice (*synestótes*).³⁴⁾

Ovako su, dakle, još u trećem veku, prema Hipolitovom iscrpnom svedočanstvu, mnogi žitelji Rima uvedeni u misterije krštenja i postajali hrišćani. Važno je, svakako, napomenuti da se u tom svom autentičnom izveštaju Hipolit Rimski izravno poziva na „apostolsku predaju”³⁵⁾, čime se očito podrazumeva da su osnovne sakramentalne radnje tog ranohrišćanskog obreda ustanovili već sami Isusovi učenici, prvi poglavari nove Crkve. Uostalom, od smrti poslednjeg apostola³⁶⁾ pa do ovog Hipolitovog tes-

³³⁾ Nav. prema: J. Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales*, Paris, 1957. Zlatoustovo svedočanstvo odnosi se, uglavnom, na antiohijsku crkvenu zajednicu s kraja IV, poč. V veka.

³⁴⁾ *La Tradition apostolique* (17—21), str. 75—95.

³⁵⁾ *Op. cit.*, str. 139.

³⁶⁾ Prema Irenejevom svedočanstvu (*Adv. Haer.*) apostol Jovan je živeo u Maloj Aziji do vladavine rimskog cara Trajana (98—117).

timonija apostolska tradicija je prenošena kroz svega tri generacije hrišćana. U tom, za stara vremena, kratkom razdoblju, verovatno se u samom obredu krštenja ništa bitnije nije moglo izmeniti. Jer čitav vek kasnije slično se, prema svedočenju Jovana Zlatoustog, postupalo i sa katehumenima u Antiohiji, kao i sa budućim članovima hrišćanske zajednice u Konstantinopolju i Aleksandriji. Svuda se, naime, pravila jasna razlika između katehumenâ i vernikâ, te običnih „slušalaca” i „prosvetljenih” članova bratstva. Ceo proces inicijacije u misterije krštenja odvija se postupno i prolazi, kao što smo videli, kroz nekoliko simboličnih radnji i etapa:

1. *davanje pouke*; za razliku od kerigme, misionarskog propovedanja koje su započeli apostoli, ovakvo poučavanje budućih hrišćana spadalo je u tzv. katehezu ili *didache*, jezgrovito izloženo religijsko učenje pomoću koga su se katehumeni upoznavali sa osnovama hrišćanskog morala, liturgije, teologije, kao i s tumačenjem pojedinih fragmenata iz jevanđelja i nekih drugih religijskih spisa. Jedan od takvih kompendija ranohrišćanske nauke, sastavljen još u drugom veku, pronađen je 1873. godine u biblioteci Konstantinopoljskog manastira.³⁷⁾ Takvim zbirkama služili su se, po svemu sudeći, i antiohijski, rimski i konstantinopoljski učitelji tokom svojih trogodišnjih podučavanja katehumena.

2. *polaganje ruke* na katehumene — čin kojim se budući neofit oslobađa jevrejskog zakona i određuje za krštenje. Prema novozavetnim spisima, prva rukopoloženja su, po ugledu na Hrista, obavljali već sami apostoli.³⁸⁾

3. *egzorcizam* — isterivanje đavola i zlih demona: postupak koji pre krštenja izvodi sam episkop da bi katehumena oslobodio vlasti sotonine i nečistih duhova. Reč je o obrednoj radnji koju su prvosveštena lica, prema tradiciji, nasledila od apostola i samoga Hrista. Novozavetna jevanđelja puna su takvih priča o isterivanju nečistih duhova.

4. *duvanje u lice*; pošto se kandidat „očisti” od zlih demona, episkop mu, opet po ugledu na Hrista, duva u lice i simbolično ga posvećuje svetim Duhom. Hrizostom u svojim *Besedama* napominje da se katehumen prvo okreće prema zapadu (tami), dok odbija sotonu, a zatim i prema istoku (jutarnjem rumenilu) dok prihvata Hrista.

³⁷⁾ Vidi *Early Christian Writings*, Penguin Books, 1980, str. 225 i dalje.

³⁸⁾ Vidi *Dela apostolska*, 6, 6; 8, 17; I Tim. 4, 14 i dr.

5. *znak krsta* — daje se na čelo, uši i nos. Ovo je još jedan vid posvećivanja budućeg vernika (u ime Oca, Sina i svetog Duha).

6. *noćna inicijacija*; katehumeni se povlače u zasebnu sobu (*katehomenéion*), povezanu s krstionicom, gde dobijaju poslednje upute; sa sobom ne nose nikakve stvari, čime simbolično potvrđuju da svoj dotadašnji, grešni život ostavljaju za sobom. Krštenje će otuda biti njihovo ponovno rađanje.

7. *skidanje odeće* — poslednji čin pred samo krštavanje. Obavlja se u katehomenéionu. U krstionicu katehumeni ulaze potpuno nagi, čime označavaju povratak stanju prvobitne čistote i nevinosti koje je vladalo pre izvršenja praroditeljskog greha.

8. *pomazanje*; neposredno pre potapanja u vodu, kandidati se mažu „uljem egzorcizma”, a nakon izlaska iz vode i „uljem evharistije”. Pomazanje je čin neposredno vezan za krštenje, a sama ideja vodi poreklo iz mnogo starije judejske tradicije. Interesantno je da *baptizo* na grčkom znači „umočiti”, „pokvasiti”, ali *bápto* (odn. *hríein*; hebr. *mašah*) znači i pomazati, namazati. Tako je, prema hrišćanskoj tradiciji, u trenutku krštenja sam Isus postao božji „pomazanik”, odn. Hrist, Mesija.

9. *potapanje u vodu*; kandidati se simbolično tri puta potapaju. Njihovo potapanje, po ugledu na događaj iz jevanđelja (Hristovo krštenje), predstavlja i njihov prvi kontakt sa sakralnim, posvećenje, „silazak” svetog Duha. Novokršteni članovi dobijaju, prema *Besedama* Jovana Zlatoustog, i deset počasnih atributa.

10. *oblačenje belih haljina*; pre ulaska u crkvu, gde se obavlja baptizatska evharistija, neofiti oblače bele haljine koje na njima ostaju punih nedelju dana nakon krštenja. Zanimljivo je da su, prema Josifu Flaviju, bele haljine oblačili i esenski neofiti posle godinu dana iskušeništva.³⁹⁾ Istu odeću nosili su i, esenima slični, članovi verske sekte terapeuta koje, u svom delu *Kontemplativni život (Biós theoretikós*, VI 46, 70) spominje i jevrejski filozof Filon iz Aleksandrije.

Ovde su ukratko izloženi oni najbitniji elementi koji su, prema svedočanstvima hrišćanskih pisaca iz III i IV veka, činili simbolički i arhetipski osnov na kome se i docnije (u gotovo neizmenjenoj formi sve do VIII veka)⁴⁰⁾

³⁹⁾ J. Flavije, *Judejski rat* II, 8, 7 (Prosveta, Beograd, 1967).

⁴⁰⁾ Od VIII veka u Evropi već iščezavaju katehumeni, a sve više se krštavaju deca.

odvijao sakrament krštenja. Videli smo, takođe, da se ceo postupak inicijacije u misterije krštenja zasnivao na nekim kanonima koje su, po svemu sudeći, kao deo svoje „predaje“ (*paradosis*), ustanovili već sami apostoli. Preostaje još da utvrdimo u kojoj meri se svi ovi, napred navedeni elementi, slažu s onim svedočanstvima što ih nalazimo u tajnom jevanđelju po Marku i nekim drugim kanonskim i apokrifnim izvorima. Time bi se, mislim, najzad došlo i do odgovora na zagonetno pitanje — kako je mogao izgledati taj „prahrišćanski“, isusovski baptizam preko koga su prvi hrišćanski neofiti upućivani u „tajne carstva božjeg“.

Navedimo, najpre, u celini jedini poznati odlomak iz tajnog jevanđelja po Marku: „I dođoše u Betaniju, kad tamo beše neka žena čiji je brat umro. I prišavši, ona se baci pred Isusa, govoreći mu: 'Sine Davidov, smiluj se na mene'. Ali je učenici odbiše. A Isus, rasrdivši se na to, ode sa njom u vrt gde bijaše grobnica i utom začu se iz grobnice glasan plač. I prišavši bliže, Isus odmaknu ploču sa ulaza u grobnicu. I ušavši odmah unutra, gde je mladić bio, on položi ruku svoju (na njega-M. V.) i podiže ga, uhvativši ga za ruku. A mladić, čim ga je ugledao, zavole ga i preklinjaše ga da mu se pridruži. I izišavši iz grobnice, dođoše u mladićevu kuću, jer on bijaše bogat. I posle šest dana Isus mu reče šta da čini i naveče mladić mu pristupi ogrnut lanenom pregačom preko (svog) golog (tela). I ostade sa njim tu noć, jer Isus ga pouči tajni Carstva Božjeg. A onda, podigavši se (sledećeg jutra-M. V.) on (Isus-M. V.) se vrati na drugu stranu Jordana“ (podv. M. V.).⁴¹⁾

U ovoj kratkoj epizodi od svega nekoliko rečenica koju, u svome pismu Teodoru, prenosi Klement Aleksandrijski, pronalazimo čak pet (od navedenih deset) obrednih elemenata vezanih neposredno za sakrament krštenja! To su ovi elementi: 1. polaganje ruke na mladića; 2. šestodnevna priprema za obred; 3. noćna inicijacija; 4. davanje poslednje pouke;⁴²⁾ 5. skidanje odeće.

Šesti, i najvažniji podatak koji nam ovaj maleni tekst pruža (podatak koji ne nalazimo u Hipolita i Hrizostoma) odnosi se na tvrdnju da je mladić iz „tajnog jevanđelja“, posredstvom zagonetnog noćnog rituala, uveden u „misteriju carstva božjeg“. To bi, nesumnjivo, moglo značiti samo to da je on, kao Hristov „izabranik“,

⁴¹⁾ M. Smith, Op. cit, str. 16—17.

⁴²⁾ Ovdje već nije reč o uobičajenoj katezezi, nego o davanju poslednjih (ezoteričkih) uputstava pred samo krštenje.

neofit, na tajanstven način postao „prosvetljen” pošto je primio odgovarajuću (ezoteričku) pouku i sakrament. U tom smislu on se pridružuje Isusu kao novi, izabrani sledbenik iz užeg kruga onih što su određeni za ulazak u „carstvo božje”.⁴³⁾

U tajanstvenom noćnom obredu (kao i u *Delima Jovanovim*) Isus je prikazan kao pravi mistagog, inicijator misterije krštenja, dok je privrženi mladić predstavljen kao novopečeni „stanovnik neba”, *memyeménos*. Tu privilegiju su, po svemu sudeći, mogli imati samo oni Isusovi učenici koje on naročito „ljubljaše” — poput Jovana, Lazara ili Tome.

U apokrifnom jevanđelju po Bartolomeju, u kome se opisuje „silazak” Hristov u svet mrtvih i otkrivanje zagrobnih tajni, apostol Bartolomej predstavljen je kao „čuvar tajni Hristovih do kraja sveta”, „čuvar misterija Sina Božjeg” i sl.⁴⁴⁾ Njega, kao i druge apostole, Isus posvećuje Duhom svetim tako što mu *duva u lice*⁴⁵⁾, što je još jedan dobro poznat postupak neposredno vezan za obred krštenja. U Bartolomejevom jevanđelju veli se još i to da „tajne sedmog neba... koje se ne mogu opisati... nipošto ne smeju biti otkrivene *nečistom čoveku*” (podv. M. V.).⁴⁶⁾ To bi, prema našem dosadašnjem izlaganju, moglo značiti samo to da se u te tajne („carstva božjeg”) ne smeju upućivati *nekršteni*, tj. oni iz kojih još nisu isterani nečisti duhovi, oni što se nisu odrekli praroditeljskog greha da bi pristupili Hristu.

U jednom drugom apokrifnom tekstu, koji je takođe sačuvan na koptskom i nosi naziv *Poglanje sv. Jovana evanđeliste i apostola Hris-*

⁴³⁾ U dosta neobičnim okolnostima, gotovo van svakog razumljivog konteksta, lik upravo takvog neofita, „mladića obučena u bijelu haljinu” (*neanískon peribleménon stolén leukén*) srećemo i u kanonskom Jevanđelju po Marku (upor. Mk 14, 51–52 i 16, 5–7). Ova dva zagonetna mesta iz kanonskog „Marka” sasvim se pak dobro uklapaju u jedan širi kontekst predanja o tajnom krštenju čiju (ezoteričku?) varijantu predstavlja već pomenuta epizoda iz „tajnog jevanđelja”. Fragmenti iz Mk 14, 51–52 i 16, 5–7 pružaju, možda, i onu ključnu potvrdu o tome da je novozavetna verzija Markovog jevanđelja nastala skraćivanjem (tačnije, „pravovernim” cenzurisanim i zamagljivanjem) jedne integralnije i, verujemo, mnogo autentičnije verzije apostolskog predanja sa kojom su, po svemu sudeći, morali biti upoznati i neki aleksandrijski hrišćani (o tome nam svedoči Klementovo pismo Teodoru).

⁴⁴⁾ *Coptic Apokrypha in the Dialect of Upper Egypt* (ed. and transl. by E. A. Wallis Budge), British Museum, 1913, str. 201.

⁴⁵⁾ *Op. cit.*, str. 205. Ovo se potpuno slaže i sa epizodom iz Jv 20, 22.

⁴⁶⁾ *Op. cit.*, str. 237.

tozog, opisuje se kako sveti Jovan Efežanin (svakako po uzoru na Hrista!) poučava jedan uži krug mladih sledbenika (kandidata za neofite „navodeći ih (da stupe) u Carstvo Božje“⁴⁷⁾ Pri samom kraju ovog koptskog apokrifa opisuje se čitav niz karakterističnih, inicijacijskih radnji koje apostol Jovan obavlja pre svog (simboličnog?!) polaganja u grob. On se tako, najpre, „okreće prema istoku“, zatim „odaje hvalu Bogu“, „pruža ruke“ i, najzad, pošto otpušta mlade neofite (da bi događaj ostao obavijen tajnom), silazi u duboku grobnicu koju su ovi iskopali.⁴⁸⁾ Sutradan ujutro, slično kao u već dobro poznatom događaju iz jevanđelja, Jovanovi sledbenici u jami zatiču samo njegovu odeću. Humka je i dalje sveža, a zemlja razbacana unaokolo gde je i bila prethodne noći! Možemo se sada, s pravom, zapitati nije li se i tu radilo samo o jednoj, unapred „izrežiranoj“, u biti simboličnoj proceduri (očigledno povezanoj s idejom o vaskrsavanju iz mrtvih), o „apostolskoj predaji“ i pouci svetog Jovana (neofitima), koja je docnije sasvim pogrešno (a možda i tendenciozno) shvaćena i protumačena kao njegovo stvarno polaganje u grob i čudesno uskrsnuće? Da li se i ispod ove hrišćanske alegorije krije ista tajna?

Jasno je, mislim, da u svim ovim apokrifnim izvorima (uključujući tu i odlomak iz tajnog jevanđelja po Marku), kao i u nekim drugim, kanonskim tekstovima, o kojima je već bilo reči, nailazimo na potpuno iste inicijacijske simbole i postupke koji su detaljnije opisani u delima crkvenih otaca (Hipolita, Hrizostoma, Origena i dr.), nastalim dva ili tri veka nakon Hristove evangelističke misije u Judeji. Poznato nam je, isto tako, da su svi ti obredni postupci (uvodenja u misteriju „carstva božjeg“) činili sastavni deo liturgijske prakse koja je ubrzo, i u kanonskom obliku, utvrđena posredstvom tzv. „apostolske predaje“ (*traditio apostolica*). Izvorni hrišćanski spisi sada nam samo potvrđuju da je taj, prvobitno skriveni tok apostolske tradicije, u nekakvom vrlo sličnom (ali ezoteričkom) obliku mogao ustanoviti samo jedan čovek — „Nazarećanin“ Isus.

Stupanje u „novi život“ predstavljeno je, dakle, najpre kao *simbolična* inicijacija — krštenje kao očišćenje od praroditeljskog greha, a zatim, u „pravovernoj obradi“, i kao *stvarni* *doživljaj* nakon smrti — „vaskrsenje“ i „vaznesenje“ u „carstvo božje“. U nešto „razvijenoj“ hrišćanskoj doktrini, koju je konačno uobličila Crkva, jevanđeosko predanje o vaskrsenju prihvata se kao *činjenica* od fundamentalnog značaja za novu religiju.

⁴⁷⁾ Op. cit.

⁴⁸⁾ Op. cit, str. 240.

*Prepoznaj ono što ti je pred
očima i otkriće ti se ono što
je skriveno*

Dugo, vrlo dugo je „pravoverna” apostolska predaja predstavljala dolazak „carstva božjeg” kao nekakav „silovit”, apokaliptički događaj koji će se zbiti u skoroj budućnosti. To eshatološko shvatanje podgrejavali su i mnogi navodi iz novozavetnih jevanđelja, prema kojima se nedvosmisleno proriče takva sudbina čovečanstva. Proriče je često sam Isus, osnivač nove religije. Za dve hiljade godina hrišćanske povesti takvo proročanstvo se još nije ispunilo. Crkva se i dalje nada njegovom ispunjenju u neizvesnoj budućnosti.

Istovremeno, „novozavetni” Hrist podsmevao se farisejima koji su *iščekivali* dolazak carstva božjeg. U Jevanđelju po Luci on ih upućuje da carstvo traže u unutrašnjosti vlastitog bića, u svome sopstvu. Podstaknuti filozofskim duhom, po strani od ortodoksne crkvene tradicije, gnostici su vrlo brzo uvideli da carstvo božje ne treba ni očekivati u budućnosti. Kao i mnoge druge elemente ranohrišćanskog učenja (Hristovo vaskrsenje, doktrinu o Logosu i dr.), oni su i ovu Hristovu ideju shvatili više *simbolično*. U Jevanđelju po Tomi, kao i u Lukinoj „blagovesti”, Isusa pitaju: „Kada će novi svet doći?”. On odgovara: „Ono što iščekujete *već je došlo, ali vi ga ne prepoznajete*” (Log. 51; podv. M. V.). „Njegovi učenici mu rekoše: Kada će Carstvo doći? (Isus reče: Ono neće doći ako ga očekujete; nećete reći: 'Gle, evo ga ovde', ili: 'Eno ga tamo'. Jer Carstvo očevo rasprostranjeno je po zemlji, a ljudi ga i ne vide” (Log. 113).

Da li je i „prorok iz Nazareta”, prema Lukinoj verziji jevanđelja, upravo to hteo da kaže? Carstvo je već tu, na zemlji, među vama i u vama ali ga vi ne vidite, ne prepoznajete! „Prepoznaj ono što ti je pred očima, i otkriće ti se ono što je skriveno” — ovo je još jedna poruka iz Tominog jevanđelja (Log. 5). „Carstvo božje”, carstvo Istine, boravi, dakle, u samom čoveku, u njegovom srcu i duhu. Treba se samo „probuditi” i prepoznati ga. Taj kosmički san, izvor čovekovog „neprepoznavanja” Istine, proizlazi, prema gnostičkom učenju, u krajnjoj liniji iz neznanja. Veliki san i zabrav vlastitog (božanskog) porekla mogu se stoga prevladati jedino mudrošću i samospoznajom. Kao i na životnom putu Gautame Bude, i na gnostičkom putu „veliko buđenje” počinje u trenutku spoznaje vlastite „strepnje i užasa”.⁴⁹⁾ *Sāryam dukham* (sve je bolno) je saznanje do koga dolazi i „probudeni” gnostik! Možda se baš na tom uviđanju, koje je blisko izvornom budističkom učenju, temelji i snisao

⁴⁹⁾ Nav. prema: E. Pejgels, Op. cit, str. 160.

tajanstvene Isusove izreke: „Ko god je prozreo svet, pronašao je leš, a ko god je pronašao leš, za njega svet više nije vredan” (Log. 56).⁵⁰⁾ Otuda se i gnostički i budistički mudrac vladaju kao da su „umrli” za ovaj svet a zatim se povratili u nov život. Probuđeni iz kosmičkog sna i samozaborava, oni se u taj svet više ne vraćaju.⁵¹⁾

Gnostička inicijacija u „novi život”, u „carstvo božje”, nalik je onoj duhovnoj situaciji u kojoj i vedski sveštenik *prastotri* prihvata svoje posvećenike, dok, pevaju stihove himne: „Iz obmane povedi me ka istini; iz tame povedi me ka svetlu; iz smrti povedi me u besmrtnost”.⁵²⁾

O tom neizvesnom „putu” u besmrtni, božanski život, prvo, arhetipsko svedočanstvo ostavlja sam Spasitelj. Za sve buduće podvižnike on ostaje „život, put i istina”. Stoga se u nebesko carstvo može stupiti samo „kroz njega”.

U gnostičkoj *Himni duše* ovaj Spasitelj je princ koji se budi iz dubokog sna i pronalazi iskru božanske mudrosti okruženu bezdanom tame, neznanja i zla. Jedino „svedočanstvo” o tom velikom podvigu predstavlja, kao i u Platonovo doba, zagonetna *priča* o sjajnom biseru.

⁵⁰⁾ Upor. još i Log. 60 i Log. 80 iz Jevandelja po Tomi i priču o Budinom susretu sa starcem, bolesnikom i lešom koja je opisana u Ašvagošinom „Jevandelju” *Budina dela (Buddhačarita)*.

⁵¹⁾ U tom duhu se i u *Bhagavad-giti* na jednom mestu veli: „Kad su sva bića u noći, budan je mudrac, a kada svi (misle da) su budni, mudrac samo mrak vidi” (Bg. 2, 69).

⁵²⁾ *Bṛihadāraṇyaka-upaniṣad*, I. 3, 28; nav. prema: *The Principal Upanishads* (transl. S. Radhakrishnan), London, 1953.

ISLAM U BEOGRADU

Organizaciona struktura i institucionalno delovanje islamske zajednice u Jugoslaviji, s posebnim osvrtom na područje Beograda

Islam, najmlada monoteistička religija, proširio se na znatan deo Balkanskog poluostrva, s neposrednim geografskim zaleđem, i na tom prostoru trajnije ukorenio, u vreme osmanske ekspanzije, tj. od kraja XIV do kraja XVI veka. Ranije sporadične dodire jugoistočne Evrope i njenog stanovništva s muslimanima, koji su svakako zanimljivo i indikativno svedočanstvo dinamike mediteranskih međuetničkih i međucivilizacijskih kontakata tokom srednjega veka, nikako nije opravdano smatrati čak ni prethodnicom osmanskog prodora.

Tokom razdoblja osmanske uprave, koja je u nekim delovima današnje Jugoslavije (Sandžak, Kosovo, Makedonija) trajala sve do balkanskih ratova (1912—1913), obrazovala se regionalno izdiferencirana, a etnički heterogena populacija islamskih vernika. Svi ovi balkanski muslimani pripadali su svojevremeno jedinstvenoj, centralizovanoj verskoj zajednici Osmanskog carstva i ispovedali su većinski, sunitski islam hanefitskog obreda. Ove bitne karakteristike ostale su, prirodno, obeležje jugoslovenske islamske zajednice i u postosmanskome periodu, čije se jezgro formiralo kroz dugotrajan i složen proces islamizacije lokalnog slovenskog i neslovenskog življa raznorodnih užih etničkih pripadnosti, koji je bio posebno intezivan i masovan u Bosni i Hercegovini, zatim kroz doseljavanje sa istoka, trajno nastanjivanje i asimilaciju grupa i pojedinaca neslovenskog porekla i, najzad, zadržavanje kompaktnih, premda relativno malobrojnih, turskih nacionalnih enklava u južnim i jugoistočnim oblastima da-

*) Prilozi: D. Tanaskovića, B. Stojkovića, S. Liht, R. Đokića, D. Pantića, M. Vasović i Lj. Bačević, rađeni su u okviru projekta RELIGIJA U KULTURI SVAKODNEVNOG ŽIVOTA STANOVNIKA BEOGRADA, čiju su izradu pomogli Osnovna zajednica nauke Beograda i Marksistički centar OSK Beograda.

našnje Jugoslavije nakon konačnog povlačenja Osmanlija. O posebnim islamskim zajednicama na Balkanu može se, zapravo, i govoriti tek od druge polovine XIX veka, kada se pojedine južnoslovenske oblasti postepeno počinju oslobađati i osamostaljavati ili potpadati pod nove, neislamske okupatore (slučaj Bosne i Hercegovine u sastavu Austro-Ugarske monarhije). Organizaciono jedinstvo Islamske verske zajednice u Jugoslaviji ustanovljeno je tek 1930. godine, posebnim *Zakonom o Islamskoj verskoj zajednici*, čime su ostvarene odavno izražene težnje muslimana, a naročito njihovog verskog vodstva da se bar administrativno prevaziđu trajne posledice različite sudbine i nepodudarnog statusa islama i njegovih sledbenika u raznim delovima naše zemlje.

S obzirom na užu i specifičnu tematsku usmerenost ovog našeg razmatranja, nećemo se baviti položajem Islamske verske zajednice (IVZ) između dva rata i njenih administrativno-organizacionim ustrojstvom u tom periodu, diktiranim odnosom snaga na političkoj sceni stare Jugoslavije, uz dominantnu ulogu dvora i građanskih partija i stranaka.

Posle rata, pobedom socijalističke revolucije u Jugoslaviji i njenim federalnim državnim konstituisanjem iz osnova se menjaju društveni uslovi delovanja svih verskih zajednica, pa i islamske. *Ustavom FNRJ* (1946) i *Zakonom o pravnom položaju verskih zajednica* (1953) država je utvrdila trajna načela svog odnosa prema veri i prema verskim zajednicama, od kojih se ni do danas ni u čemu bitno nije odstupilo. Analiziran u svetlu ovih načela i s njima usklađene prakse tokom čitavog posleratnog perioda, položaj IVZ (od 1969. godine Islamske zajednice — IZ), pokazuje se kao objektivno povoljniji nego u staroj Jugoslaviji, s nizom latentnih komparativnih prednosti u odnosu na pravoslavnu i katoličku crkvu. Pri ovoj konstataciji naročito imamo u vidu nekoliko temeljnih principa na kojima počiva odnos između države, odnosno društveno-političke zajednice, i vere u SFRJ: odvojenost vere od države, proklamovanje slobode vere i veroispovesti, kao i osnivanja, u skladu s *Ustavom* i zakonima, verskih zajednica, s tim ravnopravnost verskih zajednica i odvojenost crkve od škole, uz nesmetano organizovanje verske nastave (pouke) po crkvama i hramovima.

U situaciji, naime, kada država nije, i ne može biti, islamska, muslimanima je potpuno i dosledno odvajanje vere od države i, naročito, proglašenje ravnopravnosti svih vera, odgovaralo. Jer, u predratnom periodu pravoslavna je crkva, najtešnje povezana s krunom, bila povlašćena, dok je, s obzirom na postojanje i međunarodnu moć Vatikana, te paradržavne nadnacionalne or-

ganizacije katoličke crkve, država prema njoj morala imati mnogo obzira, tako da zakon o katoličkoj crkvi nikada nije mogao biti donet, a kakve je sve potrese izazvalo nastojanje na uspostavljanju i oživotvorenju konkordata dobro je znano.

U navedenom smislu, i s podrazumevanim opštim ograničenjima, i odvajanje obrazovnog sistema od crkve, u državnoj zajednici gde su muslimani, ukupno uzevši, konfesionalna manjina, ukidalo je mogućnost eventualne antiislamske indoktrinacije s pravoslavnih ili katoličkih pozicija, dok je u odnosu na ateističku propagandu i marksističko učenje sve religije stavljalo u podjednako defanzivan položaj. Progressivna demokratizacija svih oblasti života, koja je obeležila naročito dve poslednje decenije, kao i afirmisanje samoupravnog modela, takođe su na određeni način išli u prilog IZ. Njen izvorno necrkven karakter, na kome se iznutra uporno nastojava, a što se spolja pomalo nekritički prihvata, potvrdio je svoju neupadljivu delotvornost u postepenom širenju prostora verskog delovanja i diskretnog upliva na pojedine vitalno važne sfere društvenih procesa i odnosa. Ova tendencija vidljiva je u kulturi onih sredina u kojima su muslimani brojnije zastupljeni ili čine većinu stanovništva.

U skladu s našom temom, o muslimanima govorimo, naravno, u smislu opšteg religijsko-konfesionalnog (*musliman* tur. *müslüman* ar. *muslim*), a ne specifično jugoslovenskog nacionalnog određenja (*Musliman*). Premda načelno jasna i nedvosmislena, rečena distinkcija se u životu katkada teško do kraja i „bez ostatka“ uspostavlja, a naročito u stvarima kulture, gde je granica između duhovnog i svetovnog, prvenstveno posredstvom sveprožimajuće kategorije *tradicionalnog*, u dodirnim domenima učinjena neuhvatljivom. U jednom izuzetno značajnom intervjuu, na složenost muslimanske versko-nacionalne problematike nedvosmisleno je ukazao i prof. dr Hamdija Čemerlić, ugledni pravnik, akademik i jedno vreme predsednik Vrhovnog sabora IZ: „Znate, to je klupko nerazrešivo. Teško je to odvojiti. Za razliku od drugih nacija u svijetu, kod Muslimana je to specifična situacija. Naime, ljudi su se odvajkada naučili na vjerske institucije i oni ih i dalje, spontano, provlače i kroz sve ostalo življenje. Zato sam ja više puta govorio da je nezgodan i sam naziv muslimanska nacija“. Prema islamskoj doktrinarnoj koncepciji nerazlučivosti sakralnog i profanog aspekta celokupne egzistencije, kultura i kulturne institucije muslimana, strogo uzevši, mogu biti samo islamske ili, jednostavno, nisu prihvatljive kao autentičan i integralan izraz njihovog kulturno-civilizacijskog identiteta. Vredi, ovim povodom, podsetiti na zapažanje Štefice Bahtijarević da

„religijsko ponašanje nije isto što i religijski stav, tj. na religijski način mogu se ponašati i oni koji nisu uopće ili u cjelosti uzevši religiozni ljudi (običaji, navika, tradicija i sl.) i obrnuto i religiozni se ljudi mogu ponašati na nereligiozan način i izvan crkveno-normativnog modela”.

Već *Ustav IVZ* iz 1947. godine, koji je kasnije u više navrata menjan i dopunjavan (1949, 1950, 1955, 1969), pokazao je da se IVZ uspješno uklopila u nove realnosti multinacionalnog i multikonfesionalnog socijalističkog društva i odlučno opredelila za konstruktivnu i korektnu saradnju sa državnim organima i predstavničkim telima jugoslovenske federacije, organizaciono uvažavajući i sledeći njenu strukturu.

Prema važećem *Ustavu IZ u SFRJ*, ovu versku zajednicu „sačinjavaju svi pripadnici islamske vjere, građani Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije”, a njen je cilj da ukupnim delovanjem i nizom celishodnih aktivnosti „čuva i razvija vjerski život među pripadnicima Islama”. Koliko u Jugoslaviji danas ima „pripadnika islamske vjere” teško je preciznije utvrditi, jer u listama opštih popisa stanovništva već odavno nema pitanja koje bi se odnosilo na veroispovest. Ova činjenica i različiti interesi, uz izvesne nejasnoće u praktičnom razgraničavanju verske i nacionalne pripadnosti, otvara mogućnost za različita nagađanja i spekulacije. U krugovima IZ smatra se da muslimana-vernika u Jugoslaviji danas ima približno četiri miliona, dok realističnije i opreznije procene, doduše, valja priznati, s podjednako neegzaktom argumentacijom, ovaj broj umanjuju bar za četvrtinu. Većina muslimana živi u SR Bosni i Hercegovini, SR Srbiji (pretežno na Kosovu) i u SR Makedoniji (većinom u njenom zapadnom delu), dok ih je, i apsolutno i procentualno, znatno manje u ostalim republikama. Ovakav teritorijalni raspored vernika, uz neke druge činioce, uticao je i na organizacionu strukturu IZ i njeno hijerarhizovano vertikalno administrativno upravno ustrojstvo.

Bazičnu ćeliju organizacione strukture IZ predstavlja *džemat*, koji donekle odgovara verskoj opštini, a obuhvata vernike na užem području, sa zajedničkom mesnom bogomoljom. Verskim životom džemata rukovodi *džematski odbor*, čiji je član obavezno i *imam* područne džamije. *Odbor IZ* stara se o svim aspektima islamskog života i aktivnosti na širem području, sačinjenom od više džemata, a sedište mu je po pravilu u većem mestu ili gradu. Rad nekoliko odbora usklađuje i pomaže *muftija*, čija nadležnost „pokriva” područje što prirodno gravitira većem urbanom centru, u kojemu je muftijino sedište. Versko-upravni organi na republičkom nivou zovu se *starešinstva IZ*, a ima ih

četiri: Starešinstvo IZ za BiH, SR Hrvatsku i SR Sloveniju, sa sedištem u Sarajevu; Starešinstvo IZ za SR Srbiju, sa sedištem u Prištini; Starešinstvo IZ za SR Makedoniju, sa sedištem u Skoplju; Starešinstvo IZ za SR Crnu Goru, sa sedištem u Titogradu. Na skupštinskom i uredbodavnom planu starešinstvima, prema istom planu teritorijalne nadležnosti, odgovaraju četiri *sabora IZ*, sastavljena na delegatskom principu. Vrhovni versko-upravni organ za sve muslimane u Jugoslaviji jeste *Vrhovno islamsko starešinstvo*, na čelu s vrhovnim verskim poglavarom — *reis-ul-ulemom* (s neograničenim mandatom), kojemu je sedište u Sarajevu, dok je najviši organ skupštinskog tipa *Vrhovni sabor IZ*, koji po pravilu zaseda jednom godišnje.

Kao što se iz prethodnog sažetog pregleda može zaključiti, Odbor IZ u Beogradu (na čijem je čelu već poduze Jusuf Šiško) u sastavu je, sa dvadesetpet drugih odbora Starešinstva IZ u SR Srbiji, čije je sedište u Prištini, što je sasvim razumljivo, s obzirom na izrazito neravnomernu raspoređenost muslimanskog življa na teritoriji SR Srbije, s naglašenom koncentracijom u SAP Kosovu i u neposredno susednim opštinama. S druge strane, višestruko specifičan značaj beogradskog područja za IZ izražen je time što je glavni grad SFRJ, premda s islamskog stanovišta objektivno *dijaspora* („verska opština jedne vere u oblasti druge vere”), određen za sedište muftije koji, kako stoji u jednom Izveštaju o radu *Starešinstva IZ u SR Srbiji* (1983), „pored pružanja pomoći Odboru Islamske zajednice u Beogradu, takođe pomaže i odboru Islamske zajednice u Nišu i Malom Zvorniku, kao i punktovima za vršenje vjerskih poslova i dužnosti u Novom Sadu, Šapcu i Zrenjaninu”. Delokrug beogradskog muftije proteže se, dakle, na čitavu SAP Vojvodinu i na tzv. „užu Srbiju”, što ga, imajući u vidu prestoničke osobencsti Beograda i objektivnan značaj društveno-političkih zajednica na čijoj teritoriji deluje kao najautoritativniji predstavnik islama, i pored relativne malobrojnosti i raštrkanosti „pastve”, čini jednim od najuticajnijih visokih verskih službenika u IZ, a i u Jugoslaviji. Već gotovo dve decenije na položaju beogradskog muftije nalazi se osvedočeno sposoban, taktičan i preduzimljiv svršenic al-Azhara, glasovitog islamskog univerziteta u Kairu, Hamdija Jusufspahić, zahvaljujući čijem je dugogodišnjem doslednom i konstruktivnom ličnom angažovanju u svim sferama društvenog života, pri ne baš uvek povoljnim unutarnjim i spoljnim uslovima, ostvaren srazmerno visok stepen skladne integrisanosti vernika, organa i institucija IZ u socijalno tkivo Beograda. Pri pominjanju unutarnjih teškoća, koje ovom prilikom po prirodi stvari neće biti predmet šireg razmatranja, imali smo u vidu određene uticajne tendencije unutar IZ da se u Beogradu organizaciono i

institucionalno ne prida značaj koji on objektivno ima i da se pothranjuje latentno rivalstvo sa Starešinstvom u Prištini, u čemu se ne mogu isključiti i sasvim lični motivi. Evo kako je, na pomalo nespretno formulirano pitanje o tome ima li beogradsko muftijstvo „disidentski status” u okviru svog republičkog starešinstva, u jednom nedavnom intervjuu simptomatično odgovorio Hamdija Jusufspahić: „Mi ne bismo želeli da je to tako. Mogu da kažem da u svakom mestu Srbije žive i pripadnici islamske veroispovesti, što zbog velike ekonomske migracije, što i zbog činjenice da je na području Srbije vekovima živeo veliki broj muslimana... Međutim, Islamska zajednica u Srbiji počela je da polako odumire onog trenutka kada je krajem rata premešten Riasset (sedište) Reis-ul-uleme iz Beograda u Sarajevo. Tada je formirano i Republičko starešinstvo u Prištini. Beograd nije dobio nikakvu organizacionu formu i tako se to pustilo vremenu da polako odumire. Neko je tu hteo da pokaže kako ne mogu muslimani u Srbiji, jer to Srbi ne daju. Dakle, to je pogrešno i naopako i nije takva situacija sa muslimanima u Srbiji zato što Srbi ili pravoslavni tako hoće, već zbog toga što Islamska zajednica i ti glavni centri ranije nisu vodili dovoljno računa o njima i sada, naravno, to ide teško i sporo...”

S druge strane ima tu jedna činjenica koja govori da Islamska zajednica u Beogradu, s obzirom na to da je Beograd glavni grad, sedište federacije, Republike i mnogobrojnih inostranih predstavništava, ima mesto i ugled koje nije predviđen statutarnim aktima Islamske zajednice”. O uvažavanju značaja beogradskog džemata na svoj način govori i odluka da se svečano ustoličenjé (11. XII 1987) sadašnjeg Reis-ul-uleme IZ, Huseina Mujića (r. 1918) obavi u Bajrakli džamiji, a ne u nekoj od sarajevskih bogomolja, kako je uobičajeno. Na pitanje zašto se opredelio za Beograd, Reis je navodno odgovorio da je to „pre svega glavni grad Jugoslavije”.

U daljem izlaganju usredsredićemo se na pokušaj da odredimo i ukratko predočimo nekoliko glavnih obeležja koja beogradsku zajednicu muslimana čine izuzetnom i obezbeđuju joj „mesto i ugled”, o kojima govori muftija Jusufspahić u već citiranom odlomku dužeg intervjua koji, recimo to uzgred, kada se pojavio nije naišao na odobravanje u krugovima bliskim vrhovima IZ.

*Beogradski džemat
Brojnost, nacionalni i socijalni sastav*

Beogradski džemat spada među najznačajnije islamske „verske opštine” u tzv. Istočnoj dijaspori IZ „tj. na područjima SR Srbije i SAP

Vojvodine", ali, kao što je već istaknuto, više zahvaljujući nekim strukturnim osobenostima i vezanosti za teritoriju glavnog grada SFRJ, nego brojnosti stalno nastanjenih pripadnika.

Broj muslimana u Beogradu nemoguće je odrediti pouzdano i s dovoljnom tačnošću, i to iz više razloga. Osnovna otežavajuća okolnost, koja se može smatrati u ovom pogledu opštom za čitavu teritoriju Jugoslavije, jeste nepopisivanje stanovništva prema veroispovednoj pripadnosti, tako da se broj vernika može jedino pretpostavljati i hipotetički izvoditi iz podataka o nacionalnom izjašnjavanju. U navedenom smislu, pripadnost muslimanskoj *naciji* nikako se ne bi smela izjednačavati s verničkom pripadnošću islamskoj *konfesiji*, što su u iskušenju da čine oni procenjivači „brojnog stanja” IZ kojima je stalo do toga da ukupan broj muslimana u Jugoslaviji, ili u pojedinim krajevima, prikažu što većim. Valja priznati da izvesne nejasnoće u vezi s celovitim definisanjem nacionalnog određenja *Musliman* i njegovim primenjivanjem u društvenoj praksi nemalo doprinose zamagljivanju ove teorijski složene, a politički osetljive problematike, potencijalno podložne različitim manipulacijama. Ovde pre svega mislimo na tendenciju da se kao Muslimani u *nacionalnom smislu* ponegde izjašnjavaju i prećutno prihvataju i delovi stanovništva *od starine* nastanjeni van područja Bosne i Hercegovine, odnosno „nekadašnjeg pašaluka Bosna, a to znači u nešto širim granicama nego što su granice Bosne i Hercegovine poslije 1878. godine”, kako „teritorijalnu podlogu u procesima razvoja ove etničke strukture” određuje Muhamed Hadžijahić.

Veoma ilustrativan primer zbrke koja može, čak i u ozbiljnim, naučno fundamentalnim publikacijama nastati usled načelne neraščišćenosti nekih osnovnih društvenih opredeljenja i njihove neprecizne pojmovno-terminološke artikulacije pruža odrednica *Muslimani* u knjizi uglednog i dobro obaveštenog etnologa Petra Vlahovića *Narodi i etničke zajednice sveta* (Beograd, 1984, 205—207), u kojoj je, inače, uspešno saopšten sažet i relativno zaokružen pregled osnovnih odlika kulture Muslimana *srpskohrvatskoga jezika*: „MUSLIMANI, južnoslovenski narod; žive u Jugoslaviji. Ima ih u Bosni i Hercegovini (1.629.624), Crnoj Gori (78.080), Hrvatskoj (23.740), Makedoniji (39.555), Sloveniji (13.425), Srbiji — bez pokrajina (151.674), Kosovu (58.948) i Vojvodini (4.930)” ... „Ima krajeva u kojima je muslimanskog stanovništva više u odnosu na druge etničke zajednice, kao što je to slučaj u nekim istočnim i centralnim delovima Bosne i Hercegovine, u okolini Tuzle i oko Sarajeva, zatim na krajnjem jugozapadu Srbije i nekim perifernim delovima severne Crne Gore”. Nešto dalje stoji: „Muslimani jugoslo-

venskog porekla su vremenom oblikovali sopstveni način života i, u dodiru s drugim zajednicama, stvorili sebi svojstvena obeležja. Govore narečjima i dijalektima srpskohrvatskog (odnosno hrvatskosrpskog) jezika, kao što se govori u oblastima i krajevima u kojima inače žive". Ako pažljivo uporedimo citirane podatke i tvrđenja, ne možemo a da ne izrazimo nevericu u pogledu njihove pune konzistentnosti. Teško je, na primer, zamisliti kako to dvadesetak hiljada Muslimana u Hrvatskoj i nešto manje od četrdeset hiljada u Makedoniji pripadaju *istoj naciji* i da u oba slučaja govore „narečjima i dijalektima srpskohrvatskog (odnosno hrvatskosrpskog) jezika"! Takva „etnička" konfiguracija bila bi, bar prema našem uverenju, mogućna jedino ukoliko se linije objektivnih međunacionalnih razgraničenja ukinu i zame- ne u biti nadnacionalnom kategorijom verske pripadnosti.

Pored navedne opšte teškoće kod utvrđivanja broja muslimana u Jugoslaviji, promenljiva struktura beogradskog džemata nameće i neke dodatne, ne manje ozbiljne. Među pripadnicima IZ u Beogradu mnogi se na području našeg glavnog grada nalaze privremeno, zadržavajući se duže ili kraće vreme, pa je praktično nemoguće utvrditi koliko ih u datom trenutku, pa čak i prosečno, ima. Nećemo pogrešiti ako kažemo da većina muslimana u Beogradu pripada ovoj potencijalno ili aktuelno pokretljivoj, dakle privremenoj populaciji. Tu, pre svega, mislimo na sezonske radnike i „unutrašnje gastarbajtere", mahom Albance, ali i „Muslimane" iz jugozapadne Srbije (Novi Pazar i okolina...), zatim na studente iz islamskog sveta koji se školuju u Beogradu i, najzad, na članove diplomatskog kora i druge službene predstavnike islamskih zemalja u Jugoslaviji.

S obzirom na opisane okolnosti, ne preostaje nam ništa drugo nego da, s rezervom doduše, prihvatimo broj od približno 100.000 muslimana na beogradskom području, kojim se (poluzvanično) operiše u IZ. *Prema Pravilniku o kategorizaciji džemata IZ*, prema broju domaćinstava, beogradski džemat svrstan je u I kategoriju (= preko 400 domaćinstava).

Ako je suditi po posećenosti dnevnih zajedničkih molitvi i, posebno, molitve petkom (*džuma namaz*), stiče se utisak da je broj aktivnih vernika znatno manji, a i da pojedine grupacije, pre svega stranci, verovatno paralelno organizuju obavljanje službe u krugu vlastite zajednice. Treba, naravno, uzimati u obzir i činjenicu da žene po pravilu ne učestvuju u javnom obavljanju molitve, jer se, u skladu s jednim starim *hadisom*, kanonskim predanjem vezanim za Muhameda, smatra da ženama nije zabranjeno da dolaze u džamiju, ali da je prikladnije ako mole kod kuće. Ovo nikako ne znači

da vernice intenzivno ne učestvuju u drugim oblicima verskog života koji se mahom odvija unutar porodice i najužeg kruga rodbine i prijatelja.

Ako je, kao što smo videli, veoma teško iole preciznije utvrditi koliko u Beogradu ima muslimana, neuporedivo je jednostavnije sagledati glavne etničke, odnosno nacionalne, i socijalne osobenosti strukture beogradskog džemata, kao i odraz tih osobenosti u kulturnoj sferi.

U pogledu *etničkog, odnosno nacionalnog sastava*, islamska zajednica Beograda iskazuje dve bitne karakteristike: izrazitu unutarnju heterogenost, s jedne, i, ukupno gledano, inorodnost u odnosu na preovlađujući, srpski nacionalni elemenat u strukturi beogradskog stanovništva, kao i u odnosu na ostale brojno najzastupljenije nacije (Hrvati, Crnogorci...), s druge strane.

Unutrašnja heterogenost prevazilazi granice jugoslovenskog etničkog mozaika i ima internacionalan karakter, što je, inače, sasvim „po meri“ nadnacionalne prirode univerzalističke koncepcije islama o vernicima čitavog sveta kao braći i pripadnicima jedinstvene duhovno-svetovne zajednice (ar. *umma*). Jugoslovenski deo islamske zajednice Beograda sačinjavaju većinom Albanci, Romi (čija bi religioznost mogla biti zanimljiv predmet sociološkog istraživanja) i Muslimani, delom iz BiH, a delom iz jugozapadne Srbije, sa Kosova i iz Makedonije (brojni Gõrani), a i iz Sandžaka, trajno ili privremeno nastanjeni u Beogradu.

Nejugoslovenski elemenat predstavljen je, počevši od šezdesetih godina, studentima iz islamskog sveta, među kojima su mahom Arapi, mada ima i Iranaca, i članovima diplomatskih i drugih predstavništava islamskih zemalja, akreditovanih u Beogradu, čiji broj, zajedno s članovima porodica nije zanemarljiv.

Ovako raznorodan džemat, koji zapravo više virtuelno postoji nego što se redovno okuplja i dejstvuje kao organizovana celina, izvorište je naročitog ugleda, moglo bi se čak reći „oreola“, ali i objektivnog značaja i sasvim konkretnih preimucstava za islamsku zajednicu Beograda i njeno versko vodstvo, čime se na unutrašnjem planu delimično neutrališu statusne prednosti koje brojnost domaćih vernika, tradicija i ugledne islamske institucije prirodno obezbeđuju značajnim islamskim centrima, kao što su, na primer, neprikosnoveno Sarajevo, Priština, Skoplje, Tuzla, Banja Luka ili Mostar.

Diplomatski predstavnici islamskih zemalja održavaju redovne kontakte s beogradskim muftijom i njegovim saradnicima, interesuju se za društveni položaj muslimana, posećuju prosto-

rije Odbora IZ, i to ne samo kurtoazno, već i prilikom verskih praznika i kolektivnih obreda, zanimaju se za život džemata čiji su, zapravo, deo i u primerenim okvirima spremni su da mu pruže pomoć (verskom literaturom, poklonima i sl.) i podršku. Samo neupućene može iznenaditi vest da je „beogradski muftija hadži Hamdija efendija Jusufspahić večno... u Džarkarti sina indonežanskog predsednika Suharta, Babanka i Halimu, ćerku Abdula Kamila, indonežanskog predstavnika u Ujedinjenim nacijama”, a da je „mladin otac ranije bio ambasador Indonezije u Beogradu” (NIN, 6. 12. 1981). Lako je razumljivo i zašto je baš beogradski muftija službeno, „na jedan dan”, posetio „opekove” prilikom 78. ministarske konferencije Organizacije izvoznica nafte, održane jula 1986. godine na Brionima (*Ekspres nedeljna revija*, 6. 7. 1986).

Studenti iz islamskih zemalja, od kojih samo jedan mali deo redovno učestvuje u verskom i versko-kulturnom životu beogradskog džemata, faktor su, pored ostalog, skraćivanja puta između informacija o zbivanjima u islamskom svetu i beogradskih muslimana, pri čemu treba imati na umu da je najčešće reč o vestima i, naročito načinu njihovog „saučestvujućeg” interpretiranja, s kakvima se jugoslovenska javnost uglavnom ne sreće u sredstvima javnog informisanja. Kako je opšti obrazovni nivo pripadnika islamske zajednice Beograda u proseku prilično nizak, a religioznost tome obično obrnuto proporcionalna, to „poverljiva” i „autentična” obaveštenja stranih studenata istovernika nailaze na zahvalan i dobrodošao prijem. Ovakav, uslovno rečeno, „direktno posredovan” uvid u stvarnost savremenog islamskog sveta i u burne i protivrečne tokove koji ga raspinju, a čija su ishodišta i čvorišta znatnim delom u domenu religije ili se kao religijska predstavljaju, delimična je kompenzacija za zanemarljivo mali broj mladih muslimana iz Beograda na školovanju u centrima islamskog sveta (Egipat, Saudijska Arabija, Libija, Kuvajt, Irak...) u poređenju s drugim muslimanskim sredinama, a pre svih bosanskohercegovačkom, kosovskom i (zapadno) makedonskom.

Socijalni sastav beogradskog džemata, bar kada je o jugoslovenskom segmentu reč, primetno je ujednačeniji od etničkog. Preovlađuju nekvalifikovani i polukvalifikovani, velikim delom sezonski radnici i „pečalbari” srazmerno niskog obrazovnog i kulturnog profila, čija je sposobnost prilagođavanja beogradskoj sredini u celini nedovoljna da bi im, pri nepovoljnim opštim životnim i ambijentalnim okolnostima, obezbedila skladnu integraciju, dok im je socijalnost izražena prevashodno na nivou uže grupe (nacionalne, zavičajne, rodbinske...) pripadnosti. U odnosu na ovu kategoriju, socijalno

se izdvaja podjednako ili nešto više stručno i profesionalno osposobljen sloj privatnih zanatlija, među kojima ima „starih Beograđana”, ali i uspešnih pridošlica, čije je imovinsko stanje zratno povoljnije. Izuzmemo li teološki odgovarajuće obrazovani kadar u službi IZ (trenutno: muftija, imam, maulima-nastavnica verskih predmeta, mujezin-pozivač na molitvu, sekretar i pomoćno osoblje), kao i nešto srednjoškolaca i studenata, u beogradskom džematu je veoma malo visokoobrazovanih stručnjaka i intelektualaca.

Etničko-nacionalna i socijalna struktura islamske zajednice Beograda, koja je ovde iz razumljivih razloga mogla biti samo u glavnim crtama predstavljena, uz opšte društvene uslove, presudno utiče na oblikovanje njenih kulturnih potreba i načina njihovog zadovoljavanja. Polazeći od tematske usmerenosti istraživačkog projekta u okviru kojega je rađen i ovaj prilog nastojaćemo da na narednim stranicama damo sažet pregled aktivnosti beogradskih muslimana koje imaju religijsko-kulturni karakter.

Osnovni problem muslimana u tzv. Istočnoj dijaspori jeste, prema svakako kompetentnom mišljenju beogradskog muftije, „u nepostojanju bilo kakvog prostora, gdje bi se ti muslimani mogli okupljati i izvršavati svoje vjerske obaveze, a zatim i koliko toliko organizovati svoj vjerski život”. I mi ćemo, stoga poći od prikaza stanja islamskih objekata i smeštajnih uslova u kojima živi i deluje beogradski džemat.

Verski objekti islamske zajednice

U islamskom svetu, a samim tim i u onim delovima Jugoslavije u kojima žive muslimani, postoje dve kategorije bogomolja — *mesdžidi* i *džamije*. *Mesdžid* je mala, „mahalska” bogomolja, u kojoj se ne obavljaju zajedničke molitve petkom i praznicima, po pravilu je skromne gradnje, a neretko kao obična kuća, nema *minber* (predikaonicu), a katkada ni *minaret*, i zadovoljava svakodnevne kultne potrebe manjeg džemata. *Džamija* je veća, „katedralna” bogomolja, u kojoj se, pored svakodnevnih, obavljaju i zajedničke molitve petkom i o bajramima. Premda je u opštoj upotrebi kod nas za „neterminološko” označavanje islamske bogomolje uglavnom usvojen naziv džamija, među muslimanima se između mesdžida i džamije pravi jasna razlika.

Mesdžidi, a naročito džamije, zauzimaju mesto središnje institucije verskog, a dobrim delom i svetovnog života muslimana, za koje je podizanje svakog novog minareta simbolički znak jačanja i konsolidovanja lokalne zajednice, a kroz nju i islama uopšte. To je, ujedno, i naj-

viši izraz bogobožnosti. Prema navodu iz jednog *hadisa*, „čovekova molitva kod kuće vredi kao jedna molitva, dok molitva u obližnjem *mesdžidu* vredi dvadesetpet, a u *džamiji* pet stotina molitvi”, pa će „u jednakoj srazmeri biti i nagradene od Alaha”.

Tokom čitavog posleratnog perioda Islamska verska zajednica istrajno je nastojala da obnovi, proširi i izgradi što više mesdžida i džamija, u čemu je, u krajevima brojnije ili pretežno naseljenim muslimanskim življem imala mnogo uspeha. Iako u tom pogledu ne raspolažemo do kraja sređenim statističkim podacima, može se reći da je od približno 3 500 islamskih bogomolja, koliko ih u našoj zemlji danas ima, nešto manje od jedne trećine obnovljeno i izgrađeno tokom poslednje četiri decenije, od čega najviše u Bosni i Hercegovini, na Kosovu i u (zapadnoj) Makedoniji. Prema nekim procenama, u nas se danas gradi najmanje dvadesetak većih džamija godišnje, što se nikako ne čini preteranim, ukoliko se redovnije prate izveštaji o svečanostima povodom otvaranja novih bogomolja, kojima obiluje islamska verska štampa, a pre svega dvonedeljnik islamske informativne novine *Preporod* (Sarajevo). Primera radi, navedimo da se u broju ovoga lista od 15. XII 1986. godine govori, pored ostalog, o „nastavku radova na Kizlaraginoj džamiji” u Bosanskoj Kostajnici, o „svečanom otvorenju” džamije u selu Leskovcu (kod Ulcinja), koju „vrijedne džematlije sagradiše na starim temeljima”, a koju „posebno krase vitka i visoka munara”, a zatim o „novosagrađenom mesdžidu” u Hodžićima-Breza, kod Vareša, koji takođe „sagradiše vrijedne džematlije ne žaleći truda, rada i zalaganja”, da bi se šetnja kroz nove bogomolje zaključila beleškom o „dovršavanju radova na izgradnji džamije” u selu Golešu, pokraj Travnika. O tome u kojoj meri vernici osećaju potrebu da za obavljanje religijskih obreda, ali i za druge društvene aktivnosti, obezbede što uslovniju, pa, ako je moguće, i impozantnu bogomolju, svedoči njihova puna spremnost da ličnim finansijskim (često znatnim) i radnim učešćem štedro pospeše ostvarivanje graditeljskih planova IZ u svom kraju.

Brzo uvećavanje broja mesdžida i džamija izaziva razumljivo i neskriveno zadovoljstvo u krugovima IZ, ali i određeno, podjednako razumljivo, ali mahom prikriveno i javno neiskazano pozorenje, pa i nezadovoljstvo u široj društvenoj zajednici, i to ne samo u konfesionalno i nacionalno mešovitim socio-kulturnim sredinama. Nicanje minareta i među nemuslimanima se, naime, mahom doživljava kao znak trajnijeg konsolidovanja lokalne islamske zajednice, a kroz nju i islama uopšte, što se, međutim, pretežno ne smatra poželjnim, pogotovo u svetlu naglašenijeg ispoljavanja različitih vidova ek-

spanzivnog islamskog radikalizma na globalnom, i njegovih odblesaka na jugoslovenskom planu. Gotovo da nije potrebno naglašavati da se zabrinutost pred pojavama koje se tumače kao preteče snaženje i širenje islama velikim delom uopšte ne zasniva na poznavanju stvarne prirode i razmera procesâ u savremenom islamskom svetu i njihovih mogućih odjeka kod nas. Ona je prevashodno izraz istorijskog iskustva s našeg tla, prelomljenog kroz tradicionalno ideologizovanu prizmu savremene istorijske svesti pojedinih verskih i etničkih grupacija stanovništva, pa bi bilo krajnje neodgovorno ne pokloniti joj odgovarajuću pažnju samo zbog toga što nije u skladu s našim zvaničnim idejama i političkim opredeljenjima i što nije utemeljena na rezultatima objektivne, naučne analize životnih datosti. Upravo iz tih datosti ona se, međutim, spontano i nezadrživo rađa, utičući na tokove u svim sferama međuljudskih odnosa.

Rečit pokazatelj uzdržanosti pretežno neislamskih sredina prema naglašenijem manifestovanju islamskog prisustva svakako je i nemoć u pokušaju da se graditeljski elan IZ realizuje na području tzv. *dijaspore*, tj. u onim delovima naše zemlje gde su muslimani, u celini uzevši, manjinska konfesionalna grupa, a pre svega u Srbiji (sem Kosova), Hrvatskoj i Sloveniji. Odgovori na pitanje, postavljeno u okviru istraživanja slovenačkog javnog mnjenja (1987), o tome da li bilo „u redu” da se, posle izgradnje džamije u Zagrebu, islamska bogomolja podigne i u Ljubljani, pokazali su, na primer, da 56,1% ispitanika prema takvoj mogućnosti ima negativan stav. Istovremeno, 55,3% anketiranih odobrilo je novouvedenu praksu da visoki politički funkcioneri javno čestitaju Božić vernicima. O tome kako su, kupivši „kuću u srcu Dioklecijanove palače”, u Splitu „neki funkcioneri islamske zajednice nastupili veoma agresivno” obaveštava i sociolog religije Vitoimir Unković. Rezervisanost neislamske sredine prema vidnijem i trajnom manifestovanju islamske prisutnosti neizbežna je i istorijski objašnjiva.

S druge strane, upravo muslimani koji žive u nemuslimanskom socio-kulturnom okruženju osećaju posebno snažnu potrebu za uspostavljanjem institucionalizovanog središta, ne samo verskog, već i društvenog okupljanja i zadovoljavanja specifičnih komunalnih, životnih i kulturnih potreba, duboko prožetih islamskim duhom i vrednosnim načelima, za šta im neislamski socijalni kontekst ne pruža odgovarajuće mogućnosti. Nije, stoga, čudno to što oni na sistematsko uskraćivanje prava da slobodno, vlastitim sredstvima, grade (po njihovoj proceni) neophodne džamije i mesdžide, bez obzira na konkretne oblike i argumentaciju toga ospo-

ravanja i kočenja, gledaju kao na vid diskriminacije i sužavanje životnog prostora. Da ne bi otežavali i komplikovali situaciju, zvanični organi IZ uglavnom ne dramatišu nespozum u vezi sa građenjem džamija i drugih verskih objekata u *dijaspori* i uporno nastoje da legalnim putem u svakom konkretnom slučaju prevaziđu teškoće i izdejtstvuju dobijanje lokacije, dozvole za gradnju ili korišćenje već izgrađenih bogomolja i pratećih objekata. Pa ipak, napredak je, u celini gledano, spor, a rezultati skromni, tako da se verske dužnosti i obredi i dalje mahom obavljaju po tek donekle prilagođenim stambenim i drugim objektima, a ponegde i u privatnim stanovima, što vernike dakako ne zadovoljava, a neretko izaziva i proteste suseda čiji je mir, stalnim okupljanjem većeg broja ljudi u teskobnim prostorijama, narušen.

Najkarakterističniji primer nesporazuma koji prate gradnju islamskih objekata u *dijaspori* pruža višegodišnje natezanje oko podizanja reprezentativne džamije u Zagrebu, slučaj o kome je jugoslovenska štampa u više navrata pisala. Različite faze u istorijatu nastajanja ove, „treće po veličini džamije u Evropi”, svečano otvorene 6. septembra 1987. godine, gotovo da su tipološki indikativne za situaciju kada IZ želi da *evidentne* potrebe evidentno postojeće populacije svojih vernika trajno zadovolji podizanjem bogomolja i pratećih objekata u sredini kojoj je ovakav vid materijalizovanja islamskog prisustva tradicionalno stran i teško prihvatljiv. Čitavu stvar u Zagrebu na političkom ili, pre, kolektivno-psihološkom planu otežava i činjenica da je prethodna (pre ove najnovije jedina) kratkotrajno ostvarena inicijativa za podizanje džamije u Zagrebu pre više od četiri decenije (1944) potekla iz Pavelićevog štaba, kao deo sračunate politike privlačenja „hrvatskih” muslimana na ustašku stranu i njihovo korišćenje u istrebljivanju Srba, Jevreja, Cigana i drugih nepoćudnih podanika NDH.

Ideja o podizanju džamije u Zagrebu datira iz 1914. godine, a posleratni razgovori o njenom građenju pokrenuti su još krajem pedesetih godina, da bi se 1963/64 godine IVZ obratila nadležnim organima, tražeći da joj se dodeli zemljište ukupne površine 3.500 m², radi podizanja „skromne džamije na dva kata, veličine 30×50 metara, sa nešto zelenila oko nje i pride tome malu građevinu sa tri dvosobna stana za imama i mujezine, u čijem bi se prizemlju nalazile službene prostorije”. Zahtev je, kao što se vidi, bio razuman, skroman i opravdan, a predviđalo se da bi džamija mogla biti podignuta negde u centru grada. Pregovori o lokaciji buduće bogomolje i njenom uklapanju u urbanističke planove razvoja grada nisu, međutim, tekli glatko i, posle pet izmena loka-

cije, izbor je konačno pao na deo opštine Peščenica, sve donedavna krajnju periferiju Zagreba, na levoj obali Save, blizu tzv. Folnegovićevo novog „boračkog” naselja, čiji su žitelji pružili priličan otpor ideji da se u njihovom susedstvu podigne Alahov hram. Ni IZ nije bila oduševljena dobijenom lokacijom, koju su neki stručno opisali kao „močvaru i smetlište”, ali je prihvatila ponudu, nadajući se, po svemu sudeći, da će, uz znatna ulaganja, tu bar moći slobodnije da se ponaša i podigne čitav islamski centar, u skladu sa doktrinarnom neodvojivošću duhovnog i svetovnog u islamu. I odista, kada je 1981. godine položen kamen temeljac ovog verskog objekta, niko nije mogao ni pretpostaviti kakav će velelep kompleks zdanja nad njime nići koju godinu docnije.

Pored moderne i arhitektonski efektno izvedene džamije, dva i po puta veće od predviđene, sve u belom mermeru i s bakarnom kriškastom kupolom, na 7.942 m² (= 17.938 m² razvijene površine), izgrađen je i niz pratećih objekata — aščinica, imareta (narodna, javna dobrotvorna kuhinja), klanica i mesara, samousluga, pekara za specijalna peciva, orijentalna poslastičarnica, dve bioskopske dvorane, učionice, sala za sportske aktivnosti, biblioteka s čitaonicom, stanovi i sl., sve u svemu „22 prostorije sadržaja mimo dozvole”, što je izazvalo čuđenje, a potom i negodovanje građanstva, da bi najzad tužbom službeno reagovao i opštinski pravobranilac, a usledilo je i pokretanje krivičnog postupka protiv lica koja su, navodno, izvršila privredni prestup prilikom sklapanja ugovora između IZ, kao investitora, i gradskog USIZ-a, kao predstavnika društveno-političke zajednice (1981). Pored naknadnog obezbeđivanja propisne dokumentacije, od IZ se tražilo da na ime „uzurpiranog” zemljišta i drugih dažbina plati dodatnih 36 milijardi starih dinara, što je investitor odbio da učini, smatrajući da je reč o prinudivanju da se otkupi objekat izgrađen u celini vlastitim sredstvima. Slučaj je postao više nego neprijatan, zapetljan i opterećen brojnim protivrečnostima, uključujući i ispolitizovane spekulacije o visini stranog (islamskog) finansijskog učešća u projektu (pominje se ukupna suma od 750.000 dolara), a neizvesno je kako će i kada biti pravno i finansijski okončan.

U međuvremenu, zbililo se ono najbitnije: na osnovu solomonske formulacije da je „rješenje moguće u okviru društvenih opredjeljenja da se spor vodi, a džamija završi i otvori”, prvo je, očigledno i radi „kompletiranja vjerske ponude Zagreba u vrijeme Univerzijade”, krajem aprila 1987, molitveni deo bogomolje „stavljen u funkciju”, a potom je 6. septembra čitav objekat svečano otvoren u prisustvu 25 do 30 000 vernika. Podsetimo da je slična „spoljnopolitička”

konjunktura prilikom istorijske Konferencije šefova država ili vlada vanblokovskih zemalja u Beogradu 1961. godine nemalo doprinela da sa minareta Bajrakli džamije ponovo krene *ezan* (poziv na molitvu), nošen glasom odabranih mujezina.

Čitav splet okolnosti oko podizanja džamije u Zagrebu ukazuje, s jedne strane, na teško uklaпанje objekata i institucija IZ u tradicionalno neislamsko socio-kulturne sredine koje im pružaju otpor na različitim nivoima društvene organizacije, dok, s druge, ne manje ubedljivo svedoči o akcionoj sposobnosti i doslednosti s kojima IZ institucionalno prati i podržava demografske tokove postepene, ali dugotrajne penetracije narodnosno raznorodne muslimanske populacije s jugoistoka na severozapad, uglavnom na talasu privremene ili trajne ekonomske emigracije, što nije samo jugoslovenski, već i evropski, pa i svetski fenomen, s čijim se posledicama na Zapadu danas mnoge razvijene zemlje dramatično suočavaju. Pomenimo da je 1979. godine u organizaciji Starješinstva IZ SR BiH, Hrvatske i Slovenije održano i posebno savetovanje o „problemu dijaspore” koji je ocenjen kao „svijetski problem”, sa kojim se „suočavaju sve crkve svijeta”.

Otpor prema došljacima, naročito novopripisanim, i njihovo teško prihvatanje kao ravnopravnih učesnika u svim, a ne samo uže profesionalnim, radnim delatnostima, i u celokupnom životu, uključujući i kulturnu sferu, podstiče njihovu i onako naglašenu sklonost ka zatvaranju unutar uže „zemljačke”, nacionalne i/ili verske zajednice, što je, s obzirom na srazmerno visok stepen i intenzitet religioznosti i „socijalni” karakter samog islama, posebno izraženo kod muslimana. U ovom svetlu, težnju zagrebačkih muslimana, u pogledu čije brojnosti procene variraju u simptomatičnom rasponu od 20 000 do 80 000 (doduše, zajedno s ateistima, tj. Muslimanima nemuslimanima!), da za sebe stvore čitav jedan mali, izdvojeni islamski svet, u čijem bi se središtu nalazila džamija za oko 1000 vernika, ne možemo a da ne smatramo razumljivom i logičnom. S druge strane, iz perspektive osnovnih vrednosti na kojima počiva (ili bi trebalo da počiva) jugoslovenska socijalistička zajednica, ta želja i potreba za izdvajanjem na verskoj osnovi mora nagnati na razmišljanje.

Premda se relativan položaj pripadnika IZ u Beogradu po mnogo čemu istorijski i aktuelno razlikuje od onoga u Zagrebu, izvesne konstante svojstvene odnosima u jugoslovenskoj

muslimanskoj *dijaspori* jednako su vidljive i na Dorčolu i, na primer, u Ljubljani, Splitu ili Dubrovniku. Specifičan nacionalni sastav beogradskog džemata, o kome je već bilo reči, čini ga još zatvorenijim u odnosu na okružujuću društvenu zajednicu, s kojom u određenim sferama, a naročito na planu celovitog individualnog iskazivanja i zadovoljavanja kulturnih i emocionalnih potreba zapravo i ne uspostavlja trajniji i produbljeniji dodir. Vernici, inače okupljeni prema užoj zavičajnoj ili nacionalnoj pripadnosti, jedino pod okriljem islama, koji nadilazi etničke, a idealno i jezičke međe, doživljavaju umirujuću identifikaciju sa širom grupom koja im pruža pribežište pred stalnim pritiskom nelagodnog osećanja neprilagođenosti okolini i neuklopljenosti u manje-više odbojnu ili, u najboljem slučaju, indiferentnu socio-kulturnu sredinu. S obzirom na takvo stanje stvari, jasno je da postojeći kapacitet sakralnih objekata i prateće infrastrukture, koji stoje na raspolaganju beogradskim muslimanima nikako ne zadovoljavaju čak ni njihove elementarne kulturne potrebe.

U Beogradu je već odavno aktivna samo jedna islamska bogomolja, Bajrakli džamija iz druge polovine XVII veka. Da muslimani „ne bi bez religiozne utehe bili“, ovu srazmerno neveliku džamiju (unutrašnja dimenzija kvadratne osnove: 10, 20 m²) skromnog izgleda još je Mihailo Obrenović 1863. godine predao na korišćenje tada malobrojnom beogradskom džematu. Džamija je „temeljito obnovljena“ 1963. godine, ali, budući zaštićeni spomenik kulture, nikada nije proširivana i dograđivana. Radi sticanja uverljive predstave o tome koliko je Bajrakli džamija, sa nekoliko desetina kvadratnih metara svoga dvorišta, postala tesna muslimanima koji trajno ili privremeno žive u Beogradu, dovoljno je proći pored nje petkom oko podne, u vreme zajedničke sedmične molitve. Znatan deo okupljenih vernika prinuđen je da klanja *namaz* (obavlja molitvu) ili sluša *hutbu* (poučnu propoved) klečeći ili sedeći na improvizovanom molitvenom prostoru u dvorištu, ispred džamijskih vrata, prekrivenom za tu priliku jednostavnim tepisima i asurama. Poseban problem predstavlja skučenost službenih prostorija Odbora IZ i neuslovnost odeljenja za obavljanje pripremnih pogrebnih radnji, klanje stoke u skladu sa šerijatskim propisima, interni restoran i slično, što se sve odvija u omanjoj prizemnoj zgradi u dnu dvorišta i u njenim dozidanim aneksima.

Nadležni organi IZ već odavno su podneli i u više navrata obnavljali zahtev da se u Beogradu odredi lokacija za građenje nove džamije ili da se bar odobri preuređenje objekta na sadašnjoj. Procenivši da nije realno očekivati da se u Beo-

gradu, u kome u posleratnom periodu nije izgrađen nijedan u užem smislu sakralni objekat, uskoro dobije lokacija za izgradnju nove džamije, u IZ su se opredelili za složen graditeljski zahvat na sadašnjoj, kojim bi se dobio funkcionalan „islamski kompleks”, po ideji blizak zagrebačkom, ali neuporedivo skromniji. Prema projektu i objašnjenjima arh. Mirjane Lukić, na osnovu koga je izgrađena i maketa zemljišnog kompleksa, nova džamija bi se gradila uz staru, „ali tako da stara ne izgubi ništa od svoje istorijske monumentalnosti, a građevinski se 'ojača' i arhitektonski istakne, i *tako ukrasi deo grada u kome se nalazi*” (podvukao D. T.), što bi se postiglo „podizanjem još jednog minareta, a između njega i postojećeg, stara džamija bi bila obuhvaćena tremom sa staklenim kupolama”. U pozadini bi, na mestu sadašnjeg sedišta Odbora IZ, bio podignut nov, višenamenski objekat, sa restoranom, muftijinom kancelarijom i prijemnom sobom, zatim kupatilo za mrtve, mesara za šerijatsko klanje stoke, „na osnovu kojih (sic!) naša zemlja ubira *znatna devizna sredstva*” (podvukao D. T.), stanovi za mujezina i za imame, učionica za versku pouku i mali salon za žene. Ako predloženi projekat odobre i usvoje sva nadležna stručna i društveno-politička tela, zaključno s opštinom i mesnom zajednicom, i ako se on u celini izvede, „od sto korisnih m², koliko ima stara džamija, dobilo bi se do 1.900 m²”.

Beogradski muftija, nedasve konstruktivni i promišljeni Hamdija Jusufspahić, inače član Evropskog saveta za džamije, više puta je instituirao na vitalnom značaju radikalnog poboljšavanja sništajnih uslova za elementarni verski i kulturni život muslimana u Beogradu. Suočenom s mahom neuhvatljivim, ali snažnim i delotvornim otporima realizovanju legitimnog zahteva IZ, jednom mu se čak omakao nesmotreni izraz čuđenja otkud „toliko uznemirenja zbog podizanja jedne džamije u Beogradu, kada se dobro zna da ih je pre 500 godina bilo čak 273”, što je odmah izazvalo nove nepovoljne komentare i reakcije (vid. npr. *Ilustrovana politika*, 10. VIII 1984; *NIN*, 16. 9. 1984). Muftija se verovatno prisetio izveštaja o 270 muslimanskih bogomolja (*mihraba*), koji je u svom opisu Beograda iz 1660. godine saopštio čuveni turski putopisac Evlija Čelebi, ali je od samog pogrešno upotrebljenog istorijskog podatka zanimljivija logika razmišljanja koja ga je učinila retoričkim argumentom u sporenju o opravdanosti podizanja jedne džamije danas. Na kriju li se koreni zaziranja beogradske sredine od svakog istaknutijeg oblika materijalizovanja savremenog islamskog prisustva bar delimično u istom, samo potpuno drugačije tumačenom i vrednovanom sloju istorijskih reminiscencija od 270 beogradskih džamija?

U jednom ne tako davnom, već pominjanom intervjuu, naslovljenom *Beogradu treba nova džamija*, Hamdija Jusufspahić je izrazio nadu da je „došlo i to vreme da su beogradske vlasti krenule jednim boljim putem u rešavanju” problema izgradnje verskih objekata, jer je „poznata stvar” da oni „vrlo teško nalaze svoje mjesto na... urbanističkoj karti” glavnog grada Jugoslavije „u kojem žive sve verske zajednice, koje imaju svoja prava kao i u svim drugim delovima zemlje”. Vreme će pokazati da li je beogradski muftija bio u pravu kada je u pozitivnom rešavanju „pitanja Pravoslavnog teološkog fakulteta i Svetosavske crkve na Vračaru” naslutio ohrabrujuće nagoveštaje nastupanja povoljnije klime za izlaženje u susret potrebama IZ, ali je gotovo sasvim sigurno da je teško prihvatiti njegovu ocenu da u vezi s izgradnjom sakralnih objekata „nešto nije u redu”, zato što bi se „htelo predstaviti da je Beograd onakav kakav nije”. Nama se, naime, čini da do nesporazuma dolazi upravo zato što je Beograd takav kakav jeste. A kakav, zapravo, jeste kada je odnos prema religiji i verskim zajednicama u pitanju, teško je jednoznačno odrediti bez pristajanja na nedopušteni stepen pojednostavljivanja.

Jedno neformalno ispitivanje javnog mnjenja, sprovedeno pre više godina među žiteljima mesne zajednice na čijoj se teritoriji nalazi Bajrakli džamija, kao i u nešto širem susedstvu, iako statistički nekompletno i nedovoljno pouzdano, ukazalo je na nekoliko zanimljivih tendencija koje utiču na pretežno negativan stav prema proširivanju „islamskog kompleksa” u komšiluku. Pored uobičajenih i lako shvatljivih manje-više egoističkih rezervi, kakve građani uvek iznose prilikom izjašnjavanja o gradnji raznih „nepoželjnih”, „prljavih”, „bučnih” ili iz drugih razloga „neprijatnih” objekata (saobraćajnica, parkirališta, deponija za smeće, kolektora kanalizacije, duševnih bolnica, lečilišta za narkomane, groblja i sl.), u vezi sa dograđivanjem Bajrakli džamije iznošene su i neke od značaja za našu temu. Često je pominjano narušavanje izgleda čitavog kraja, što je kao prigovor autor projekta, videli smo, očigledno predvideo, pa pokušao i da neutrališe protivarumentom o „ukrašavanju dela grada” u kome se džamija nalazi. Na osnovu detaljnijeg ispitivanja, stekli smo, međutim, utisak da se pod „narušavanjem izgleda kraja” ne podrazumevaju u prvom redu estetske promene koje će fizički uneti novi objekat, već one koje se u vidu masovnijeg okupljanja i cirkulisanja ljudi, sa svim komunalnim posledicama, mogu očekivati usled povećavanja opsega njegovih profanih funkcija, povezanih s islamskim kultom (restoran, mrtvačnica, klanica, razne svečanosti i sl.). Mada je to retko izričito iznošeno, iz

mnogih mišljenja provejavalo je neraspoloženje zbog predviđanja da će se u susjedstvu masovno okupljati vernici određenih nacionalnosti, a pre svih Arapi, Albanci i Romi, što se sasvim uklapa u naša već izneta zapažanja o istorijskim i savremenim razlozima za nezavidan položaj islama u očima priličnog broja Beograđana.

Pokazalo se, takođe, da Beograđanima u velikoj meri smeta sve što je na kulturnom planu suštinski *različito* od modela života i ponašanja na koji su navikli ili koji smatraju uzornim, što govori o određenoj konzervativnosti i statičnosti, tim pre što su skloni da za *različitost a priori* vezuju negativan predznak, iako im se ona neposredno ne natura kao alternativa.

Posebno valja istaći zaključak koji nam se i u ovom slučaju snažno nametnuo, a koji se odnosi na visok stepen sekularizovanosti beogradske sredine, u kojoj je odvajanje sakralnog od profanog, kao relativno autonomnih sfera življenja i delanja, već odavno postalo, ne samo integralan deo pogleda na svet, nego štaviše i način života. Islamski ideal objedinjavanja duhovnog i svetovnog kroz strogo i zahtevno šerijatsko regulisanje celokupnog života na individualnom i na kolektivnom planu, čemu „islamski kompleksi“, poput već izgrađenog zagrebačkog ili zamišljenog beogradskog, treba da posluže, neprihvatljiv je za većinu Beograđana, pogotovo u vreme nešto pojačane fundamentalističke propagande i najavljivanja „izvoza islamske revolucije“. Mehanizmom neadekvatne i ničim opravdane samoprojekcije u bitno različitu ljudsku i civilizacijsku situaciju, beogradski, i ne samo beogradski, laici, uslovno rečeno, zapadnjačkog, evropskog tipa skloni su da dobrovoljno prihvatanje univerzalnosti šerijatskih propisa i striktno uređivanje svih ovozemaljskih aktivnosti prema odredbama islamskog verozakona dožive kao tuđu neslobodu i atak na domen privatnosti, pa im, do granica krajnje isključivosti, smeta i sam pogled na razne muslimanske kolektivne rituale. Pri tome se potpuno prenebregava istina na koju je ne tako davno upozorio i Esad Ćimić: „da i svaki drugi koncept slobode, tj. koje mu drago razumijevanje čovjekove slobode, mora podrazumijevati socijalne uvjete“, jer „kome se god uputila, naša misao i naš napor razumijevanja ne može izaći iz mreže koju ljudski kolektiv vijekovima plete u obliku mnogobrojnih i mnogolikih kulturnih i društvenih konvencija“. Mišljenja smo da su u ovom sloju sukobljavanja dveju podjednako zatvorenih i neprijemčivih predstava o prihvatljivim modelima kulturnog življenja i samorealizacije ukorenjeni suštinski motivi neraspoloženja prema vidljivijem institucionalnom prisustvu islama u Beogradu i od-

bojnosti prema određenim vidovima manifestovanja islamske kulture, čiji se pojedini aspekti, inače *izdvojeni iz matične celine islamskog miljea*, spontano doživljavaju, pa i rado ističu kao elementi privlačne „orijentalne“ komponente viastitog, „beogradskog“ kulturnog identiteta.

Postoji puno društveno, kulturno i naučno opravdanje i potreba da se celovito i objektivno ispita kakvo mesto pripada islamu u kulturnom životu, sistemu predstava i vrednosti beogradskih nemuslimana, tj. većine stanovnika Beograda. Neki parcijalni istraživački zahvati preliminarnog karaktera upućuju na predviđanja da bi korektno saopšteni rezultati jednog takvog interdisciplinarnog-sociološkog, psihološkog i kulturološkog — empirijskog poduhvata, s adekvatnom teorijskom utemeljenošću, pokazali da je preovlađujući stav Beograđana prema kompleksnom fenomenu islama izrazito slojevit. Budući da je sazdan od mozaika fragmentarnih, uzajamno nikada do kraja povezanih spoznaja i uvida iz raznih sfera života i tradicije, on je, naoko paradoksalno, istovremeno i (češće svesno i izričito) negativan i (češće nesvesno i implicitno) pozitivan, ali u svakom slučaju zainteresovan i aktivan. Kada je Matija Ban, „Slavjanin iz Dubrovnika“, profesor francuskog jezika i literature na beogradskom Liceju, 1854. godine objavio svoju famoznu *Odu Sultanu* (Abdul Medžidu), njegov „turkofilski“ čin izazvao je pravu provalu nezadovoljstva srpske javnosti. S druge strane, već oko 1900. godine, Radoje Domanović je slomio ruku u pokušaju da, penjući se na prozor, osmotri Arapkinju koju je Dimitrije Lazarević, sin Koste Lazarevića, vlasnika prve srpske fabrike jestivog ulja, navodno bio doveo s jednog od svojih poslovnih putovanja na Bliski Istok.

Verujemo da bi ukrštanje dijahronijskog i sinhronijskog posmatranja i analize pokazalo da je islam istorijski objektivno imao, i da danas ima, veoma malo pravih šansi da Beograđani o njemu na nivou javnog mnjenja izgrade povoljnu predstavu, što, naravno, nije ni u kakvoj neposrednoj vezi s njegovim neporecivim inherentnim vrednostima jednog od velikih svetskih civilizacijskih sistema. Reč je samo o trajnoj relativnoj sudbini istorijske aktuelizacije toga sistema na određenom prostoru koji je, dakaiko, znatno širi od Beograda.

Verska pouka

Unutar islamske zajednice jednodušan je stav koji se u svakoj pogodnoj prilici i javno izražava, da je versko poučavanje temeljna pretpostavka svekolikog njenog rada i razvoja. Na

unapređivanje obrazovnog rada, posebno s decom, premda se verska pouka organizuje i za odrasle, usmeren je značajan deo aktivnosti i sredstava organa IZ na svim nivoima, pri čemu se dosledno naglašava i velika, nezamenljiva uloga koju u ovoj oblasti islamskog života ima osnovna ćelija društva — porodica.

Gledano u celini, i pored neospornog napretka u širenju i omasovljavanju verske pouke, IZ još uvek nije zadovoljna rezultatima postignutim na ovom polju, jer se uzima da je nekim oblikom organizovane verske nastave danas obuhvaćeno samo nešto više od 10% dece, pri čemu je odziv polaznika teritorijalno veoma nejednačien, a kontinuirani rad preko čitave godine moguć jedino u srazmerno malom broju džemata. Ukazuje se, takođe, i na nerazumevanje na koje ponegde ovaj oblik legitimnog delovanja IZ nailazi kod nadležnih društvenih službi i organa društveno-političkih zajednica, dok je, s druge strane, društvo ne jednom izražavalo negodovanje zbog navodnog „iskakanja” verskog poučavanja iz zakonski predviđenih okvira, s tendencijom prerastanja u paralelni obrazovni sistem koji zbunjuje decu i odvlači ih od redovnog školovanja. Organi IZ nisu propuštali da oštro reaguju na ovakve primedbe, naglašavajući zakonom garantovano pravo i slobodu verskih zajednica da, poštujući i ispunjavajući određene uslove, organizuju versku nastavu za svoje pripadnike. Među glavne uslove, propisane za versku pouku *Zakonom o pravnom položaju verskih zajednica*, spada, prvo, zahtev da učenik redovne škole može pohađati versku nastavu samo u vremenu koje nije obuhvaćeno redovnom nastavom, kao i vanškolskim aktivnostima, i, drugo, da se verska pouka može održavati isključivo u određenim, podesnim i propisno opremljenim prostorijama, s odobrenjem i pod nadzorom, u pogledu ispunjavanja navedenih uslova, od strane nadležnog opštinskog organa uprave.

Na području Beograda, kao što je već rečeno, ne postoje odgovarajuće prostorne pretpostavke za izvođenje verske pouke, ali ni odziv potencijalnih polaznika nije zadovoljavajući, tako da se trenutno u prostorijama Odbora IZ, neprikladnoj za učionicu, pred kvalifikovanim izvođačem verske pouke, u proseku na svakom času nađe najviše dvadesetoro dece. Unatrag nekoliko godina polaznicima se plaća prevoz u oba smera između kuće i Odbora IZ i besplatno im se obezbeđuju udžbenici i neophodna verska literatura, što je donekle doprinelo porastu odziva roditelja na apel da decu redovno upućuju na versku pouku.

Valja istaći da izrazita malobrojnost polaznika verske nastave u organizaciji IZ na teritoriji Beograda nije isključivo posledica nezaintere-

sovanosti, neobaveštenosti ili nemogućnosti roditelja da ih šalju, već i starosne i porodične strukture beogradskog džemata. Veliki deo domaćih vernika čine, naime, odrasli muškarci koji su u Beogradu „na privremenom radu”, bez porodica, dok se od stranih diplomatskih predstavnika iz matičnih islamskih zemalja svakako ne može očekivati da decu uključuju u sistem verske pouke IZ u SFRJ.

U pogledu sticanja srednjeg i, eventualno, visokog teološkog obrazovanja, pripadnici beogradskog džemata upućeni su na medres u Sarajevu (najčešći izbor), Prištini i Skoplju, i na Islamski teološki fakultet u Sarajevu.

Verska štampa i druge publikacije

Prilično razvijena informativno-izdavačka delatnost IZ sastoji se u objavljivanju novina, revija, časopisa i knjiga na srpskohrvatskom, albanskom, u manjem obimu, na turskom jeziku. Zvanično dvomesečno glasilo IZ na srpskohrvatskom jeziku već skoro šest decenija jeste *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva (GVIS)*, kao i *Islamske informativne novine Preporod*, koje izlaze dva puta mesečno, dok je u većoj meri obrazovnoj i kulturnoj problematici posvećena sadržinski raznovrsna i dinamična revija *Islamska misao* (sve navedene publikacije izlaze u Sarajevu). Učenici sarajevske Gazi Husrev-begove medrese od 1968. godine izdaju svoj list „*Zemzem*”, koji se odlikuje svežinom i povremenom mladalačkom radikalnošću. Starešinstvo IZ u Prištini od 1973. godine objavljuje na albanskom tromesečnik *Edukata Islama* (Islamsko vaspitanje), a 1986. godine pojavio se i pandan *Islamskoj misli* na albanskom jeziku *Dituria Islama* (Islamska znanost). Maja 1987. godine pokrenut je dvomesečnik *El-Hilal*, glasilo Starešinstva IZ u SR Makedoniji, u kome se objavljuju prilozi na makedonskom, albanskom i turskom jeziku. Svake godine izdaje se i sadržajan godišnji kalendar *Takvim*, u obliku knjige, na srpskohrvatskom jeziku u Sarajevu, a na albanskom u Prištini.

Sva spomenuta islamska periodična izdanja mogu se nabaviti u Odboru IZ u Beogradu, kao i deo naslova posebnih publikacija iz okvira izdavačkog plana IZ. Redovnija je i bolja snabdevenost štampom i periodikom na srpskohrvatskom jeziku, a najviše se traže *Preporod*, *Islamska misao* i, što je zanimljivo, *Zemzem*.

Pisanje verske štampe s društvenog stanovišta uglavnom se ocenjuje kao korektno i konstruktivno, uz tek neki manji nesporazum. Tokom poslednjih godina primetan je napor da se šire

shvaćenom obrazovno-kulturnom aspektu sadržaja i delovanja islamskih izdanja kontinuirano posvećuje posebna pažnja. Ovu pojavu svakako treba dovesti u najneposredniju vezu sa sve sigurnijim stupanjem na versko-kulturnu i javnu scenu novih naraštaja temeljnije i, naročito, svestranije obrazovanih islamskih teologa. Autorskim, priređivačkim i prevodilačkim radom ovi mladi, dinamični kadrovi stvaraju uslove za adekvatnije i produbljenije osmišljavanje mnogih ključnih vrednosti i postavki islamskog verozakona, običaja i prakse, što je nov kvalitet u kulturnom životu IZ. Među pripadnicima beogradskog džemata, s obzirom na njegove osobnosti, o kojima je već bilo reči, odjek zapazene živosti u kulturnim rubrikama islamskih glasila veoma je ograničen. Na čitavom području tzv. Istočne *dijaspore*, uostalom, rastura se, prema tvrđenju Hamdije Jusufspahića na jednoj raspravi u Koordinacionom odboru RK SSRNS za odnose sa verskim zajednicama, mali deo tiraža islamske verske štampe.

Zanimljivije bi, verujemo, bilo ispitati da li, na koji način i uolikoj meri stalna izloženost ogromnoj koncentraciji i pritisku raznih „svetovnih“ dnevnih listova, nedeljnika i, naročito, agresivnih, vizuelno i tekstualno provokativnih, visoko komercijalizovanih revijalnih izdanja relativizujuće utiče na verska shvatanja i pogled na svet beogradskih muslimana, pogotovo onih nižeg obrazovnog i kulturnog nivoa, ali nikako samo njih. U krugovima IZ ne jednom je izražena zabrinutost zbog prepuštenosti muslimana u *dijaspori*, a posebno u većim gradovima, samima sebi i iskušenjima tamne strane savremene materijalne civilizacije, „što sve utiče da oni postepno gube i svoj vjerski identitet i svoje islamske osobnosti, postajući izgubljeni, duševno inhibirani, sa osjećanjem odbačenosti i mnogo čime drugim“.

Ostale versko-kulturne aktivnosti beogradskih muslimana

Pored dnevnih molitvi, Odbor IZ u Beogradu redovno, u skladu sa šerijatskim propisima hanefitske versko-pravne škole sunitskog islama, a prema lokalnim običajima i primereno objektivnim, više nego skromnim prostornim i drugim mogućnostima, organizuje celokupan verski život zajednice, što podrazumeva sve kolektivne i pojedinačne obrede i dužnosti, od onih vezanih za rođenje deteta, preko „sunećenja“ (obrezivanja — koje se sve češće obavlja u bolnici, na osnovu benevolentno izdanih lekarskih uputa), pa sve do opremanja pokojnika za ukop i sahranjivanja (gde ima mnogo neresenih komunalnih teškoća). Svečano se, ali ne i razmetljivo, kolektivno obeležavaju i svi važniji islamski verski praznici (*ramazanski baj-*

ram, kurban bajram, novu hidžretska godina, mevlud — Muhamedov rođendan), po pravilu okupljanjem, *sohbetom* (sedenjem uz razgovor) i, ako ritual to dopušta, zajedničkim obedom u prostorijama Odbora IZ. U ovakvim prilikama, za trpezom se često nađe i neki ugledan gost iz zemlje ili iz islamskog sveta. Broj učesnika u navedenim manifestacijama nužno je ograničen, prevashodno usled prostorne skučenosti.

Islamski blagdani obeležavaju se, dakako, i van preuskih organizacionih okvira IZ, u sedištima diplomatskih predstavništava, rezidencijama stranih državljana, po studentskim domovima i u privatnim stanovima muslimana, gde se često, a naročito rado prilikom obeležavanja značajnih događaja u porodici, kao gosti pozivaju i verski službenici IZ. Ovi poslednji, inače, i samoinicijativno posećuju domove vernika kojima je potrebna pomoć ili uteha.

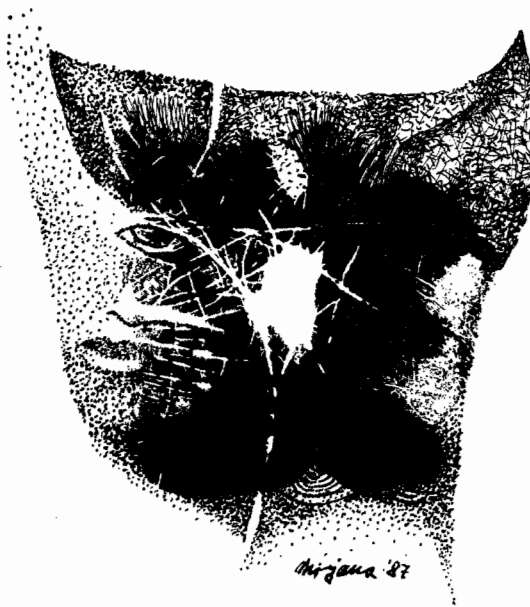
Osnovne karakteristike manifestacionih oblika versko-kulturnog života muslimana u Beogradu, sagledane iz perspektive šire društvene zajednice, čiji su stalni ili privremeni deo, bile bi, dakle, njihova unutargrupna zatvorenost i, na nivou pripadanja zajednici vernika, snažno izražena integrativna i kohezijska funkcija religije, praćena integralnošću individualnog voljno-emocionalnog učešća.

Literatura

1. Babić, R.: Verska štampa ne može mimo Ustava. *Politika*, 18. 5. 1985.
2. Bahtijarević, Štefica: Napomene uz empirijska istraživanja religijske situacije na našem prostoru, *Gradina*, 1—2, 1986, 58—73.
3. Cvitković, Ivan: *Religije u Bosni i Hercegovini*, Tuzla, 1981.
4. Čemerlić, Hamdija: Nezgoda je to naziv! (Intervju dat Veri Lukovac), *Intervju*, 6. 11. 1987, 19—23.
5. Čulić, Marinko: Allah u Zagrebu, *Danas*, 8. 9. 1987, 23—24.
6. Čimić, Esad: *Dogma i sloboda (otvoreno društvo i zatvorena svijest)*, Beograd, 1985.
7. Đurić-Zamolo, Divna: *Beograd kao orijentalna varoš pod Turcima 1521—1867*, Beograd, 1977.
8. Hadžić, Kasim: Brojnost i rasprostranjenost muslimana u Jugoslaviji, *Takvim* 1975, Sarajevo, 1974, 119—134.

9. Hadžijahić, Muhamed: *Od tradicije do identiteta (Geneza nacionalnog pitanja bosanskih Muslimana)*, Sarajevo, 1974.
10. *Izveštaj o radu Vrhovnog islamskog starješinstva IZ u SFRJ*, GVIS, XXXVIII, 5—6, 1975, 281—306.
11. *Izveštaj o radu Vrhovnog islamskog starješinstva*, GVIS, XLI, 4, 1978, 322—367.
12. *Izveštaj o radu Vrhovnog islamskog starješinstva u 1979/80. godini*, GVIS, XLIII, 4, 1980, 161—193.
13. *Izveštaj o radu Vrhovnog starješinstva IZ u SFRJ*, GVIS, XLVII, 3, 1984, 337—374.
14. *Izveštaj o radu Vrhovnog islamskog starješinstva u SFRJ za period maj 1985 — maj 1986*, GVIS, XLIX, 3, 1986, 324—366.
15. Jokić, Nataša: Džamija po milosti državnoj, *Politikin Svet*, VII, 118, 1986.
16. Jovanović, Zoran — Žarko Rakić: Kako živi Islamska zajednica — Fića za imama, *Politikin Svet*, V, 69, 1984.
17. Jusufspahić, Hamdija: *Održana sjednica VIS-a u Beogradu*, GVIS, XLII, 2, 1979, 191—194.
18. Lukovac, Vera: Vera kao oaza ljubavi, *Intervju*, 171, 18. 12. 1987. 17.
19. Mirić, Jadranka: Džamija za Beograd, *Politikin Svet*, V, 52, 1984, 17—19.
20. *Moslems in Yugoslavia*, Beograd, 1985.
21. Nikolić, Zorica: Minaret u Zagrebu. Gradnju džamije financira Islamska zajednica, *Danas*, I, 27, 1982.
22. Popović-Mingej, Mihajlo: Listajući pisanija nekadašnja. *Politika*, 13. 8. 1981, 19.
23. *Problem dijaspore i tarikata*, GVIS, XLII, 2, 1979, 195—200.
24. *Pravilnik o kategorizaciji džemata, sistematizaciji radnih mjesta i ličnim dohocima vjerskih službenika*, GVIS, XXXVIII, 1975, 348—352.
25. Rupar, Verica: Odgovori zabrinutog naroda (Slovenačko javno mnjenje 1987), *Politika*, 26. 10. 1987, 6.
26. Smajlović, Ahmed: *Muslimani u Jugoslaviji*, GVIS, XLI, 6, 1978, 548—582.
27. Tanasković, Darko: Šta se peva sa minareta. *Povratak bogova*, („Duga”), Beograd, 1986, 18—23.

28. Tanasković, Darko: Postoji li crkva u islamu?, *Religija i savremeni svet*, Beograd, 1987, 153—161.
29. Tijanić, Aleksandar: Priče s 1001 minareta, *NIN*, 1915, 13. 9. 1987, 55—57.
30. Unković, Vitomir: Šta se u stvari dešava. *Intervju*, 14. 9. 1984, 14.
31. *Ustav Islamske zajednice u SFRJ*, GVIS, XXXIII, 1—2, 1970, 105—112.
32. Zec, Stevan: Divlja gradnja u slavu Alaha, *Ilustrovana Politika*, 1376, 1985.
33. Zvizdić, Salih: Kako je Zagreb dobio džamiju, *Start*, 383, 1983.



BRANIMIR STOJKOVIĆ

VERSKI POKRETI I SEKTE

SOCIOKULTURNI OKVIRI DELOVANJA

1.

Pristup istraživanju osnova socio-kulturnog delovanja hrišćanskih sekta i istočnjačkih religija — dakle, necrkvenih oblika religioznosti — susreće se, najpre, s neophodnošću razjašnjenja kompleksa savremenosti koji se može da označi i kao *duh vremena*¹⁾, ali i kao specifična reakcija na njega. I hrišćanske verske sekte kao i istočnjačke religije jesu, naime, specifičan izraz i odgovor na bitnu podeljenost, fragmentiranost savremenog čoveka i njegovu nemogućnost da se celovito ostvari nasuprot sumi institucija (to su porodica, škola, partija, crkva, fabrika, mediji masovnog opštenja...) koje „pokrivaju” pojedine delove njegove egzistencije, ali je kao celinu, kao relativno neprotivurečan identitet ne afirmišu, već ugrožavaju ili čak negiraju. Ako se, za sada ostave po strani, činoci koji deluju na socioekonomskom (konjunktornom) nivou, razaznaće se da je to osnovni razlog „povratka svetog” (B. Vilson) i njemu odgovarajućeg broja raznovidnih religijskih pokreta i sekta. — A ove, skoro bez izuzetka pretenduju na osmišljavanje celine čovekove egzistencije i njegovog sveta (u skladu sa svojim učenjem o spasenju, prosvetljenju ili kosmičkoj energiji, svejedno) kako su to, još pre deceniju i po, jasno uočili Luj Povelis i Žak Beržie: „Nalazeći se pred čudesnom stvarnošću

¹⁾ „U individualističkom učvršćivanju postoji nešto kao saliveno, izliveno, sraslo, postoji iščekivanje i hiljadugodišnje traženje neke dobrote, veće milosti i veće slobode. U velikom odmoru i u velikoj nepopunjenosti je vrlo staro pitanje koje neodređeno traži odgovor: Šta može, šta treba da učini čovek od svoga života, kada pređe granicu svojih potreba? Postoji u čoveku koji, izgleda, mora da se krije kao neki rak samac, ispod neobičnosti onoga što nosi u sebi, slepa težnja za održavanjem veza sa drugim ljudima.” (Edgar Moren, *Duh vremena*, 1967, Kultura, Beograd, str. 201).

koju ne može da pojmi, čovek ne uspeva da se odupre naletu irealizma. Bezuspešno pokušavajući da nađe ulaz u arkane znanja on se usmerava u svoju unutrašnjost, kao što se u klupče smotava laboratorijska životinja u opitima sa lavirintom, i beži u prelogičko, u svet magije i sanjarenja. Otud umnožavanje sekti, parareligija, traganje za lažnim prorocima i nalet lažnih nauka."²⁾

Ovakvi oblici religioznosti predstavljaju radikalno osporavanje iznutra — unutar samog polja religijskog — crkvi (institucionalizovanih religija) jer ove, upravo svojim osnovnim organizacionim ustrojstvom, zasnovanim na esencijalnoj podeli na sveštenstvo, na jednoj, i vernike, na drugoj strani, predstavljaju obrazac dominantnog društva kome se verski pokreti suprotstavljaju. Znatan broj njih to čini već sadržajem samog svog učenja, ali još više njima svojstvenim oblicima društvenosti koji tendira totalnoj participaciji (sledbenika u zajednici) nasuprot uključivanju u crkvu koje je uvek delimično i posredovano institucijom." Prirodno je što ljudi nastoje da razumeju sami sebe tražeći kolektivni odgovor. Od svih oblika društvenog okupljanja zajednica je jedini unutar koga je takva socijalna identifikacija moguća. Mnogi veruju da samo pripadajući nečemu ili deleći zajedničko iskustvo sa drugima mogu da pronađu i sami sebe."³⁾

Ako se težište analize pomeri s egzistencijalne na sociološku i socijalno-psihološku ravan i pokuša da se pobliže ispita ljudski supstrat verskih sekti i pokreta, tj. moguće zajedničke karakteristike onih koje ova uspevaju da zainteresuju i privuku, uočiće se dve osnovne kategorije. Reč je, najpre, o pripadnicima marginalnih društvenih slojeva, onima koji u postojećim društvenim okolnostima predstavljaju gubitnike tj. ne uspevaju da ostvare svoje bitne socijalne i ljudske interese, ma kako ti interesi bili subjektivno definisani i interpretirani. Oni se sreću poglavito među onima koji su izgubili svoj tradicionalni okvir življenja i orijentacije, a novi, u novonastalim okolnostima (koje generalno gledano mogu da budu i prosperitetne), ne uspevaju da nađu. O takvima u članku pod naslovom *Religija i kaos* govori Franko Ferraroti: „U zatvorenim društvenim stanjima, kruto uzglobljenim u tradicionalne društvene slojeve u kojima čovek ništa ne postaje, već jednostavno biva ono što je rođen, u kojima je vertikalna pokretljivost praktično ravna nuli, a

²⁾ Louis Pauwels et Jacques Bergier, Introduction, u *Les sociétés secrètes*, Encuclopédie Planète, Paris, 1969, p. 28.

³⁾ Jacqueline Scherer, *Contemporary community, Sociological Illusion or Reality*, Tavistock Publications, London, 1974, p. 48.

moćnosti društvenog uspeha ne postoje, po-
jedinac nikada nema načina da pokaže sopstve-
nu vrednost kao individua, ne biva nikada izaz-
van, nikome ne mora ništa da dokazuje, pa ni
samom sebi. Ali tamo gde je stanje fluidno,
gde postoji, ili se barem čini da postoji veliki
broj mogućnosti, gde društvena raslojenost nije
kruta, već se naprotiv kaže da je pojedincu dato
da sopstvenim sposobnostima krči sebi put, nes-
posobnost napredovanja na društvenoj lestvici
neizbežno poprima oblik, i prirodu ličnog po-
raza, bez prava na popravni ispit."⁴⁾

Pored te kategorije gubitnika (luzera) koji, već
i po osnovi autopercepcije vlastitog položaja u
društvu, spadaju u klijentelu verskih pokreta
i sekta, tu je i, brojčano promenljiva, kategorija
onih koji nastoje da ispraznost i banalnost vlas-
tite svakodnevnice začine nečim neobičnim i
izuzetnim. Tu spadaju u prvom redu pojedinci
čiji proces traganja za vlastitim identitetom još
nije završen i koji predstavlja one koji se žar-
gonski označavaju kao probatori — a takvih je
najviše među adolescentima⁵⁾. Oni su relativno
brojna kategorija koja govori u prilog tvrdnji
o postojanju *pomodnih religijskih kultura* (M.
Elijade).

Ako se apstrahuju periodi društvenih kriza —
kada osećanje ugroženosti i beznada može da
zahvati veoma široke slojeve pojedinog društva
— moglo bi se konstatovati da je prva katego-
rija mogućih sledbenika religijskih pokreta i
sekta (gubitnici) — relativno konstantna veli-
čina. Za razliku od nje, druga kategorija (pro-
batori) se ispoljava kao izrazito varijabilna ve-
ličina: današnje interesovanje za religiju oni
će zameniti sutra za neko drugo područje du-
hovne stvarnosti, da bi se taj ciklus gašenja i
razgorevanja interesovanja za sveto kroz iz-
vestan period iznova obnovio. Ili kako je to
Mirče Elijade formulisao komentarišući svoje-
vremenu vanrednu popularnost časopisa *Plane-
te*: „Ali novi i uzbudljiv za francuskog čitaoca
bio je cjeloviti pogled na svijet koji je spajao
znanost sa ezoterijom i predstavljao živ, očara-
vajući i tajanstven kozmos u kojem je ljudski
život ponovo postao smislen i obećavao stalno
usavršavanje. Čovjek više nije bio osuđen na
prilično turoban *condition humaine*; umjesto

⁴⁾ Franko Feraroti, *Religija i kaos*, Kultura, 65—67, 1985,
str. 30.

⁵⁾ „Adolescentni razvoj uključuje novi niz identifi-
kacijskih procesa kako sa značajnim osobama (sig-
nificant persons) tako i sa ideološkim snagama. Obe
daju značaj životu individue povezujući ga sa živom
zajednicom i istorijom koja je u toku, kontrapunkti-
rajući tako novostečeni individualni identitet izves-
nom merom zajedničke solidarnosti". (Erik Erikson,
Youth, fidelity and diversity, u *The challenge of
youth*, New York, Doubleday, 1963, p. 23).

toga bio je pozvan da osvoji svemir i odgonetne druge, zagonetne svjetove poznate okultistima i gnosticima.”⁶⁾)

2.

Taj alternativni poziv na onostrano od strane religijskih pokreta i sekti nailazi na otpor crkve koja to područje duhovne stvarnosti već više ili manje ekskluzivno institucionalno kontroliše. „Sakta, to je neprijatelj! Pripadnik sekte to je drugi, to je divlji fanatik sa kojim nikakav dijalog nije moguć, to je ludak, osoba koja zabrinjava, manijak koji sačekuje našu decu iza ugla da bi im uradio... ne zna se tačno šta! Izmoždene žrtve, automati, zombiji praznog pogleda, jednoglasni u službi nečeg neizrecivog... Takav pristup otkriva, uistinu, duboko nepoznavanje fenomena sekti, njene istorije, značenja i stvarnosti.”⁷⁾)

Taj otpor poprima naročito žestoke oblike u slučaju nacionalnih crkvi koje za razliku od katoličke (koja je već po svom nazivu univerzalna i ina planetarne pretenzije) imaju već unapred ograničenu virtuelnu masu vernika. Ovi su, naime, određeni nacionalnom pripadnošću te zato nacionalne crkve na prodor novih verskih učenja reaguju kao na uzurpiranje vlastitog, ekskluzivnog životnog prostora. Tako i Srpska pravoslavna crkva ispoljava izrazito neprijateljski stav prema hrišćanskim sektama koje nastoje da svoje polje delovanja prošire i na tradicionalno područje koje Srpska pravoslavna crkva vidi kao svoje: „Vrednosno negativnom gledištu na verske sekte kao 'otpadu od pravog učenja crkve' i nacionalnom razjedinitelju, Srpska pravoslavna crkva ističe i pridružuje i drugi razlog: verske sekte se upliću u teritorijalne okvire SPC i odvlače joj vernike. Srpska pravoslavna crkva smatra svojim pravom da na teritoriji gde ima pretežan broj vernika, ne dopusti aktivnost drugih crkvi, a naročito sekti. Verska netrpeljivost se prenosi na nacionalni plan, verski neprijatelj je smatra SPC i nacionalni neprijatelj.”⁸⁾)

Takav izrazito negativan, ekskluzivistički stav prema sektama koje deluju u socijalnom prostoru koji pokriva Srpska pravoslavna crkva,

⁶⁾ Mircea Eliade, *Okultizam, magija i pomodne kulture*, Grafički zavod Hrvatske, 1981. str. 20.

⁷⁾ Dominique Sandri, *À la recherche des sectes et sociétés secrètes d'aujourd'hui*, Presses de la Renaissance, Paris, 1978, pp. 18–19.

⁸⁾ Tomislav Branković, *Socijalno-političko učenje savremenih verskih sekti u Beogradu*, (Neobjavljen diplomski rad), Odeljenje za sociologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, 1974, str. 22.

može se zapaziti i u intervjuu prote Mihaila Smiljanića — sveštenika koji je izrazito pro-socijalistički orijentisan: „Kod nas ima više od četrdeset verskih zajednica i sekti, a mnoge od njih su direktno protiv vlasti. Zavaravamo se kad kažemo da su neke sekte velike, a neke male. Jehovini svedoci nikako ne mogu biti mala zajednica kad se zna da im je centrala u Americi. Iz dana u dan sve su jači i prisutniji. Idu donom. Tvrdim vam da ima sveštenika, to su ovi koji su protiv mog društvenog angažovanja, koji bi radije pristali da im pola parohije priđe drugoj verskoj zajednici nego da budu delegati u Socijalističkom savezu.”⁹⁾

U okviru Katoličke crkve zapaža se drugačija orijentacija. U svom postkoncilskom pokušaju modernizovanja (prilagodavanju socijalnim promenama karakterističnim za savremeni svet sa njegovom oštrom podelom na razvijena industrijska i postindustrijska društva i nerazvijeni, a mnogoljudni „treći svet”), Katolička crkva se odlučila za uspostavljanje dijaloga s, u prvom redu, verskim sektama protestantske provenijencije, priznajući im, u najmanju ruku, pravo na zabludu u traganju za još uvek jednom i apsolutnom istinom.

Knjiga Vilhelma Barca *Sekte danas* je reprezentant takve orijentacije ka dijalogu ispunjenom tolerancijom koji Katolička crkva nastoji da promoviše u procesu *aggiornamento*. To se uočava još kod tumačenja etimologije reči sekta, kada se (s pravom) insistira na njenom poreklu iz glagola *sequi* (slediti, ići za nekim) a ne, kako je to bilo uobičajeno iz glagola *secare* (seći, rastavljati). Od značaja za jugoslovenski sociokulturni kontekst je to što je prevodilac (sa nemačkog) ove knjige sve vreme dosledno koristio reč *slijedba* (umesto sekta). Jedino je u naslovu knjige zadržan stari termin, što govori o nameri autora (ali i izdavača, Kršćanske sadašnjosti iz Zagreba) da polazeći od starog termina — i njemu pripadajuće negativne konotacije — uvede novi termin čija će konotacija biti u osnovi neutralna i time valjana osnovica za mogući dijalog. O tome svedoči i sledeći njegov stav: „Duhu je kršćanstva suprotno sprečavati prodor slijedbi uz žučne polemike, nesnošljivost i zlobu, kako se to često u prošlosti događalo. Crkve se moraju znati suprotstavljati slijedbama i sa njima raspravljati. One moraju slijedbama postavljati pitanja i u duhu ekonomskog raspoloženja dopustiti im da i one pitaju, Crkve se moraju posvjedočiti vlastitim kršćanstvom.”¹⁰⁾

⁹⁾ Petokraka na slavskom kolaču (razgovor sa protom Mihailom Smiljanićem), *Duga*, br. 335 od 27. XII 1986 — 9. I 1987, str. 17.

¹⁰⁾ Viljhelm Bartz, *Sekte danas*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1984, str. 175.

U tom pravcu još dalje ide Tomislav Ivančić koji je na VI međufakultetskom simposionu čija je tema bila *Vreme Duha Svetog* (Studentica 23—30. septembar 1984. god.) u svom referatu naslovljenom kao *Harizmatički pokreti našeg vremena* između ostalog rekao (po navodima *Pravoslavlja*) „Ivančić je najpre definisao harizmu kao sposobnost nezasluzenu, koju daje duh sveti pojedincima na izgradnju Crkve. Zatim je rekao da harizmatički pokreti u direktnom smislu jesu u Crkvi, no u indirektnom smislu se nalaze i u svetu i u religijama. U svetu kao znakovi vremena preko kojih na neki način govori Duh sveti Crkvi, postoje razni pokreti, npr. marksizam, nauka, oslobodilački pokreti, pokreti za mir, hipici, joga, meditacija i dr. (podvukao E. S.).

U religijama takođe postoje razni pokreti: transcendentalna meditacija, Božanska misija svetla, Internacionalno društvo za Krišna svest, Deca Božja, Crkva za sjedinjenje, teozofija i antropozofija, duhovno lečenje, Soka Gakai, Islamski fundamentalistički pokret, Zen-budizam, religijski pokreti u Africi, hasidizam. Hrišćanski su pokreti više ili manje ispunjenje harizmi obećanih i datih u Novom zavetu. Određeno buđenje vere događa se kroz njih...¹¹⁾

Takvo, čak i za ekumenski orijentisanu katoličku misao nekonvencionaino stanovište bitno pluralistički produbljuje *Radna grupa za duhovne pokrete* koja deluje pri Republičkoj konferenciji Saveza Socijalističke omladine Slovenije i koja polazi od za nju središnjeg koncepta planetarne svesti: „Planetarna svest poima celovitost sveta, harmoniju čoveka pomirenog sa prirodom. Polazeći od tog holističkog principa i zalažući se za njega deluju brojne duhovne zajednice i pokreti, kao i radna grupa za duhovne pokrete pri RK SSO Slovenije. Žele da se suprotstave razdrobljenosti i odvojenosti u kojoj živi čitavo društvo i da se založe za celovitog čoveka koji će biti u skladu sa sobom, sa drugim ljudima i sa svojom okolinom. Čoveka koji će biti svestan toga da je celovit samo onoliko koliko se oseća delom naše ukupne celine — zemlje, kosmosa.“¹²⁾ Ta planetarna svest za koju se Radna grupa za duhovne pokrete zalaže otvorena je za sve oblike promišljanja sveta koji su orijentisani na suprotstavljanje vladajućoj novovekovnoj paradigmi za koju je karakteristično da razdvaja duhovnu od materijalne sfere i to tako da hipostazira ono materijalno, a čoveka vidi kao hegemonu nad prirodom. Duhovne pokrete, po njima, karakteriše

¹¹⁾ *Vreme Duha Svetog* — vreme Crkve, Saopštenje a radu VI međufakultetskog simposiona, *Pravoslavlje*, 15. X 1984, str. 12.

¹²⁾ Aristid Hauliček, Manca Košir, Iz vesolja je cna domovina, *Delo*, 28. novembar 1986, str. 22.

zajednička orijentacija na promišljanje (raznovrsno i često međusobno protivurečno) reintegracije duhovnog i materijalnog principa stvarnosti koja je u post-Černobilskoj eri u osnovi bitno transpolitična: „Duhovne grupe i zajednice se sve više povezuju između sebe i učestvuju u najrazličitijim projektima koji se tiču svih područja života. Organizuju radionice, seminare, susrete, kongrese i bave se gajenjem dece, medicinom, ekologijom (i onom unutrašnjom), religijom, umetnošću, mirom čoveka i sveta... Današnji duhovni pokreti se sve više uključuju u svetski život i tradicionalnu sredinu. Ne žele ideološku i političku promenu sveta, već osetljivog, odgovornog čoveka sa bogatim unutrašnjim životom i iskreno privrženog bližnjemu i prirodi. Čoveka koji bi bio svestan celovitosti sveta i koji bi živeo u skladu sa njom. Zato savremeni duhovni pokreti nisu *alternativni* već *komplementarni*. Njihova sveza nije ili već i. Ne isključuju već uključuju. Gledano iz svemira mi smo i tako i onako svi zajedno jedno. Iz te perspektive crveno i crno se mešaju, delovi se slivaju u celinu i na kraju je ponovo početak.”¹³⁾

Nije, pri tom, nimalo slučajno što je Radna grupa za duhovne pokrete situirana unutar Saveza socijalističke omladine. Izvesno je, naime, da je upravo onaj deo populacije koji čine mladi ljudi u najvećoj meri otvoren za probleme duhovnog i unutar toga za područje religioznog — i to na način koji je u osnovi drugačiji od onoga kako to čine njihovi roditelji: „U prvom redu mladi pristupaju sektama jer za njih katolicizam, protestantizam čak i judaizam predstavljaju pre svega roditeljsku religiju. A ova je u očima njihovog potomstva izgubila značenje svetog. Njeno praktikovanje počiva na navici koja ne sadrži zanos, žar i veru. Odbaciti 'etablirane' religije za mlade znači isto što i odbaciti desakralizaciju religijskog, a takođe, u većini slučajeva podrazumeva prekidanje sa porodičnom sredinom, raskidanje 'duhovne spona' koja ih je vezivala za roditelje.”¹⁴⁾

Bez obzira na to da li će prihvatiti, ostati rezervisan ili odbaciti entuzijazam s kojim duhovnim pokretima pristupa Radna grupa slovenačkih omladinaca, korisno je prihvatiti sam termin *duhovni pokreti*, jer on na dovoljno obuhvatan ali istovremeno i određen način omeđuje područje koje je predmet analize. Naime, pristup koji bi u razmatranje uzeo samo verske sekte (samo one hrišćanske ili one istočnjačke) bi u znatnoj meri suzio optiku posmatrača i eliminisao izvesne fenomene koji su od središnjeg značaja za poimanje epohe u čijoj dominantnoj duhovnoj klimi sve veći broj (po-

¹³⁾ Isto.

¹⁴⁾ Dominique Sandri, (Op. cit.) p. 23.

gotovo mladih) ljudi traži alternativu. Teško je ne složiti se sa tvrdnjom Petera L. Bergera koja ide upravo u tom pravcu: „U doba u kome smo sve više prepušteni 'represivnoj trivijalnosti' sekularista, sklon sam mirnom prihvatanju svih ili skoro svih oblika reafirmacije transcendentnog: Zelim dakle mnogo više da živim u Astarčinom hramu nego u globalnoj Skinnerovoj kutiji, a isto tako ću uvek staviti poeziju Viljema Blejka iznad turobne plitkosti pozitivističkih filozofa.”¹⁵⁾

3.

U pokušaju analitičkog poimanja jedne takve pro-transcendentne orijentacije, karakteristične za većinu strujanja unutar duhovnih pokreta, kao korisno analitičko oruđe može da posluži iscrpna, višedimenzionalna tipologija sekta koju je razvio Brajan Vilson. B. Vilson uvida ograničenost svog prvog pokušaja tipologije verskih sekta jer su usmerene prevashodno na hrišćanski svet.¹⁶⁾ U kasnije razvijenoj varijanti tipologije, on umesto četiri elementa predlaže tipologiju sa sedam odrednica¹⁷⁾, uveren da će njome moći da se objasne i nehrišćanski verski pokreti. On, isto tako, nastoji da kritički prevrednuje klasičnu (u Trelčovoj varijanti) dihotomiju između crkve i sekta, jer ova previđa dinamički karakter religijskih pokreta i fiksira ih na način koji falsifikuje njihov stvarni istorijski razvoj. Istorija sekta pokazuje, naime, da one najčešće nastaju kao ekskluzivna učenja (tipa prorok i nekoliko sledbenika), da bi se nakon sukoba s dominantnom religijskom kulturom ili u nju utopile ili i same postale oblik ustanovljene religijske prakse unutar koje će se takođe javljati nova (disidentska) strujanja. Hrišćanstvo je za to možda najbolji primer: nastalo kao izrazito manjinska struja unutar judaizma, ono — nakon perioda u kome je bivalo progonjeno — postaje dominantna i čak isključiva religija sa svetskim pretenzijama unutar koje se, zakonito, počinju da javljaju reinterpretacije osnovnog učenja koje poprimaju oblik sekta (a ove ili u sukobu iščezavaju ili se transformišu u crkve).

Utoliko je na mestu pitanje koje Brajan Vilson postavlja: „U kojoj meri imamo uopšte prava

¹⁵⁾ Peter L. Berger, *Facing Up to Modernity*, Penguin Books, 1979, p. 251.

¹⁶⁾ Vidi: Vuko Pavićević, *Sociologija religije sa elementima filozofije religije*, Zavod za izdavanje udžbenika, Beograd, str. 166—167, 1970.

¹⁷⁾ B. R. Wilson, A typology of sects, u *Sociology of Religion*, ed. Roland Robertson, Penguin, 1976, pp. 361—384.

da govorimo o sekti bez specifikovanja istorijskog perioda, kulturnog okruženja i određenih religijskih tradicija.¹⁸⁾ Njegov odgovor na to pitanje je izričit — i negativan, jer istraživanju sekti pristupa kao sociolog koga u prvom redu interesuje odnos sekte (kao društvene grupe) i njenog socijalnog konteksta. Tu se on razlikuje od teologa koji bi se usmerio na doktrinarna pitanja tj. sadržaj verskog učenja sekte. Tražeći *principium divisionis* klasifikovanja sekti Vilson se opredeljuje za njihov *odnos prema svetu*. Taj odnos prema svetu nije isključivo teološka kategorija, jer u njega spada i način života pripadnika sekte koji je nužno povezan s modusima na koji oni svet prihvataju ili odbacuju, zanemaruju ili nastoje da ga promene, poboljšaju ili da prevrednuju okolnosti koje svetovna okolina nameće.

U nastojanju da zahvati sve te moguće razlike odnošenja prema svetu verskih sekti Vilson ih situira unutar sledeće klasifikacijske sheme:

Konverzionističke sekte su tipično evangelističke, fundamentalističke sekte. Uverene su u pokvarenost spoljašnjeg sveta, a tvrde da je on takav zato što je i čovek iskvaren. Da bi se promenio svet treba najpre promeniti čoveka. Te sekte su sklone moraliziranju, jer čoveka smatraju odgovornim za svoje postupke. Svoje učenje izlažu na javnim skupovima (mitinzima) s velikim brojem prisutnih. Kod pridobijanja novih vernika koriste ubeđivačke tehnike koje je razvila socijalna psihologija u službi marketinga. Tipičan predstavnik ovih sekti su razni pentekostalni pokreti, evangelističke sekte i Vojška spasa (u prvoj fazi svog razvoja).

Revolucionarno-eshatološke sekte. Njihov odnos prema svetu karakteriše težnja za ukidanjem postojećeg društvenog poretka i to ako je neophodno — i primenom sile. Pripadnici tih sekti očekuju novi poredak kojim će upravljati Bog. Tada će i njima pripasti vlast jer su božji poslanici i predstavnici na ovom svetu. Za njih nije karakterističan akt obraćanja (u pravu veru) već pre uvođenja u nju kroz upoznavanje doktrinarnih shema. Nema ekstatičnih skupova, zajedničkih molitvi, niti uspostavljanja emotivnih odnosa sa Bogom. On se sagledava pre svega kao svemoćni autokrata, a pripadnici sekte kao instrument njegove volje. Tipične sekte ove orijentacije su Jehovini svedoci i Kristadelfijalci.

Introverzionističke sekte odlikuje pijetistički odnos prema svetu. One ne žele da obrate što veći broj ljudi, niti očekuju neminovnu propast sveta već su usmerene na tiho zadovoljstvo čiji je izvor u osećanju vlastite svetosti. Njihovi skupovi su tipične „zajednice spasenih“ koje na-

¹⁸⁾ Isto.

stoje da žive izvan spoljašnjeg sveta. Tu spadaju raznoliki pijetistički pokreti.

Manipulacionističke sekte su one koje naglašavaju posedovanje posebnog znanja koje ih razlikuje od svih drugih. Oni ne prihvataju spoljašnji svet i njegove vrednosti i tvrde da poseduju osobito efikasna *sredstva* za ostvarivanje tih vrednosti (ciljeva). Tako one obećavaju zdravlje, bogatstvo, sreću i društveni uspeh. Koriste sredstva masovnog opštenja i javno oglašavaju svoja umeća. Grupni život je tu sveden na minimum, jer njihovo učenje teži da se predstavi kao impersonalno tehničko umeće. Često su sinkretičke, a Boga shvataju kao tvorca zakona koji nalaze primenu u svakodnevnom životu. Te sekte su potpuno nezainteresovane za eshatološka pitanja i predstavljaju se kao alternativni sistemi znanja (nauke), a ne kao religijska učenja. Primeri su Transcendentalna meditacija, Hrišćanska nauka, Scijentologija.

Taumaturgijske sekte usmerene su na demonstriranje uticaja natprirodnog na svakodnevnicu. Tu spadaju raznolike spiritističke grupe koje uspostavljaju kontakte s duhovima, isceljuju i upriličuju čuda. Za razliku od manipulacionističkih sekti ne insistiraju na posebnom znanju već na svom ekskluzivnom odnosu s natprirodnim (duhovima, prikazivanjima). Pripadnici sekte nisu usmereni ka sticanju posebnih sposobnosti već pre na kompenzaciju ličnih gubitaka (bolest, invalidnost, smrt bližnjih..)

Reformističke sekte su tipične derivirane sekte. Nastale kao revolucionarne sekte, prolaze kroz fazu introverzionizma i najzad se stabilizuju u reformnom obliku. Te sekte nastoje da svoju ulogu ostvare kroz činjenje dobrih dela. Sebe vide kao nosioce društvene savesti — onih koji su unutar sveta ali ga prihvataju uz etičku distancu. Uvereni su da njihova dobra dela predstavljaju kvasac u testu sutrašnjeg sveta.

Utopijske sekte su najsloženije jer njihov odnos prema svetu varira od povlačenja iz njega do pokušaja da ga učine boljim. One nastoje da svet preobrazu, u skladu s kolektivističkim načelima, i zato stvaraju utopijske zajednice. Razlikuju se sekte kojima je utopijska zajednica cilj od onih kojima je ona samo sredstvo za dostizanje božanskog spasenja. Tu spadaju različite varijante hrišćanskog socijalizma, tolstojevci, Oneida, Bruderhof i slične.

Naznačeni klasifikacijski okvir pokazuje ograničenost dosadašnjih empirijskih istraživanja religioznosti u Beogradu. Sva su zasnovana na korektno izvedenom metodološkom postupku,

koji polazi od reprezentativnog uzorka stanovništva i na osnovu toga izvodi zaključke o rasprostiranju religijskog fenomena na nivou ukupne populacije. Takav metodološki pristup je međutim, neprimeren istraživanju marginalnih religijskih fenomena, onih koji su ograničeni na male izolovane grupe čiji pripadnici ne bivaju zahvaćeni „mrežom uzorka”. Time se može objasniti činjenica da verske sekte praktično ignorišu oni koji sistematski istražuju religiju u nas. To se, zapravo i moglo očekivati: na marginalne religijske pojave (koje su to po veličini grupa koje zahvataju, a ne po svom kulturnom značaju) treba primenjivati drugačije, nekonvencionalne metode. To je mišljenje i Franka Ferarotija koji u Italiji istražuje ovu oblast religijskog života: „Naučne tvrdnje u takvom slučaju nisu više dovoljne. Neophodni su opisi iz prve ruke, pa čak i oni puni živih impresija, kakvi se obično dobijaju istraživanjem na terenu. Novinarski rad može da posluži kao bitna polazna osnova za kasnije dublje istraživanje.”¹⁹⁾ A takvo dublje istraživanje pretpostavlja *monografski* pristup i višegodišnje sistematsko bavljenje pojedinom verskom sektom što prevazilazi ambicije ovog teksta.

¹⁹⁾ Franko Feraroti, *op. cit.*, str. 27.

SONJA LIHT

POVRATAK MLADIH RELIGIJI

PROTEST, KONFORMIZAM ILI TRAGANJE ZA IDENTITETOM

Uvereni smo da je nemoguće, na analitički plo-
dan način, razmišljati o „povratku religiji”,
desekularizaciji, kontrasekularizaciji itd., a
sledstveno tome ni o odnosu mladih prema re-
ligiji u jugoslovenskom društvu, ne uzimajući u
obzir širi, svetski i evropski kontekst. Svaki
pokušaj razumevanja religije — kao pogleda
na svet, ali i kao jedne od najstarijih i naj-
sveobuhvatnijih institucija ljudske civilizacije,
od njenih prapočetaka do danas — mora poći
od činjenice da je ona konstitutivni deo kul-
ture, te da je izložena i svim onim procesima
kroz koje prolazi kultura u najširem svom zna-
čenju: kao način života ljudi. Sigurno je Srđan
Vrcan u pravu kada delimični preokret u op-
štem trendu sekularizacije (za sada je, prema
rezultatima poslednjih istraživanja ovog feno-
mena u Jugoslaviji, moguće govoriti o njenom
usporavanju, eventualno stagnaciji) posmatra
kao rezultat aktuelne duboke strukturalne krize
sveta u kojem živimo, ali je isto tako sigurno
da se ne može zanemariti ni značaj najglobal-
nijih promena kroz koje taj svet prolazi od za-
vršetka drugog svetskog rata. Naime, neosporno
je da su eksplozivan razvoj nauke i tehnologi-
je, procesi političke i kulturne emancipacije
zemalja Trećeg sveta, prelazak iz industrijske
u informatičku civilizaciju, istrošenost velikih
vladajućih ideologija, s jedne strane, otvorili
svet prema novim alternativama razvoja a, s
druge, doveli u pitanje većinu postojećih vred-
nosti.

Evropa se, kao kontinent razvijen na tekovina-
ma judejsko-hrišćanske kulture, našla razapeta
između dve uticajne filosofije (liberalne i mark-
sističke) i dve moćne ideologije (buržoaske i
socijalističke), iskusila je praksu dva, u novi-
joj istoriji, najbeskompromisnija totalitarizma

— fašizma i staljinizma, bila poprište najvećeg ratnog razaranja i masovnog genocida naroda; posle rata — paralelno s bujanjem potrošačkog društva bila svedok čitavog niza poraza klasične i rađanja nove levice. Iako su mnogi teoretičari smatrali da je „prestarela“, Evropa je, ipak, imala snage da iznedri različite emancipatorske pokrete (od feminističkih do ekoloških i mirovnih), da i pored brojnih separatističkih i nacionalističkih tendencija započne sa stvaranjem univerzalističkih projekata (EEZ, Evropski parlament, „Eureka“). U ovom tekstu ne možemo iscrpsti sva ona obeležja koja su određivala smer društvenih i kulturnih gibanja, pa i prevrata, u savremenom svetu. Naveli smo samo neka najkarakterističnija da bismo ilustrovali tvrdnju da je kolektivna svest stanovništva sveta i evropskog kontinenta bila suočena s brojnim izazovima i alternativama, koji su oblikovali kolektivno i pojedinačno ponašanje ljudi, uticali na gašenje postojećih i stvaranje novih potreba.

U tom kontekstu, iako neretko na njegovim marginama, oblikovala se i društveno/kulturna klima na jugoslovenskom prostoru. Doduše, budući da se, za razliku od razvijenih zapadno-evropskih zemalja, jugoslovensko društvo još uvek nalazi na prelasku iz poljoprivredno/ruralne u industrijsko/urbanu civilizaciju i da je svoj razvoj tokom šezdesetih i prvoj polovini sedamdesetih godina, u velikoj meri, gradilo na nepromišljeno korišćenim inostranim kreditima, njegova pogodnost krizom je daleko izrazitija no što je bilo njegovo učešće u prosperitetu. Međutim, u vreme tog prosperiteta Jugoslavija je, ipak, bila bliža Evropi nego što je to danas, u vreme krize — kada se sve ozbiljnije suočavamo s opasnošću da podelimo sudbinu „zakasnelih nacija“. Što se tiče duhovne klime ona je, i pored relativnog siromaštva, u onim etapama društvenog razvoja koje je odlikovala težnja ka demokratizaciji društvenih odnosa i daljem razvoju samoupravljanja kao globalnog projekta, bila obeležena umnožavanjem stvaralačkih izazova. Razume se da se u tim periodima znatan deo aktivistički orijentisanih ljudi, a posebno mladih, okretao novim, no sadržaju bogatijim alternativama od onih koje su razvijale stare, u većoj ili manjoj meri, već oveštale institucije. To jeste i period kada je sekularizacija snažno zahvatila skoro sve segmente društva (naravno, s izrazitim razlikama u odnosu na pojedine regione, odnosno različite društvene grupe i klase), a naročito mladu generaciju.¹⁾

¹⁾ U Sloveniji se kretanje religioznosti i nereligioznosti među omladinom sistematično prati od 1968. godine. Prema Zdenku Roteru opadanje religioznosti je bilo „u razdoblju 68. do 78. vrlo radikalno, pa se od 78. godine u tom pogledu stvari, na neki način stabiliziraju“. Vidi: *Pitanja*, br. 3/4, Zagreb, 1984.

Ove tendencije su bile najprisutnije šezdesetih i početkom sedamdesetih godina. To je vreme koje obeležavaju: težnja ka delimičnoj političkoj, ekonomskoj i kulturnoj demokratizaciji zemlje; relativno ekonomsko blagostanje; stvaranje elemenata jednog savremenog jugoslovenskog kulturnog identiteta, u kojem dominantna kultura (podređena jednodimenzionalnim ideološkim obrascima) ustupa sve više prostora slobodnom stvaralačkom izrazu. To je istovremeno i period kada militantni ateizam, karakterističan za posleratno vreme, ustupa pred zahtevima za kulturnim pluralizmom i duhovnom, pa i verskom tolerancijom. Konačno, to je vreme kada mlada generacija dolazi do artikulisanije samosvesti, preispituje do tada neprikosnovene tabue i nameće se kao subjekt društvenih zbivanja.

Naravno, ne može se ispustiti iz vida ni činjenica da u tom vremenu borba između novog i starog, između stvaralačke i dogmatske svesti i dalje traje, te da potiskivanje alternativa koje teže demokratizaciji rezultira u novim isključivostima — nacionalizmu, tradicionalizmu itd. Prvi put posle rata se u takozvanom maspoku javlja masovnije okretanje mladih crkvi, dođue, prema svim dosadašnjim uvidima istraživača, pre kao izraz protesta protiv vladajuće ideologije i institucija koje je zastupaju nego kao težnja za prihvatanjem njene dogmatike. No, institucije s utemeljenim pogledom na svet, s tako čvrstom i hijerarhizovanom organizacionom strukturom i tako bogatom tradicijom u opštenju s ljudima kao što su religijske svaku formu interesovanja teže, po prirodi stvari, da ispune sadržajima koji im najviše odgovaraju. Isto tako, u tim situacijama njima se otvara prostor za hipostaziranje svoje uloge u životu ljudi i naroda — naročito ako je ta uloga pre toga, iz različitih razloga, prećutkivana ili umanjivana od strane vladajuće ideologije. To se, u savremenom jugoslovenskom društvu, potvrdilo naročito u periodu kada je, prevashodno od strane politokratije, postavljen znak jednakosti između decentralizacije i demokratizacije.

str. 49. Istražujući religioznost studenata Splitskog sveučilišta Srđan Vrcan je došao do zaključka da je na onim fakultetima i višim školama gde je „prije bila utvrđena natprosečno proširena vezanost studenata uz religiju i crkvu, došlo između 1967. i 1980. godine do izrazitog odvajanja mladih od religije i crkve”. *Od krize religije k religiji krize*, Školska knjiga, Zagreb, 1986, str. 62. Do skoro istovetnih zaključaka su došli i Štefica Bahtijarević, koja je u više navrata istraživala kretanja religioznosti mladih u Hrvatskoj, Sergej Flere u Vojvodini. Istraživanja javnog mnjenja u Beogradu, pod rukovodstvom Dragomira Pantića, pokazala su da je taj trend bio karakterističan i za odnos mladih prema religiji u beogradskoj regiji. Vidi: Dragomir Pantić, *Klasična i svetovna religioznost u Beogradu*, Centar za politikološka istraživanja i javno mnjenje, Institut društvenih nauka, Beograd, 1985, str. 41–42.

da bi se, potom, prvoj dala skoro apsolutna prednost u odnosu na drugu, a republički i pokrajinski etatizmi sve više razvijali, između ostalog, na ideologiji nacionalnih i lokalnih isključivosti. Neospornu istinu o svojoj velikoj ulozi u istoriji južnoslovenskih naroda, u nastajanju modernih nacija, religije, odnosno crkve su, u toj atmosferi, počele da naglašavaju kao odlučujuću činjenicu nacionalnog, pa i kulturnog identiteta. Saznanje o istorijski kapitalnoj ulozi religije i različitih crkava na ovom prostoru je, neosporno, moglo značiti pravo otrovanje za mlade generacije, stasale u vreme kada je zvanična historiografija tu ulogu izrazito minimizirala. Neobaveštenost i neznanje, nastali usled jednostrane ideologizacije istorije, su veoma pogodovali hipostaziranju uloge religije od strane religijskih institucija i onih teoretičara koji nacionalnu samobitnost nastoje odrediti poistovećujući nacionalnu i religijsku pripadnost. A to „uporno hipostaziranje objektivno veoma značajne religijske komponente nacionalne istorije, samobitnosti i kulture, učinilo je da se relativizuju i zamagle i one distinkcije koje bi u dvadesetom veku konačno već trebalo da pripadnu „racionalizovanim područjima“ društvenog života, kako se u svojoj poznatoj studiji *Ideologija i utopija* izrazio Karl Manhajm”.²⁾

Ta racionalizovana područja se, u vremenima sveobuhvatnih strukturalnih kriza, izrazito sužavaju jer se ljudi sve više suočavaju s teško rešivim egzistencijalnim problemima, kako u društvenom tako i u ličnom životu. Kriza primorava čoveka da se u svakodnevnom životu sve više bavi praktičnim problemima materijalne egzistencije, istovremno ga podstičući da izlaz traži u bekstvu od racionalnog. To je naročito karakteristično za situacije kada pojedinac nema mogućnosti da sam utiče na društvena zbivanja, kada su mu smanjene ili skoro potpuno ukinute mogućnosti autonomnog delanja. Čini nam se opravdana teza, koju bi tek trebalo ozbiljno istražiti, da su u savremenim uslovima jugoslovenskog društva ta bekstva od racionalnog pre karakteristična za oblike takozvane svetovne religioznosti (idolopoklonstva prema sopstvenom fudbalskom klubu, estradnim zvezdama itd.) nego za uvećano interesovanje za oblike klasične religioznosti. Naime, analizom rezultata jednog broja neosporno relevantnih istraživanja odnosa mladih prema tom tipu religije moći ćemo, čini nam se s puno razloga, zaključiti da je to pojačano interesovanje (koje se, statistički, pre svega, iskazuje ne u većem broju religioznih već u usporavanju trenda sekularizacije kroz povećanje ude-

²⁾ Darko Tanasković, *Šta se peva sa Minareta, u Povratak bogova, Duša, specijalno izdanje, april 1986. str. 22.*

la neopredeljenih, neodlučnih u odnosu na ne-verujuće), podstaknuto pre drugim motivima nego bekstvom u sferu iracionalnog.

Religioznost kao protest

Rezultati istraživanja religioznosti u svetu i kod nas su pokazali da postoje značajne generacijske razlike kako u stepenu religijske identifikacije tako i u obimu i kvalitetu učešća u religijskoj praksi. Autori koji su šezdesetih godina istraživali fenomen religioznosti mladih u razvijenim industrijskim društvima su se, i pored postojanja relativno visokog procenta vernika među mladima, slagali u oceni da je religija bivala sve marginalnija u životu većeg dela mlade generacije. U anketi sprovedenoj 1960. godine u SAD se pokazalo da je 75% mladih Amerikanaca izjavljivalo da veruje u Boga „premda to vjerovanje za većinu njih nema nikakva utjecaja na život, pa ostaje na razini čistog znanja, bez emotivno-afektivnog odjeka i promjene u praktičnom djelovanju. Vjerski angažman je rijedak, uprkos velikoj vjeri u Boga”.³⁾ Galup se unekoliko razlikuje u svojim ocenama, tvrdeći da ispitivanja javnog mnjenja tokom sedamdesetih godina pokazuju da se ne može govoriti o opadanju religioznosti među američkim stanovništvom „već o izmeni prirode religioznosti, naročito kod mladih, da čak postoji neka vrsta 'spiritualne obnove'”.⁴⁾ Moguće je da do ove razlike u ocenama dolazi usled različitog tumačenja rezultata od strane pojedinih istraživača, ali je verovatnije da je do nje došlo usled promena koje su nastupile nakon '68. — kada su emancipatorski pokreti s izrazito novolevičarskim, socijalističkim predznakom doživeli niz poraza u sukobu s različitim establišmentima (bez obzira da li su ovi sebe identifikovali kao kapitalističke ili socijalističke), i kada su kulturno/društvene tendencije, koje su težile autonomiji u odnosu na postojeće, gurane „izvan kulturnog kruga ljevice i ugurane u kulturni prostor religijske kulture i tradicije, ili bar u neku vrstu savezništva ili konvergencije s tom kulturom i tradicijom. Time su se stvarale izuzetno povoljne objektivne mogućnosti za dramatične kulturne restrukturacije i velika pomicanja u religijskoj situaciji te za intelektualnu i moralnu rehabilitaciju religije, religijske kulture i religijske tradicije i tamo gde je religija već uveliko izgubila svoj intelektualni i moralni dignitet”.⁵⁾

³⁾ Jakov Jukić, *Religija u modernom industrijskom društvu*, Crkva u svijetu, Split, 1973. str. 254.

⁴⁾ Dragomir Pantić, *Klasična i svetovna religioznost u Beogradu*, IDN, Beograd, 1985. str. 30.

⁵⁾ S. Vrcan, *Od krize religije k religiji krize*, Skolska knjiga, Zagreb, 1986. str. 129.

Zanimljivo je da je skoro istovetna situacija nastupila u zapadnoevropskim zemljama i Sjedinjenim Američkim Državama kao i u istočnoevropskim društvima i Jugoslaviji.⁹⁾ Religija se, bez obzira da li se u datom društvu u odnosu na dominantnu kulturu pojavljivala kao njen legitiman konstitutivni deo ili potkulturni fenomen, mladima sve više ukazivala kao mogući prostor za iskazivanje njihovog nezadovoljstva postojećim. Stoga je razumljivo da se fenomen buđenja interesovanja za religiju, o kojem pišu zapadni autori, u biti, ne razlikuje mnogo od onoga čiji smo svedoci bili, početkom sedamdesetih godina, u jugoslovenskom kulturnom kontekstu — tokom nastajanja *Pokreta hrvatskih sveučilištaraca*. Naglašavajući da je taj pokret čak prethodio pojavi i ekspanziji po duhu srodne katoličke organizacije *Communione e liberazione* u Italiji S. Vrcan smatra „da je u nas krajem šezdesetih i početkom sedamdesetih godina među studentskom omladinom djelovala dijalektika koja se kasnije javila i na Zapadu. To je dijalektika relativno brzog pomicanja studentskih gibanja od *sekularne kontrakture* u odnosu prema službenoj kulturi k *religioznoj kontrakтури*“⁷⁾ (podvukla S. L.).

Primer Poljske je unekoliko drugačiji i mnogo dramatičniji. Ona nikada nije imala jednu izrazito sekularnu kontrakulturu, budući da je, po tradiciji, to društvo koje odlikuje izuzetno jak uticaj katoličanstva na sve sfere društvenog i ličnog života ogromne većine stanovništva. Međutim, uoči događaja iz 1980—81. i na tom planu su počele da se događaju duboke promene. Naime, crkvena hijerarhija je uspela da uspostavi veoma stabilne odnose s državno-partijskim rukovodstvom, dok su se „podsvesni protestantizam“⁸⁾ dobrog dela gradskog stanovništva-vernika, uglavnom pripadnika mladih naraštaja, a posebno radikalnost mladih katoličkih intelektualaca razvijali u neku vrstu kontrakturnog fenomena u odnosu na oficijelnu katoličku crkvenu kulturu i organizaciju. Pojava tog „katoličkog podzemlja šezdesetih i sedamdesetih godina i njegova interakcija s le-

⁹⁾ G. Marsden tu situaciju opisuje za SAD: „Evangelizam je imao koristi od nemira u šezdesetim godinama na paradoksan način. Na jednoj strani koristio je slabljenje liberalnog — znanstvenog i sekularnog establišmenta — vrijednosnog sistema koji su evangelijari već bili proglasili iluzornim i osuđenim na propast... Na drugoj strani, evangelizam je dobijao od dubokih reakcija protiv kontrakturnih ideala... Prevedeno na spiritualne termine, ono što su oni ponajprije vidjeli u protestima mladih bilo je virulentniji oblik bezbožnog sekularizma i bezakonja“. G. Marsden, *Preachers, Paradox: The Religious Right in Historical Perspective*, u M. Douglas — S. Tipton, *Religion in America*, Boston, 1983, prema S. Vrcan, isto, str. 129—130.

⁷⁾ S. Vrcan, isto, str. 155, f. n.

⁸⁾ Michael Szkolni, *Revolucija u Poljskoj, u Poljske alternative, Gledišta*, br. 5/6, Beograd, 1981. str. 61.

vom inteligencijom bila je jedan od presudnih činilaca u razvoju intelektualne opozicije od 1968. Međutim, ova saradnja je bila plodonosnija na praktičnom nego na ideološkom planu. U praktičnoj politici ona se sprovodila prema principu *apsolutne solidarnosti naspram totalitarne moći*.⁹⁾ Tokom sedamdesetih godina sve se više učvršćivao savez između zvanične crkve i režima da bi kardinal Višinski 1976, nakon talasa radničkih štrajkova, izrazio svoje neslaganje s tim akcijama pozivajući građane da vrednije rade za „zajedničko dobro i da održe red u društvu”. U tom periodu je i proces opadanja klasične religioznosti bio nešto izraženiji nego ranije, iako mnogo slabiji no u drugim zemljama Istočne Evrope. Međutim, nakon 1980. kada se katolička crkva naglo počela poistovećivati s konceptom alternativne institucije u odnosu na režim, koji je izgubio svoj legitimitet pred ogromnom većinom ako ne i celim poljskim narodom, došlo je do tako masovne religijske obnove, koja po nekim istraživačima, broj nevernika, odnosno onih koji se ne identifikuju s crkvom, svodi na zanemarljiv minimum. Neosporno je da je tu, pre svega, reč o religijskoj obnovi kao političkom prostoru. „Ipak, poljski sociolozi upozoravaju da revitalizacija religije u toj zemlji može biti samo manifestacija novog konformizma a ne i stvarnog jačanja klasične religioznosti”.¹⁰⁾

Iako ne raspolažemo preciznim empirijskim pokazateljima možemo, s velikom sigurnošću, pretpostaviti da povratak religiji, podstaknut nezadovoljstvom s postojećim, redovno zadovoljava drugačije potrebe od klasične religioznosti. Taj proces može biti, i verovatno će biti, mnogo izraženiji u onim sredinama u kojima su i religijske institucije i religijska praksa bile, zvanično, potisnute ili čak proglašene društveno nepoželjnim, kao što je to bio slučaj u većini zemalja sovjetskog tipa. Stoga nije slučajno da su i u Sovjetskom Savezu procesi „perestrojke” i „glasnosti”, istovremeno s prvim raspravama o potrebi radikalnijih promena celokupne društvene prakse, obeleženi i snažnim porastom interesovanja za religijske teme. To je interesovanje, prevashodno, izraz nepristajanja na mirenje s prošlošću i sadašnjošću, izraz revolta prema svim oblicima represije pa i represije protiv vere. U Abuladzeovom filmu *Pokajanje* slikar-žrtva nije slučajno upao u oči tiraninu, već upravo zato što se suprotstavljao rušenju lokalne crkve. S druge strane, interesovanje za religiju u ovakvim sistemima još uvek je u okviru onoga što jedna autoritarna vlast može da podnese. Jer religija se nalazi na marginama društva ali nije nužno i s one strane vladajućeg

⁹⁾ isto, str. 62.

¹⁰⁾ D. Pantić, isto, str. 27–28.

kao što bi, na primer, bilo interesovanje za civilno društvo koje bi podrazumevalo i uspostavljanje višepartijskog sistema. Stoga u ovim društvima protest ispoljen kroz povratak religiji ima više šanse da bude tolerisan od protesta kroz autonoman politički angažman.

Religioznost kao konformizam

Konformizam u odnosu na šire društveno okruženje, na koji ukazuju poljski sociolozi se, u svakom slučaju, kvalitativno razlikuju od onog tradicionalnog koji je bio, i ostaje, karakterističan za religioznost mladih — mislimo na konformizam u odnosu na porodicu. Ova karakteristika religioznosti mladih, tj. da je porodica kao primarna grupa važnija za njihovu religijsku socijalizaciju i religiozno ponašanje od delovanja crkve, potvrđena je brojnim istraživanjima i u svetu i kod nas. Tako je istraživanje religioznosti belgijskih studenata¹¹⁾, iz 1969. godine, pokazalo da 80% studenata, bez obzira da li učestvuje u religijskoj praksi ili ne, ima identično religijsko ponašanje sa svojim roditeljima. U prilog tezi o konformističkom odnosu prema religiji govori i podatak da se 68% studenata, obuhvaćenih pomenutim istraživanjem, religijski identifikuje, a 64% veruje u Hrista. Međutim, čak 80% učestvuje u religijskoj praksi, što potvrđuje da je praksa raširenija od identifikacije — a to, u velikoj meri, upravo svedoči o konformističkom karakteru njihove religioznosti. „Ako se uzme u obzir da je ovdje riječ o studentima univerziteta u Luvenu, odnosno imajući u vidu da su to istovremeno najobrazovanije skupine mladih — moglo bi se zaključiti da uticaj obrazovnog faktora (i implicate znanstvenog pogleda na svijet) ovdje nema veliki utjecaj na religioznost. Obrazovanost i religioznost koegzistiraju. Dapače, jači utjecaj od obrazovnog ovdje svakako ima utjecaj odgojne (kulturne) atmosfere obitelji. Na temelju toga moglo bi se zaključiti da *na reprodukciju religije i religioznosti najviše utječe zatečena religijska kultura* (kako društva, itako njegovih užih segmenata i obitelji).”¹²⁾ (Podvukla S. L.).

Polazeći od Marksove koncepcije praktičkog ateizma, po kojoj su koreni religije prevashodno u društvu, i većina jugoslovenskih istraživača je odnos mladih prema religiji i fenomen porodičnog konformizma posmatrala u širem društvenom kontekstu. Da je takav pristup naučno opravdan pokazali su rezultati najvećeg

¹¹⁾ Jadranka Goja, Religija — obrazovanje, mladi, u *Religija i ateizam u samoupravnom socijalističkom društvu*, Centar za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1979, str. 7.

¹²⁾ isto, str. 6.

broja istraživanja. Naime, čitav niz faktora koji oblikuju svakodnevni život ljudi — od kulturno-istorijskih do klasno-slojnih — olakšavaju, odnosno otežavaju opstanak i reprodukciju religije kao svojevrsnog kulturnog kompleksa. Kao što naglašava Štefica Bahtijarević — tragom brojnih istraživača — religioznost nije urodna.¹³⁾ Ona se rađa i razvija tokom procesa socijalizacije, na osnovu uticaja društvene sredine, individualnih osobina i ličnog iskustva svakog pojedinca. „Kad bismo ukratko pokušali objasniti način stjecanja religijskih stavova, onda bismo mogli reći: već od najranijeg djetinjstva a onda i u toku čitava života, čovjek mora usvajati vrijednosti, norme, istovrsne oblike ponašanja grupe, odnosno društvene sredine u kojoj živi. Prema tome ako se dijete rađa u religioznoj sredini ono mora usvajati religijske vrijednosti, norme i modele ponašanja već i stoga da bi bilo prihvaćeno u toj, svojoj sredini, da bi se u njoj osjećalo sigurnim (a da ne govorimo kako ono i nema načina da se odupre, jer niti ima znanja niti osobnih drukčijih iskustava). Ovisno, dakle, o socijalnoj sredini dijete će procesom socijalizacije usvojiti određene, pa i religijske i nereligijske stavove, a to istodobno znači da je vjerski život djece pod velikim utjecajem njihovih roditelja. Obitelj se smatra glavnim rasadnikom vjere.”¹⁴⁾ Ukoliko se, dakle, porodica više transformisala iz tradicionalno-patrijarhalne u modernu-emanipovanu zajednicu, ukoliko je, u slučaju gradske porodice, uspela da zaista prihvati tekovine savremene urbane kulture, ukoliko joj materijalni uslovi omogućavaju da školuje svoje potomke utoliko se i tradicionalni elementi (koji podrazumevaju i tradicionalne religijske modele ponašanja, sadržaje, vrednosti) sve više gube iz njenog svakodnevnog života, pa u skladu s tim i iz procesa socijalizacije. Međutim, ogroman deo savremenih jugoslovenskih porodica se, usled izuzetno nagle urbanizacije, našao u kulturno/civilizacijskom vakuumu (dobar izraz tog vakuuma jeste pojava novokomponovane narodne muzike), koji slaba, često formalistički koncipirana kulturna politika nije mogla da ispuni novim, bogatijim sadržajima. Istovremeno, i najnovija istraživanja socijalne stratifikacije jugoslovenskog društva pokazuju da je društvena mobilnost slaba, da se u uslovima krize čak usporava.¹⁵⁾ Dakle, deca nasleđuju

¹³⁾ Štefica Bahtijarević, *Novija kretanja religioznosti mladih*, *Pitanja*, br. 3/4, Zagreb, 1984, str. 24.

¹⁴⁾ isto, str. 24—25.

¹⁵⁾ Mladen Lazić, *O problemima klasne reprodukcije (vertikalne pokretljivosti) u jugoslovenskom društvu — Preliminarni rezultati istraživanja u SR Hrvatskoj*, referat na stručnom savetovanju sociologa u Niškoj Banji marta 1986. (u rukopisu) Istražujući klasnu reprodukciju u savremenom hrvatskom društvu

društveni status svojih roditelja što sigurno ima velikog uticaja i na održanje vrednosnog sistema izgrađenog tokom rane socijalizacije u porodici. Ako je taj sistem tradicionalno usmeren, što je inače češće slučaj u radničkim i seljačkim porodicama no u porodicama intelektualaca, veliki su izgledi da se on prenese na tek stasale generacije. Da je religioznost roditelja u velikoj meri odlučujuća za formiranje religijskog pogleda na svet njihove dece pokazalo je i poslednje ispitivanje religioznosti stanovnika Beograda.¹⁶⁾ „Na primer, ako je otac bio religiozan u boga veruje 39% ispitanika (ne veruje 31%), a ako je bio nereligiozan, vernika je tek 5% prema čak 80% nevernika. Ako je majka nereligiozna, u boga ne veruje još više ispitanika (85%).“¹⁷⁾ Isto istraživanje je potvrdilo da je stepen religioznosti, odnosno nereligioznosti u pozitivnoj korelaciji sa socijalnim poreklom ispitanika. „Ako je otac poljoprivrednik, nevernika je 42%, ako je radnik, ima ih 58%, ako je službenik, procenat se penje na 69%, a ako je stručnjak, nevernika je gotovo tri četvrtine (74%). Najviše onih koji veruju u boga ima kod ispitanika zemljoradničkog porekla (27%).“¹⁸⁾ Ukoliko bi se društvena mobilnost povećala ove bi cifre, u dolednoj budućnosti, sigurno bile drugačije, jer promena socijalnog statusa, i pored niza ograničavajućih faktora koji su posebno prisutni u vremenima dubokih društvenih kriza (kao što je, na primer, nezaposlenost), podrazumeva ulazak u jedan drugačiji društveno/kulturni kontekst, radikalne promene u svakodnevnom životu pojedinca. Uz to, treba imati u vidu da i stepen obrazovanja utiče na stepen religioznosti, iako je potrebno naglasiti da ni kod ispitanika s najvišim obrazovanjem verovanje u boga ne iščezava. Međutim, pomenuto istraživanje je pokazalo da u odnosu na one s najnižom školskom spremom postoje ogromne razlike (među onima s četiri ili manje razreda osnovne škole ima 52% vernika u odnosu prema 7—9% onih koji imaju više ili visoko obrazovanje). Naravno, ove je podatke nemoguće posmatrati nezavisno od prethodnih kada se ima u vidu visoki ste-

Lazić zaključuje: „Opšta slika klasne reprodukcije zadobija karakterističan asimetričan oblik. Na dnu hijerarhije su privatnici kojima se ometa uspon u sve grupe. Njihovoj se situaciji sve više približava radništvo. Te se dve grupe dominantno samoreprodukuju. Između posredne klase, i klase kolektivnih vlasnika postoji (održava se), međutim, znatna otvorenost. Potomstvo vladajuće klase, pošto su polčaji nenasledivi „pada“ u posrednu klasu. Iz ove se, pak, izdižu pojedinci koji popunjavaju upražnjene položaje u klasi kolektivnih vlasnika. Između te dve klase, i prethodne dve („niže“) pojavljuje se sve širi jaz“. str. 14.

¹⁶⁾ D. Pantlić, *isto*.

¹⁷⁾ *isto*, str. 175.

¹⁸⁾ *isto*, str. 175.

pen samoreprodukcije pojedinih društvenih grupa i slojeva (a ta samoreprodukcija se, pre svega, odvija posredstvom obrazovanja).

Samo se po sebi razume da je faktor obrazovanja značajan i sa stanovišta uloge škole u procesu socijalizacije. Kada se analiziraju podaci koji, u većini jugoslovenskih istraživanja, pokazuju izuzetno veliki uticaj porodice na religijsku identifikaciju i participaciju u religijskoj praksi logično se postavlja pitanje šta je s ulogom škole u procesu socijalizacije. Razumljivo je da je ona manja od uloge porodice, ali je teško razumljivo da je, veoma često, i zanemarljiva. Čini nam se da bi se mogla postaviti hipoteza da je u posleratnom vremenu militantni ateizam, zastupljen u nastavnim programima, bio u takvoj suprotnosti sa sistemom vrednosti porodica vernika da je često mogao ili proizvesti ogromne psihičke i socijalne lomove u ličnosti mladih, ili izazvati revolt svojom jednostranošću. Na žalost, iako takav ateizam već odavno nije poželjan u društvu nastavni programi ga se još uvek nisu oslobodili. To je neposredna posledica činjenice da su nastavni programi i dalje, a naročito oni iz društvenih nauka, „neživotni”, nedovoljno izazovni za mlade, zatvoreni za probleme savremenog jugoslovenskog društva (što čini da se mladi prema njihovom sadržaju odnose krajnje formalistički), ne razvijaju sposobnost kritičkog mišljenja, da bi neretko udžbenici marksizma bili puni stavova nasleđenih iz dogmatskog mišljenja.¹⁹⁾

Poslednja velika reforma obrazovanja je, prema ogromnoj većini dosadašnjih analiza, obrazovni a, nadasve, vaspitni uticaj škole još više oslabila.²⁰⁾ To je, sigurno, uticalo i na formiranje pogleda na svet velikog broja mladih. Ovu tvrdnju bismo potkrepili podacima iz dva istraživanja religioznosti stanovnika Vojvodine, sprovedenih 1974. i 1984. godine.²¹⁾ (Tu treba odmah napomenuti da je Vojvodina, u odnosu na druge regione, poznata po relativno slabijem stepenu religioznosti.) Godine 1974. 95% učenika i studenata je odgovorilo da ne veruje u boga, a 1984. taj procenat je iznosio 73%. Naravno, ovi se podaci ne mogu tumačiti van celokupnog konteksta u koji smo smestili

¹⁹⁾ Sonja Liht, *Usmereno obrazovanje i obrazovanje za rad u kulturi*, Kultura — istraživanje br. 8. Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd, 1985.

²⁰⁾ *Samoupravni preobražaj usmerenog (srednjeg) obrazovanja u SR Srbiji 1977—81*, Republički zavod za unapređivanje vaspitanja i obrazovanja, Beograd, 1982. str. 388.

²¹⁾ Sergej Flere, „Religija i religioznost u jugoslovenskom društvu”, u „Religija — društvo — kultura”, *Kultura*, br. 65/66/67, Beograd, 1984, str. 398.

ovu analizu, pa ni nezavisno od činjenice da je i već pomenuto istraživanje stanovništva Beograda, poput mnogih drugih sprovedenih poslednjih godina, pokazalo da je u celokupnoj populaciji došlo do zaustavljanja pada religioznosti, do zaustavljanja procesa sekularizacije. No, bez obzira na tu činjenicu, uloga škole u tom procesu, kada je reč o mladima, ne može se zanemariti. Ukoliko se, danas, mladi više interesuju za religiju nego ranije — sva istraživanja koja su sprovedena poslednjih godina potvrđuju ako ne porast religioznosti onda njenu stagnaciju i, ujedno, veću otvorenost mladih za religijske sadržaje — sigurno je to, bar delimično, i posledica neuspeha škole da im pomogne u izgrađivanju ličnog i generacijskog, autonomnog identiteta. Naravno, škola se nikako ne može posmatrati izvan šireg aktuelnog društvenog i političkog konteksta: reforma srednjeg obrazovanja nametnuta je obrazovnom sistemu, a obrazovni sistem je najčešće bio samo izvršilac, ali ne i subjekt deklarativno ponekad lepo zamišljenih, a praktično teško ili skoro potpuno neostvarivih ideja.

Religija i identitet

Činjenica da su kako obrazovna tako i kulturna politika u jugoslovenskom društvu često bile koncipirane više u skladu s kratkoročnim pragmatičko-političkim nego dugoročnim civilizacijsko-kulturnim interesima uticala je na to da mladi, tokom procesa socijalizacije, nisu bili dovoljno pripremljeni za izgrađivanje svog ličnog i generacijskog identiteta. A on je neophodna stepenica na putu sticanja samosvesti, na putu stasavanja mladog čoveka u istinsko društveno biće. Svedoci smo situacije da ni porodica, ni škola, a ni društvo u celini ne podstiču mladog čoveka da razvija sposobnost kritičkog mišljenja, svode njegov društveni uticaj na minimum smatrajući ga sve do trenutka ulaženja u mladu sredovečnu dob nezrelim za ozbiljno učešće u poslovima društvene zajednice. (Iako je jugoslovensko društvo, poput većine drugih savremenih društava, staru populaciju — koja čini oko 15% ukupnog stanovništva — dovelo u izrazito marginalan položaj ono je u svojoj biti gerontokratsko.) Umesto da bude podstican mladi čovek biva veoma često onemogućivan u razvijanju svoje autonomne ličnosti, između ostalog, time što se strogo kontroliše nastajanje svakog istinski autonomnog prostora slobode. Težnja za društvenošću i zajedništvom najčešće se svodi na surogate koji se ispunjavju formalnim, mladima sve manje privlačnim i primerenim oblicima organizovanog delovanja. Sociolozi ne bi trebalo ni najmanje da se čude da u jednoj od najelitnijih beogradskih srednjih škola na sastanak omladinske or-

organizacije ne dolazi ni desetak učenika, ali na predavanje o religiji dođu maltene svi.²²⁾ Ili što na beogradskim tribinama posvećenim funkcionisanju savremenog političkog sistema u Jugoslaviji ili nekoj sličnoj temi sale zvrje poluprazne, dok dvorane u kojima se organizuju razgovori o religiji i mistici ne mogu da prime sve zainteresovane.

Očigledno je da mladi tragaju za odgovorima na neka pitanja sopstvene egzistencije, da žele da prodru s one strane barijera, postavljenih u još uvek dogmatskim, ali često i veoma pozitivistički orijentisanim nastavnim programima. Oni više nisu zadovoljni objašnjenjem da je: *Religija opijum za narod*, objašnjenjem koje, istražujući ovu rečenicu iz Marksove elaborirane kritike religije, gubi svaku vezu s njegovom mišlju. Interesovanje mladih za teme u vezi s religijom može biti i ohrabrujuće: jer može da svedoči i o tome da oni žele da prevaziđu svoje neznanje, ali i o tome da u njoj tragaju za određenim, suštinskim odgovorima koje nigde drugde nisu mogli dobiti. Na raspravi posvećenju temi *Mladi i religija*, koju su 1984. godine organizovali časopis *Pitanja* i Centar CK SKH za idejno teorijski rad „Vladimir Bakarić”, Spomenka Hriber se, veoma inspirativno, osvrnula na ovaj problem analizirajući rezultate dva istraživanja u Sloveniji, čiji je predmet bio odnos srednjoškolaca prema religiji. U anketama su, pored već uobičajenih, postavljena i takva pitanja na osnovu kojih su se pokušavale analizirati ontološke pretpostavke religioznosti. To su, na primer, bila pitanja: „kakav je tvoj smisao života? šta za tebe znači sveto? šta za tebe znači bog? kako sebi predstavljáš boga? šta ti znači smrt?”²³⁾ itd. Već je u istraživanju iz 1967. i 1968. ispitivače iznenadio postotak onih koji su odgovorili: „ne znam”, „ne zanima me”, „o tome nisam razmišljao”, ali se tim odgovorima nisu posebno bavili, misleći da se susreću s uobičajenom pojavom ravnodušnosti, koja je nužan pratilac nekih pojedinaca iz svih dobnih grupa. Međutim, u anketi sprovedenoj 1980. i 1981. procent „ravnodušnih” se povećao (između 3 i 20 posto, a za neka pitanja je i viši). Istraživači su sada već morali postaviti sebi pitanje: „Koji su i kakvi su ti ljudi koje ne zanimaju ne pitanja religije (!), nego ljudska, egzistencijalna

²²⁾ Učenici bivše V beogradske gimnazije su izneli ovaj podatak (koji se odnosi na njihovu školu) u okviru izlaganja rezultata svog istraživanja stavova i vrednosti srednjoškolaca u jednom broju beogradskih srednjih škola. Ti rezultati su izloženi na naučnom skupu „Omladina i društvene krize”, koji je održan 12. i 13. maja 1983. godine u Arandelovcu u okviru „Socioloških susreta '83”.

²³⁾ Spomenka Hriber, iz izlaganja na raspravi posvećenju temi „Mladi i religija”, *Pitanja*, 3-4/1984, Zagreb, str. 80.

pitanja? Kakav odnos imaju prema svijetu i prema samima sebi, ako ih baš ništa ne zanima, te da li je uopće istina da ih ne zanima?"²⁴⁾ Analizirajući slobodne odgovore ispitivanih srednjoškolaca S. Hribar je konstatovala da su njihovi iskazi siromašni, neartikulirani, te da je sposobnost vernika da izraze svoju veru, svoje mišljenje veća od sposobnosti nevernika da izraze svoju neveru, kao oformljen odnos prema svetu i prema samima sebi. Analizirajući tu, besumnje, zabrinjavajuću pojavu Hribareva zaključuje da je verovatno da su brojni uzroci koji su doveli do takvog stanja, ali da je „sigurno da je jedan od uzroka u ideološkom pristupu religiji i još više svetom kao takvom u našim školama. Učenici po pravilu uopće ne razlučuju sveto od Boga (dakle, od ideologiziranog svetog). Posljedica toga je da je nevjernicima ukidanjem religije ukinuto i sveto samo. Kao da je sveto stvar vjernika, Boga ili svećenika. Kao da za nevjernika uopće nema ničega na svijetu što je sveto! Kao da nije čovjek — svaki čovjek, svake epohe — postavljen pred 'zadatak' da odgovori (riječima i cijelim svojim življenjem) na pitanje: šta je sveto a šta nije, šta je vrijedno a šta nije? Kao da za nevjernika nije svet ljudski život, domovina, sloboda;"²⁵⁾ Potpuno se slažemo sa S. Hribar da je neznanje koje učenici pokazuju o osnovnim pitanjima religije rezultat krajnje ideologiziranog stava po kojem religija nije deo opštečovečanske, pa, stoga, ni naše savremene kulture. Što se tiče konstatacije o odnosu mladih-nevernika prema svetom (u neideologiziranom, odnosno nereligijskom smislu tog pojma) želimo da dodamo da sadržajem siromašni i nedovoljno artikulirani odgovori mladih, po našem mišljenju, ne moraju neizostavno da znače da za njih ljudski život, domovina, sloboda ne predstavljaju najvišu *praktičnu* vrednost. Ti odgovori mogu ukazivati i na to da su i ovi pojmovi vremenom toliko ideologizirani (sada od strane onih koji se nalaze nasuprot religiji, npr. škola, omladinska organizacija itd.) da je upravo ta ideologizacija te pojmove ispraznila i tako ih otuđila od mladih. Protest protiv laži, licemerja, hipokrizije, neljudskosti, koji mladi često iskazuju u svojim potkulturnim rezervatima, poslednjih godina, upravo u Sloveniji, i zainteresovanošću za probleme ekološke zagađenosti, mira, civilnog služenja vojnog roka itd. jeste njihov način demistifikacije ideologiziranih tabua, traganja za univerzalnim vrednostima kroz novi jezik, oslobođen nanosa prošlosti. Od toga koliko će ta nastojanja mladih očuvati i dalje razvijati svoju autonomnost dosta zavisi kako će se razvijati i njihov sistem vrednosti.

²⁴⁾ *Isto*, str. 80.

²⁵⁾ *Isto*, str. 81.

U uslovima sadašnje, duboke i sveobuhvatne društvene krize i životna situacija i životna orijentacija mladih suočeni su s još većim iskušenjima i nepoznicama nego što je to bio slučaj u prethodnim decenijama. „Prije svega, zato što suvremena društvena kriza ima obilježja svojevrsne traumatske situacije koja inače utječe na načine mišljenja i djelovanja upravo omladinske populacije. U stvari, na temelju osobitih životnih iskustava suvremene društvene krize kao svojevrsne traumatske situacije može se relativno lako oblikovati nova generacija omladine u smislu u kojem je K. Mannheim definirao generaciju koja se, sasvim normalno, onda bitno razlikuje od prethodnih generacija i koja barem donekle stvara svoj osobiti generacijski identitet u razlikovanju, pa i suprotstavljanju prethodnim generacijama.”²⁶⁾ Kao što smo već pomenuli društveni subjekti od kojih prevashodno zavise obrazovna i kulturna politika u našem društvu nemaju mnogo sluha za potrebu izgrađivanja generacijskog identiteta mladih. Ispoljavanja tog identiteta se, kako u sferi kulture tako i u sferi politike, nedovoljno tolerišu još manje podstiču. Stoga nije čudno da mladi tragaju za svim onim oblicima aktivnosti u kojima mogu iskazati svoju potrebu za vlastitim identitetom. Naravno, mora se imati u vidu da se traganje za univerzalnim smislom koji prevazilazi pojedinačno ljudsko življenje, prisutno u svim vremenima i svim prostorima, takođe pojačava u traumatskim situacijama. Nauka nije uspjela da odgovori na neka najosnovnija pitanja s kojima se čovek suočava od svog postanka. Pozitivistička idolatrija nauke pokušala je, skupa s dogmatskim mišljenjem, da ta pitanja potisne, da im oduzme legitimitet. To jest razlog više što se mladi u traganju za sopstvenim generacijskim identitetom mogu okrenuti religiji, koja je „u uvjetima suvremenih socijalističkih društava obično latentni ili manifestni oblik alternativne kulture, ili dapače, i kontrakulture u odnosu prema službenoj kulturi.”²⁷⁾

Analizirajući sve razloge koji savremenu generaciju omladine u zemljama realnog socijalizma, pa i u našoj zemlji, mogu učiniti prijemčivom za religiju S. Vrcan ukazuje i na činjenicu „da se u situaciji društvene krize najčešće izrazito neravnomjeran dio tereta i žrtava, koje kriza nameće, prebacuje na omladinu, ili bar na dosta velik dio omladine. Omladina se može okrenuti religiji i religijskoj tradiciji zato što se upravo u omladinskoj populaciji najdrastičnije očituje razmak između povećanih aspiracija i očekivanja i krizom poreme-

²⁶⁾ S. Vrcan, *isto*, 124.

²⁷⁾ *isto*, str. 124.

ćenih mogućnosti da se te aspiracije i očekivanja na zadovoljavajući način potvrde, kao i zato što su kampanje za dobivanje novih vjernika najdelotvornije upravo za dobne skupine od dvanaestogodišnjaka do dvadesetogodišnjaka. Stoga suvremena generacija omladine u društvenoj krizi dobiva obilježja izrazito labilnog segmenta populacije, koji u općem društveno-političkom smislu može krenuti različitim putovima".²⁸⁾

Ti putevi će, u velikoj mjeri, zavisiti od toga u kojoj će mjeri omladina uspjeti da nađe zadovoljavajuće odgovore na svoja sve brojnija pitanja i dileme o sadašnjosti i budućnosti ovog društva i svojoj ulozi u kreiranju sadašnjosti i budućnosti. Ovdje ćemo ukazati na jedan izuzetno zanimljiv podatak iz istraživanja „*Položaj, svest i ponašanje mlade generacije Jugoslavije*“. Od mladih koji su se u tom istraživanju izjasnili kao Jugosloveni 62,1% su na pitanje o konfesionalnoj pripadnosti odgovorili da su bez konfesije. Da bi se taj podatak mogao vrednovati potrebno je navesti procenete onih koji su dali isti odgovor a izjasnili su se kao pripadnici drugih naroda ili narodnosti: izjasnili drugačije: Srbi 37,5% Slovenci 34,5%; Crnogorci 32,1%; Muslimani 20,1%; Hrvati 17,3%; Makedonci 13,8% i Albanci 12,1%.²⁹⁾ Smatramo da se ovi podaci nikako ne mogu interpretirati na već oveštali način po kojem ogroman deo onih koji se izjašnjavaju kao Jugosloveni to čine jer su iz mešovitih brakova itd. Uvereni smo da su rezultati poslednjeg popisa u dovoljnoj mjeri potvrdili tezu da izjašnjavanje za jugoslovenstvo velikog broja ljudi predstavlja promišljen stav protiv nacionalizama, a za jedinstvenu jugoslovensku zajednicu. Prema tome, nije začuđujuće da se tako visok procenat mladih koji se izjašnjavaju kao Jugosloveni konfesionalno ne određuje. Oni su spremni da pređu preko one strane svih nasleđenih nacionalnih, konfesionalnih, jezičkih i drugih razdvajanja, da formiraju osnove jednog novog jugoslovenskog kulturnog identiteta, zasnovanog na najširem kulturnom pluralizmu. Ukoliko se takva orijentacija bude i dalje gušila, produbljivanjem međusobnih stvarnih i izmišljenih razlika, može se očekivati da se taj deo mlade generacije pretvori u diskriminisanu manjinu. A bez nje budućnost celokupne jugoslovenske zajednice postaje krajnje neizvesna. Za tu budućnost je mnogo manje opasna činjenica da se jedan broj mladih u traganju za svojim identitetom okreće religiji

²⁸⁾ isto, str. 124.

²⁹⁾ S. Vrcan, Omladina osamdesetih godina, religija i crkva, u *Položaj, svest i ponašanje mlade generacije Jugoslavije*, (Preliminarni rezultati istraživanja, CIDID/IDIS, Beograd, Zagreb, 1986. str. 156.

od činjenice da najuticajniji društveni subjekti mogu, u borbi za svoje svakodnevne pragmatične interese, okrenuti leđa onom delu mlade generacije koja je opredeljena ka višem, modernijem tipu jugoslovenskog zajedništva.

Rezultati dosadašnjih istraživanja odnosa mladih prema religiji u jugoslovenskom društvu ukazuju da omladinsku religioznost i kod nas odlikuje porodični konformizam, kao posledica ogromne, ako ne i odlučujuće uloge porodice u procesu socijalizacije. Međutim, sve je više naznaka koje ukazuju religioznost mladih, ili tačnije, interesovanje mladih za religiju može biti uslovljeno i njihovim nezadovoljstvom postojećim, kao i traganjem za ličnim i generacijskim identitetom. Dok je prvi motiv dosta intenzivno istraživani ova druga dva su tek dotaknuta. Neosporno je da bi buduća istraživanja morala mnogo više pažnje posvetiti upravo onim pitanjima koja su vezana za okretanje religiji iz protesta, odnosno iz razloga traganja za identitetom jer nam se čini da upravo poslednja dva motiva mogu biti osnov za eventualni zaokret od sekularizacije ka revitalizaciji religije.



SEKULARIZACIJA I DRUŠTVENE PROMENE

U savremenoj teoriji vode se duge, ponekad i žestoke rasprave o postojanju sekularizacije. Neki se pitaju da li sekularizacija uopšte postoji. To se dovodi u vezu s postavljanjem pitanja o religioznosti. Smatra se naime, da nema smisla raspravljati o nečijoj nereligioznosti nego samo o tome koliko je ko i na koji način religiozan. Tada, prirodno, nema nikakvog smisla govoriti o sekularizaciji. „U ovom je slučaju problem eventualne datosti sekularizacije unaprijed riješen i prije nego što su postavljena i razmotrena relevantna pitanja o tome tko je sve religiozan, a tko nije.”¹⁾ Dakle, ne dopušta se nikakva mogućnost nereligioznosti u normalnim društvenim okolnostima i kod normalnog stanja ličnosti. Biti nereligiozan znači što i ne znati ni jedan jezik.²⁾ Smatra se, takođe, da bi odsustvo religije izazvalo nezaustavivu društvenu eroziju u svim domenima i na svim nivoima. U tim teorijama se, kako ističe S. Vrcan, „operira pretpostavkom da ni najsystematskija i najpotpunija iskustvena evidencija nikad ne može potpuno negirati prisutnost religije u životu ljudi, jer nikad ne može sasvim zanemariti teorijsku zamisao o religiji, prema kojoj je religija nužni, univerzalni, nepromjenjivi i neuklonjivi sastojak ljudskog življenja, društvenog i individualnog, te stoga ne može biti podložna bilo kakvoj dubljoj krizi, slabljenju ili eroziji. Prema tome, nikakvi iskustveni podaci o sekularizaciji kao padu značaja i prisutnosti religije u životu modernih ljudi ništa ne znače i ne mogu značiti za teorijsku za-

¹⁾ Srđan Vrcan, *Od krize religije k religiji krize*, Školska knjiga, Beograd, 1986.

²⁾ Ovo je formulacija M. Yinger, *A Structural Examination of Religion*, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 8, 1969, 1. Navedeno prema: Srđan Vrcan, *ibid.*, str. 38.

misao o religiji uopće, koja prema definiciji isključuje i samu mogućnost sekularizacije.”³⁾ Osim toga, postoje i dokazi koji se po nekim istraživačima, odnose na konvencionalnu religiju i religioznost, u crkvenost i crkveni konformizam, a nikako u autentičnu religiju. Ti dokazi, konačno, imaju površinsko i epifanomenalno značenje, a najmanje su u vezi s dubinskom i univerzalnom substrukturom same religije. Želi se, naime, da se izvrši podjela na konvencionalnu religiju i crkvenost s jedne i na autentičnu religiju s druge strane. U tom smislu insistira se i na diskontinuitetu između ova dva vida religijskog ispoljavanja. Teško se, zapravo, može priznati naučni dignitet jednoj teorijskoj disciplini koja insistira na nepromjenljivosti, stalnosti, večitosti religije i na nemogućnosti bilo kakvih sekularnih procesa u bilo kojoj etapi društvenog razvoja. Hoće da se minimalizuju i takvi pokazatelji kao što su „slabljenje religijske identifikacije, erozija konfesionalnog pripadanja, pad religijske prakse i osek učestvovanja u različitim oblicima obrednog i izvanobrednog religijskog ponašanja, nivelaciju religijskih vrijednosti, fragmentarizaciju doktrinarno utvrđenog sistema religijskih vjerovanja”⁴⁾ i da se dâ prednost religiji i religijskom životu ukazivanjem na sasvim druge implikacije ovih upozorenja nego što ih ovi faktički imaju. U celini gledano, danas postoje brojna nastojanja da se umanjí značenje naučnog pristupa sekularizaciji te da se mimoide ili porekne sekularizacija kao pozitivna praksa u kojoj se rađa ideja o društvu bez religije. Ova nastojanja sadrže u sebi mnoštvo divergentnih stanovišta ali svako se svodi na negaciju sekularizacije i kao teorijski zasnovanog modela i kao prakse. Sporenja među tim stanovištima su minimalna jer su međusobno saglasna u bitnom: očuvati postojeći nivo religije i religioznosti, a sekularizaciju prihvatiti samo u mjeri koja taj nivo ne dovodi u pitanje. A to znači zadržati raspravu o postojanju religije i religioznosti u okvirima religijskih i eklezijalnih organizacija pa u tim okvirima dozvoliti i raspravu idući ka tome da se pod njom što manje podrazumeva zamena religije svetovnim sadržajima, a što više zamena nekim drugim religijskim vidovima ispoljavanja: savremenim religijskim obredima, organizacijama, pa čak i sektama. Ove poslednje, doduše, ne uklapaju se u oficijelni crkveni poredak, ali ne udaraju u temelje religioznosti, nego obrnuto, zastupaju religiju kao sveobuhvatnu i nezamisljivu pojavu koja se istorijski samo menja i prilagođava a ne nestaje. Sekularizacija se poriče i pozivanjem na takozvane religijske potrebe koje zadiru u samu čovekovu antropo-

³⁾ *Ibid.*, str. 38.

⁴⁾ *Ibid.*, str. 39.

lošku strukturu, odakle se izvodi i nužna univerzalnost religije. Ovo stanovište je, međutim, nailazilo na mnoge kritičke refleksije i doveli su ga u sumnju raniji i savremeni mislioci počev od Kanta, Spensera, preko Maksa Vebera do najnovijih socioloških istraživanja fenomena religije i religioznosti. „Za taj smisljeni okvir za interpretaciju sekularizacije ključni postaju pojmovi heterodeterminacije i autodeterminacije te potvrđivanja kao čovjekove sposobnosti da ovlada svojom sudbinom i da se afirmira kao slobodni stvaralac. Sekularizacija se shvaća kao sastavni dio povijesnog procesa napretka u kojemu se bitno sužavaju dometi heterodeterminacije i proširuju granice autodeterminacije. U tom smislu sekularizacija se javlja kao sastavni dio povijesnog procesa u kojemu se ljudi postepeno oslobađaju od izvana indicirane nepunoljetnosti te postaju punoljetni i takvi sve svjesnije i transparentnije proizvode svoj vlastiti život kako s obzirom na povijest, tako i s obzirom na autobiografiju. U tu se liniju može svrstati i onaj dio marksističke tradicije kojem središnja tematika postaje tematika složene i proturječne povijesne dijalektike alijenacije i dezalijenacije.”⁵⁾ Dakle, opirući se natprirodnim silama čovek stvara sopstveni svet, osigurava sopstvenu humanističku poziciju, potvrđuje svoju čovečnu suštinu i svoju društvenost. Udaljavajući se od religije čovek se ne približava nekoj drugoj, često i više otuđujućoj sili nego pronalazi one dimenzije koje ga čine svesnim, autonomnim i univerzalnim bićem, sposobnim da sagleda ukupnu svoju obostranost i ovovremenost kao jedino istorijsko i društveno tlo svoga postojanja. Tako se religija u stvari, sve češće i sve ubedljivije zamenjuje napretkom pri čemu ne treba izgubiti iz vida „da se u jednoj, u evropskom kulturnom prostoru od prosvetiteljstva prisutnoj, tradiciji napredak ne izjednačuje ni s privrednim rastom, ni samo s razvojem, već napredak izričito uključuje emancipatorske, kritičke i humane dimenzije, koje su ne samo nespojive s bilo kakvom sakralizacijom, nego su radikalno desakralizujuće i demitologizujuće.”⁶⁾ Međutim, sam napredak je dosta apstraktan pojam ukoliko ne bi uzimao u obzir ukupnost socijalnih, ekonomskih, političkih, kulturnih promena radikalnog tipa, ukoliko se ne bi oslanjao na realne društvene snage. Svojom apstraktnošću i napredak bi doveo do svojevrstne religioznosti koja bi se utemljila u novonastale društveno-političke i kulturne prilike. U tom pogledu i proces sekularizacije bi bio prividan i pokrивao bi samo površinu ispod koje bi mirno, i ni od koga ometan, proticao proces obnavljanja religioznosti. Između teorijskih pristupa postoji ve-

⁵⁾ *Ibid*, str. 50.

⁶⁾ *Ibid*, str. 54.

liko nejedinstvo i suprotstavljanje koje ide do međusobne isključivosti. Iz ovih i ovakvih protivrečnih nastojanja može se izaći uz pomoć istorijsko-materijalističkog pristupa, a to znači da se sekularizacija mora „promatrati na mnogo složeniji i izrazitije dijalektičkan način — kao izrazito složen, mnogodimenzionalan i duboko proturječan proces, koji može imati i ima veoma razgranate i proturječne posljedice, bar onoliko koliko je to karakteristično i za religiju, i za proces religizacije života... Stoga nema nikakvog uvjerljivog razloga zbog kojeg sekularizacija ne bi istodobno mogla značiti i jedan aspekt procesa širenja autodeterminacije, samopotvrđivanja i umnosti, ali i promjenu u društvenom značenju religije, uz izrazitu privatizaciju i subjektivizaciju religije. Na sličan način nema nikakvog unaprijed valjanog razloga zbog kojeg sekularizacija ne bi istodobno mogla biti stanovit napredak u slobodi, samopotvrđivanju, ovladavanju uvjetima vlastite egzistencije, ali i puka zamjena jedne religije drugom, pa i manje dobroćudnom. I tako dalje. Jednostavnije rečeno, umjesto načelnog pogleda na sekularizaciju kao povijesni proces, koji je bitno jednoznačne, neproturječne, linearne i ireverzibilne naravi, otkriva se mogućnost pogleda na sekularizaciju kao na povijesni proces koji je izrazito mnogoznačan, proturječan, složen i revirzibilan.⁷⁾ Ovde se sekularizacija ispoljava u svojoj raznoobraznosti, sa svim svojim društveno-istorijskim mogućnostima. U krajnjoj liniji nije isključena ni mogućnost da se tipično svetovni fenomeni sakralizuju, da im se pridaje izvanljudska moć, zapravo ona moć koja će individuu učiniti zavisnom od delovanja tih novosakralnih sila. U jednom slučaju to je nacija kao nadljudska sila, drugi put, ili pre toga, to je država koja ličnost podređuje svojim partikularnim interesima i tako joj određuje granice ponašanja i slobode. Zanimljivo je da se cvako ispoljena sekularizacija ne udaljava bitno od tradicionalnih oblika religioznosti i da na taj način predstavlja novonastali religijski blok koji se utemeljuje i učvršćuje kako u tradicionalnim društvenim zajednicama građanskog tako i u onim novim, socijalističkog tipa. Divinizacija države kao oblika vladavine ili nacije kao univerzalne forme okupljanja pojedinih u zajednicu jeste svojevrsni proces religizacije odnosno sakralne sekularizacije, proces u kojem se svetovni elementi samo formalno javljaju kao socijalni agensi koji treba da podstaknu proces sekularizacije. Iznutra posmatrano ovim pritiskom se zaustavlja razvoj socijalnog organizma koji se privremeno priklonio nereligioznom životu ali ne uspeva da otkloni svaku opasnost da se neki njegovi segmenti sakralizuju.

⁷⁾ *Ibid.*, str. 55–56.

Otuda nije slučajno da se u pojedinim prilikama religioznost zamenjuje socijalističkom obrednošću, dakle, procesom koji se bori za ovladavanje čovekovim umom, dušom i srcem. Ako se ovo uzme za cilj komunističkog vaspitanja onda se nagoveštava novi vid sakralizacije, svojevrsan religijski postupak koji je sasvim izvan društvenih i materijalnih tokova zajednice. Ovaž zahtev se čak ni formalno ne razlikuje od uobičajenog religijskog zahteva za ovladavanje čovekovom dušom, umom i srcem. „U ovakvoj vezi teško je preценiti značaj propagande duhovnih vrednosti socijalizma koje deluju kako na razum tako i na osećanja ljudi.”⁸⁾ Jednim delom preko tih duhovnih vrednosti, drugim delom preko novonastalih političkih institucija širi se navodno socijalistički način života sa svim svojim istorijskim prednostima. Na taj način se stvara nova socijalistička obrednost koja treba da zameni proces sekularizacije, zapravo da ga primeri novonastalim društvenim prilikama. Međutim, ta obrednost ima za cilj da afirmativno predstavi opšte stanje socijalističke zajednice skladno i gotovo savršeno funkcionisanje svih njenih institucija. „Na konkretno-čulnom i emotivno-estetskom nivou ona (obrednost) učvršćuje i propagira pravedan socijalno-ekonomski i društveno-politički sistem: komunističku ideologiju i naučno-materijalistički pogled na svet; socijalističku kulturu i umetnost, ovaplotivši u sebi neprolazne vrednosti duhovnog nasleđa prošlosti; socijalne, moralne, pravne i estetičke norme socijalističkog društva; obrasce radne, stvaralački preobražavajuće delatnosti, socijalističke i komunističke forme svakidašnjeg života; revolucionarne, borbene i radne tradicije sovjetskih ljudi, socijalistički internacionalizam i prijateljstvo naroda, sovjetski patriotizam i predanost idealima komunizma.”⁹⁾ Ako bi se ovako iskristalisana matrica socijalističke obrednosti uporedila s matricom religioznosti neke društvene zajednice teško bi ostalo prostora za iole ozbiljniji razmah procesa sekularizacije. Jer, teško se „pravedan socijalno-ekonomski i društveno-politički sistem” može zameniti nekim svetovnim pojmom. Za pojam *pravedan* nema odgovarajućeg pojma u sekularizovanoj svesti. Pravedan je gospod bog, pravedan je državni poglavar, pravedan je vrhovni sudija i vrhovni izvršitelj i u tom smislu pojam pravedan ne može da vrši sekularizirajuću funkciju. On nas ne samo asocira na religiju nego nas neposredno vraća njoj, utire put ka uspostavljanju onih vrednosti koje su svete i nepromenljive, a tim vrednostima je, zapravo, ispunjena i socijalistička obrednost kojom autor hoće da zameni proces sekularizacije. To je jed-

⁸⁾ V. A. Zoc, *Kultura, religija, ateizam*, IP Literaturi, Moskva, 1982, str. 112.

⁹⁾ *Ibid.*

na nova vrsta teodiceje koja umesto tradicionalnog objašnjenja boga objašnjava novu nadindividualnu, nadljudsku pojavu — socijalističku obrednost. Očigledno da takvo savremeno mišljenje, ma koliko sebe označavalo socijalističkim, ne može tako lako da se oslobodi teološkog nasleđa. Čak i onda kad se „punim gasom” verbalizma pritiska na socijalističku formulu mišljenja ne može se lako otkloniti sloj tradicionalnog mišljenja koje je u svojoj biti religijsko. Ovde se zapravo ne ostavlja ni zračak mogućnosti drugačijem poretku stvari. Ovako kako je socijalistička obrednost konstruisana ona ne može da podstakne istorijsko kretanje; ona, zapravo, ne može da bitno obeleži jednu društvenu fazu koja bi značila pomak društvenog bića, odnosno oživljavanje njegovih pokretačkih mehanizama koji su se u prethodnoj preživeloj, fazi zaustavili. Pokretanje tog mehanizma ne može se izvršiti pomoću opšteprihvatljive formule nastale prizivanjem tradicionalnih apsoluta: razuma, duše, srca — tog neizmenjenog inventara eshatološkog. U budućnosti, izrasloj na tim tradicionalnim vrednostima, sekularizacija ne može biti delatna, ona ostaje bez učinka jer se neizbežno razlaže u tom opštem mestu koje zatvara svaku realnu društvenu perspektivu. Ako se ovako formulisana socijalistička obrednost razloži prvi njen konstitutivni element jeste svojevrсно, ponovljeno propovedništvo, a ono „nije samo kult prošlosti gledan očima današnjice; ono je nastavak prošlosti u njenom neizmenjenom vidu u sadašnjem času, njeno prerastanje same sebe. Prema tome, propovedništvo nije samo izvestan intelektualni odnos prema svetu, ono je jedan oblik egzistencije samog sveta, naime, faktičko trajanje stvarnosti koja više ne postoji”.¹⁰ Slika budućeg sveta koja se stvara pomoću „socijalističke obrednosti” jeste svojevrсно produžavanje prošlosti u današnjicu; to je život koji hoće da bude nov, a da ništa od svojih vitalnih organa, ne izmeni, to je „nova” društvena stvarnost sa socijalističkom obrednošću umesto religije.

Proces sekularizacije je usko povezan s konkretnom društvenom stvarnošću. On je tom stvarnošću određen ali i sam određuje tu stvarnost. Utoliko, sekularizacija će se na jedan način ispoljavati u građanskom a na drugi način u socijalističkom društvu. Međutim, ova podela je krajnje uslovna jer i u jednom i u drugom slučaju deluju određeni zajednički činioci. Proces industrijalizacije i urbanizacije jeste, na primer, zajednički i kapitalizmu i socijalizmu, sa približno istim posledicama. „U tom smislu sekularizacija zacijelo nije ni ponajprije ni ponajviše rezultat faktičke dekriminalizacije ateizma, javnog nastupa ateističkih shvaćanja, mili-

¹⁰) Lešek Kolakovski, *Filozofski eseji*, Nolit, Beograd, 1964, str. 58.

tantne i beskrupulozne ateističke i antiklerikalne propagande, pa ni tzv. državnog ateizma itd. Ni sekularizacija u razmjerima koje je dobila u širim svjetskim prostorima nije ni ponajprije posljedica jačeg razvoja autonomne filozofijske misli, radikalno humanističkih nazora na svijet, sasvim svjetovnih političkih ideologija itd, koje u prvi mah izgledaju kao moderni konkurenti religiji u osmišljavanju svijeta i života. Na kraju, sekularizacija nije isključivo rezultat razvoja moderne svjetovne kulture u najširem smislu, koja se svojim velikim dijelom oblikovala izvan kulturnog kruga pod kontrolom religijskih organizacija, time u stanovitoj mjeri i u izravnom i neizravnom protustavu tom kulturnom krugu. Naprotiv, sekularizacija je ponajprije uvjetovana nizom dubljih strukturalnih promjena i strukturalnih karakteristika modernih društava".¹¹⁾ Imajući u vidu zapravo te strukturalne karakteristike i promene u modernim društvima može se zaključiti „da je čitavom modernom svetu svojstven proces slabljenja društvenog uticaja religije”, pri čemu valja imati u vidu da su „u različitim istorijskim kontekstima istočnih i zapadnih kultura, bez sumnje različiti činioci delovali u istom pravcu, uslovljavajući gubitak društvenog značaja religije”.¹²⁾ To je još karakterističnije za postindustrijsko društvo koje se ispoljava kako u građanskom tako i u socijalističkom kontekstu. Industrijalizacija pa i njeni najmoderniji tokovi imaju univerzalni karakter i u tom smislu nadilaze određene, konkretne društveno-ekonomske sisteme. To zajedničko svojstvo dobrim delom utiče i na prirodu sekularizacije, zapravo na intenzitet potiskivanja religije iz društvenog života. Razlike između sistema se očitavaju na planu novih kulturnih obrazaca kojima se zamenjuje religija. Valja imati u vidu da savremena društva sve više obiluju najraznovrsnijim svetovnim sadržajima tako da se smanjuje prostor za religijske onostrane i natprirodne elemente. Ali moglo bi se reći da deo svetovnih ustanova poprima božanska svojstva te da se većina ljudi prema njima odnosi sa bezuslovnim poštovanjem. To naročito važi onda kada su te institucije glavni kreatori i animatori smisla i vrednosti, kada se posredstvom njih prenose one poruke koje su nekada bile isključivo ili znatnim delom u nadležnosti religijskih organizacija. Danas se sve ređe odgovor na osnovno egzistencijalno pitanje, na pitanje o smislu života dobija od religije, zapravo iz njenih učenja, a mnogo češće i mnogo više iz svetovnih sfera, u prvom redu iz filozofije i umetnosti, a u poslednje vreme iz nauke. Ne treba gubiti iz vida upozorenje da se javlja „proširivanje” obima ljudske slobode, tj. ukupne mase sredstava koja služi društvu za vlada-

¹¹⁾ Srđan Vrcan, *ibid.*, str. 58.

¹²⁾ Brajan Vilson, *Kultura i religija: Istok i Zapad, Kultura*, br. 65—66—67, Beograd, 1984, str. 87.

nje nad uslovima sopstvenog života, kao i nastajanje društvenih mehanizama koji pojedincu proširuju mogućnost izbora sopstvene sudbine bez štete po opšte interese,¹³⁾ a time se do neslućenih razmera mogu proširiti ljudske kompetencije i u odnosu na rešavanje pitanja sopstvene egzistencije i egzistencije svoje zajednice kao i pitanja koja se postavljaju u prirodi i u čovekovom doticaju sa prirodom. To pomeranje ka svetovnom, traganje za egzistencijalnim pitanjima izvan religijske sfere, još više produbljuje krizu religije i njenog identiteta. Čim se dovede u pitanje ideja mirenja sa stvarnošću dovode se u pitanje i religija i njene doktrine. Mirenje sa stvarnošću je moguće samo ako se ima u vidu privid života koji izvire iz same religije. Međutim, i u shvatanjima koja se označavaju kao svetovna nije uvek konsekventno razvijen pojam o smislu života te otuda mogućnost da se ta shvatanja sakralizuju, divinizuju i pretvore u određene, najčešće institucionalizovane forme. Izbegnuta je religija kao oslonac ali se nameću one forme svetovnog života koje teže da se osamostale i ovekoveče u odnosu na čoveka i smisao njegovog života.

Sekularizacija je totalan proces i ne može se svesti ni na svoje prvobitno značenje niti na kasnija značenja koja ovaj proces vide samo u domenu crkve i njene organizacije. Najmanje su prihvatljiva ona shvatanja koja minimalizuju proces sekularizacije ili čak nastoje da ga negiraju. Iako ovakva shvatanja potiču od katolički orijentisanih sociologa ona nisu usamljena u savremenoj teoriji. Naprotiv, ona stiču pristalice i među svetovno orijentisanim sociolozima a utiču na izgradnju opšteg pogleda na svet i na religiju. Po nekim shvatanjima, opet, značenje sekularizacije se širi tako da postaje teško sagledivo šta sve obuhvata. Jedno je, međutim, sigurno: da se negacija religije i religijskih sadržaja ne može izvoditi bez njihove zamene nekim novim smislom i sadržajima. Ne moraju to uvek biti jasno i precizno artikulirani sadržaji koji uvek predstavljaju odgovarajuću protivvrednost religijskim sadržajima. To mogu biti još uvek nedovoljno izdiferencirane ideje, vrednosti nejasnog porekla ili tek naznačene orijentacije. Bitno je da je došlo do poremećaja religijskih vrednosti, doktrina i verovanja i da se pojavio svetovni činilac koji u sebi nosi sasvim drugačiji sistem ideja i vrednosti. Ni kad je reč o sekularizaciji u socijalističkim društvima ova razlikovanja nisu uvek dovedena do kraja, a naročito tamo gde religija u visokom stepenu legitimiše društvenu zajednicu. Prevaga političkog činioca podstiče one vidove sekularizacije koji imaju politički smisao. Da bi se brže probila neka politička rešenja, da bi se uspešnije nadoknadiii neki nedostaci nastali kao re-

¹³⁾ Lešek Kolakovski, *ibid.*, str. 65.

zultat nepovoljnih istorijskih i društvenih okolnosti bilo je nužno da se političkim merama potisnu neke tradicionalne institucije, a među njima je religija na prvom mestu. U početku se čak, nije postavljalo ni pitanje karaktera onih sadržaja koji su dolazili na mesto religije i religijskih vrednosti. Ovako shvatanje, međutim, nailazi na odlučno odbijanje sociologa iz zemalja realnog socijalizma. Za njih je sekularizacija nešto složeniji proces i ne zbiva se prvenstveno, a još manje isključivo, pod uticajem i pritiskom političkog činioca. „Društvena nužnost zbacuje svoj mistički pokrivač i od sile neprijateljske ljudima, koja protivreći njihovim interesima i željama, preobraća se u zakon njihove delatnosti u cilju koji određuje njihova stremljenja i delovanja. Samim tim religijsko otuđenje ljudi lišava se svoje socijalne osnove, religija u društvenom životu gubi jednu poziciju za drugom i postepeno se stvaraju uslovi za njeno odumiranje. Mnoga sveštena lica i antikomunisti pokušavaju da proces sekularizacije u socijalističkom društvu predstave isključivo kao rezultat određenih političkih i ideoloških mera odgovarajućih država i komunističkih partija.”¹⁴⁾ Ovakav protustav je po svom bitnom obeležju politički jer niti je motivisan niti se zasniva na odgovarajućoj argumentaciji koja bi pokazala mnoštvo drugih aspekata koji u ranosocijalističkim društvima određuju nivo i karakter religije i religioznosti. D. M. Ugrinovič pokušava da ukaže na objektivne činioce koji određuju sekularizaciju i ističe socijalističke proizvodne odnose koji su u početnim fazama takođe pod snažnim uticajem političkog faktora — države i komunističke partije. „Važan uticaj na sekularizaciju vrše u socijalizmu i drugi faktori usko povezani s karakterom društvenih odnosa. Buran rast proizvodnih snaga, s tim u vezi i u poljoprivredi, stvara uslove za sve potpunije podređivanje prirodnih sila čoveku što religiju, takođe, lišava socijalnog izvora. Nevideni porast kulture i obrazovanja trudbenika potpomaže njihovo oslobađanje od verovanja u religijske mitove. Na kraju, gigantski porast uloge nauke, koja u socijalizmu ne postaje samo neposrednom proizvodnom snagom nego je i osnova društvenog planiranja i upravljanja, pomaže istiskivanju religije iz različitih sfera društvene svesti kao i iz svesti pojedinačnih individua. U socijalističkom društvu *principijelno se menja uloga subjektivnog faktora u procesu sekularizacije*. Samo se u socijalizmu stvara mogućnost za široko razvijanje ateističkog vaspitanja trudbenika. Komunistička partija smatra ateističko vaspitanje neodvojivim sastavnim delom komunističkog vaspitanja. Propaganda ateizma se sistematski vodi na stranicama novina, časopisa i preko radija i televizije.

¹⁴⁾ D. M. Ugrinovič, *V vedenie v religiobedenie*, Mysla, Moskva, 1985, drugo izdanje, str. 192.

Vaspitanje dece i omladine vrši se pomoću naučnog pogleda na svet. Na taj način subjektivni faktor u socijalizmu igra sve važniju ulogu u procesu sekularizacije, doprinosi prevladavanju religijskih verovanja i vaspitavanju trudbenika u duhu socijalizma.¹⁵⁾ Kao što se iz navedenog stava vidi najviše se insistira na činocima svesti, a u prvom redu na političkim pretpostavkama gde dominira uloga i mesto komunističke partije kao rukovodeće snage u društvu. Malo se ulazi, međutim, u strukturu radničke klase i u promene u toj strukturi, ne razmatraju se odnosi u proizvodnji i položaj radničke klase u procesu proizvodnje i raspodele, niti su uzeti u obzir realni ekonomski tokovi i ne vide se pokretačke snage koje su odgovorne za te tokove. Preneti sve to na komunističku partiju znači reducirati složene, dramatične i protivrečne procese na jedan činilac čija je moć prevashodno politička i ideološka. Malo se vide realne istorijske snage socijalizma koje jedino mogu da osmisle zakonitosti socijalističkog društveno-ekonomskog razvoja. Proces sekularizacije u socijalizmu, u svim njegovim fazama, jeste izuzetno složen i neravnomerno se odvija. Međutim, on dugo, a dosadašnja i sadašnja praksa pokazuje da je još uvek tako, ostaje pod snažnim uticajem političkog faktora. Osim toga proces sekularizacije se odvija različito u svakoj socijalističkoj društvenoj zajednici. Te razlike su dvostruke. Jedne potiču od načina na koji se afirmisao socijalistički društveni odnos kao osnovni, a druge od stanja religije i religioznosti, od razvijenosti, snage i uticaja crkve i crkvenih organizacija u određenoj zemlji. Proces sekularizacije je sigurno drugačiji u sredinama gde je religijska tradicija jača a religioznost šire zahvatila i dublje prodrla u mase od procesa sekularizacije onde gde je ta tradicija slabija, a religioznost nije prodrla toliko duboko u mase stanovništva.

Naše društvo je u tom pogledu i karakteristično i specifično. Na to se, međutim, dugo gledalo spolja i sa unapred zauzetim stavom. Međutim, opredeljenja Saveza komunista su bila jasna i potvrđivala su osnovna načela revolucionarne borbe kada se religija radikalno napušta, a njeno mesto zauzimaju radikalizovana ideološka opredeljenja. „Dosledno svom marksističkom materijalističkom pogledu na svet, jugoslovenski komunisti znaju da se religija, koja se rađa i održava u određenim istorijskim uslovima materijalne i duhovne zaostalosti ljudi, ne može otkloniti administrativnim sredstvima, već neprekidnim razvijanjem socijalističkih društvenih odnosa, širenjem naučnih saznanja i opštim podizanjem ljudske svesti, čime se progresivno ostvaruje čovekova stvarna sloboda i likvidiraju materijalno duhovni uslovi za raz-

¹⁵⁾ *Ibid*, str. 193.

ne zablude i iluzije."¹⁶⁾ Ovdje je jasno naglašeno da će se isključiti svaka politička prinuda u rešavanju i otklanjanju religioznosti stanovništva. Obrnuto, podstićaće se realni društveni i materijalni procesi koji će stvoriti uslove za što obuhvatniju sekularizaciju, zapravo za afirmaciju onih vrednosti koje su po svojoj prirodi svetovne. Međutim, od vremena donošenja Programa SKJ znatno su se izmenili odnosi u našem društvu i ono je prošlo više faza razvoja, doživljavajući ubrzan i snažan razvoj i zapadajući u krize većeg ili manjeg obima. Danas je stanje u tom pogledu veoma složeno jer se čitava društvena zajednica nalazi u krizi što vidljivo utiče i na proces sekularizacije. Međutim, teško bi se mogao izvući zaključak da je religija u većem usponu ukoliko je društvo u većoj krizi. Ona svoj položaj bitno ne menja te se otuda može stvoriti privid njenog uspona. Imajući tradicionalna uporišta u društvu ona teže doživljava promene pod pritiskom i udarima krize. Religija i crkva ne menjaju bitno svoj program i s te strane imaju sigurno više poteškoća da se prilagode kriznim situacijama. Ako ključ krize iznova otvara vrata neke već napuštene crkvene organizacije to ne znači da je religija u usponu. Uz sve pritiske sekularnih procesa religija se sukobljava i s krizom — jednim vidom sekularizacije — koji je religiji relativno nepoznat. Kriza, osim toga, otkriva i demitologizuje neke svetovne institucije i organizacije koje su u visokom stepenu bile divinizirane, ovekovečavane kao apsolutni proizvođač progressa, boljeg života i naprednijih društvenih odnosa. Neke tradicionalna uporišta koja su zračila autoritativnošću, gotovo harizmatikom superiornom uzvišenošću počinju da tamne i da pokazuju svoje drugo lice. Društvena kriza stvara uslove da se relativizuju mnogi društveni činiooci koji inače teže da se apsolutizuju, da se društvenoj celini nametnu kao jedino mogući. Ali, u krizi se revitalizuje i uloga države, nacije pa čak i užih, lokalnih društvenih zajednica. Na mesto patriotizma kriza ustoličava lokalpatriotizam, zapravo omogućava da se razvije partikularizam u kojem je nastanjen uskopatriotsko osećanje, palanačko rodoljublje kao potpora svekolikoj konzervativnoj pa samim tim i religijskoj svesti. Moglo bi se reći da veći stepen revitalizacije doživljavaju ove društvene snage nego sama religija. U vreme krize i unutar same religije dolazi do oštrijih podvajanja, protivstavljanja i sukobljavanja. Religijski „sektor“ ne miruje, ali to ne znači da doživljava snažan uspon. Očigledno je, da neke religijske funkcije oživljavaju i to je najvidljivije na manifestacionom nivou: povećano odlazanje u crkve i duhovne centre, porast broja i posećenosti religijskih obreda, povećan broj mis-

¹⁶⁾ VII Kongres Saveza komunista Jugoslavije, Kultura Beograd, 1958, str. 418.

terija čudesnih ukazanja i drugih vidova manifestacije religijske svesti, koji su često u opreci sa zvaničnom religijskom i crkvenom doktrinom. U društvenoj krizi svako traži svoju šansu pa je razumljivo što se i religijska organizacija aktivirala, što je stavila u pogon sva raspoloživa sredstva kako bi se ne samo zadržala na postojećim nego osvojila i nove prostore. Koliko će u tome uspjeti u velikoj mjeri zavisi od progresivnih činilaca koji u krizi ne samo da vide šansu, nego je objektivno gledano najviše i imaju.



DRAGOMIR PANTIĆ

SVETOVNA RELIGIOZNOST

POKUŠAJ EMPIRIJSKOG ISTRAŽIVANJA

POJAM I PREDMET ISTRAŽIVANJA

Svetovna religioznost ima svoju dugu (pred)istoriju,¹⁾ ali se time ovde nećemo baviti s obzirom na ograničen obim rada i prevashodnu nameru da proverimo, putem empirijskih istraživanja, egzistenciju toga fenomena u savremenim našim uslovima. Dakle, ovaj rad treba shvatiti isključivo kao pokušaj empirijske verifikacije koncepta svetovne religioznosti, što određuje njegovu eksplorativnu prirodu.

Da li je svetovna religija „više svetovna, a manje religija?“, zapitao se N. Dugandžija,²⁾ pisac u nas prve celovite studije o svetovnoj religioznosti, na samom početku svoje rasprave. Po našem mišljenju, on je teorijski argumentovano ukazao na opravdanost korišćenja ovoga pojma. Njegova razmatranja podsticajna su i za empirijska istraživanja, upućujući na neke heurističke pravce, ali do sada, koliko nam je poznato, takvih istraživanja još nema. Bez obzira na to što prihvatamo većinu teorijskih stavova ovoga autora, pa se stoga u našem istraživanju i najviše pozivamo na njega, izvesno je da su o svetovnoj religioznosti otvorena još mnoga pitanja, da postoje nedoumice, da ima neslaganja među autorima, uključujući čak i osporavanje samog pojma.

¹⁾ Preteče, srodni pojmovi, naslućivanja postojanja svetovne religioznosti sežu čak do antičkih filozofa. U prošlom veku na ovu pojavu je (uzgred) ukazao i K. Marks. Od uticajnih autora novijeg vremena svetovnom religijom bavili su se M. Veber, B. Rasl, E. From, A. Heler i mnogi drugi.

²⁾ Dugandžija, N.: *Svetovna religija*, Mladost, Beograd, 1980. Od istoga autora vidi i: *Religija i ideologija suvremenog svijeta*, Institut društvenih istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, 1980. i Ceremonijal, časopis *Kultura*, 1984, trobroj 65–67, 185–191. Prethodno je o ovoj problematici, ograničavajući se prvenstveno na domen političkih idolatrija pisao i A. Kresić: *Kraljevstvo božje i komunizam*, Institut za međunarodni radnički pokret, Beograd, 1975.

Nije li ovaj pojam protivrečan, paradoksalan (na to navodi, možda, i odabrani termin), čak apsurdan? Ima li u sadržaju ovog pojma uopšte odredbi koje su njegova *differentia specifica*? Da li je svetovna religioznost poseban i nov pojam ili se iza njega, kao i u nizu sličnih slučajeva u društvenim naukama, kriju neki od ranije poznati pojmovi, koji su već priznati i oko kojih ima manje nesaglasja? Izvesno je da i ta osnovna pitanja nisu nimalo jednostavna i da će se tom problematikom teoretičari i istraživači baviti još neko vreme tragajući za odgovorima iza kojih stoje možda neka mnogo složenija pitanja. U ovom radu, upravo zbog nastojanja da istražimo empirijsku egzistenciju svetovne religioznosti, moramo poći od bar minimalnog teorijskog utemeljenja — kako bi istraživanje uopšte bilo moguće. Doduše, imajući u vidu eksplorativnu prirodu istraživanja biće to pre tentativni stavovi nego čvrsti teorijski oslonci.

U nastojanju da se dođe do određenja svetovne religioznosti čini se da je uputno vratiti se na definicije religije i klasične religioznosti. Pre svega, potrebno je razlučiti religiju od religioznosti, odnosno ovu drugu možemo smatrati manje opštom kategorijom i sastavnim delom prve. Mnogi pisci izbegavaju da ekspliciraju (svoju ili od drugih predloženu) definiciju religije, jer su svesni složenosti ovoga fenomena, teškoća u nalaženju opšteprihvatljivog određenja, zavisnosti odredbi od naučne discipline kojoj autor pripada, kao i od izabrane šire i uže teorije, postulata o (ne)mogućnosti operacionalizacije pojma religije. Problem definisanja religije se dalje komplikuje uvođenjem kriterijuma vrste ili forme definicije, tj. da li se autor opredeljuje za supstancijalnu, strukturalnu, genetičku, kauzalnu, teleološku, funkcionalnu ili neku drugu definiciju. Dodatnu teškoću u pokušaju određenja pojma religije predstavlja i to što je ona, prema E. Čimiću, „istorijski dinamičan fenomen” koji „ističući u različitim kulturno-istorijskim epohama pojedine svoje aspekte, traži i nove pristupe i drugačije interpretacije”.

Polazeći od fragmentarnih, ali suštinskih Marksovih objašnjenja religije (poznatih iz *Ranih radova* i dr), ovaj pojam definišemo kao oblik društvene svesti za koji je karakterističan čovekov pokušaj transcendencije i kompenzacije njegove otuđene egzistencije putem fetišizama. Projektovanje čovekovih moći i trebanja u onostrano u funkciji je duhovne integracije i socijalne kohezije klasnog društva. *Religija omogućava* pojedincu zadovoljavanje određenih potreba pružajući mu apsolutne odgovore na „poslednja pitanja” u vezi sa zbivanjima u prirodi, društvu i njegovim vlastitim biološkim i psihološkim funkcionisanjem.

Pod religioznošću podrazumevamo sistem verovanja u neko biće kome se pripisuju nadljudski kvaliteti i neograničena moć nad ljudima. To biće vernici obožavaju i izražavaju spremnost da „njegove zahteve” sprovode bez sumnji i prigovora. Stvaraoci i interpretatori tih zahteva imali su tokom istorije gotovo uvek poseban status u društvu i nastojali su da upravo putem religioznosti regulišu veći deo ponašanja ljudi — podređujući moralne norme religioznosti, pretendovali su na kontrolu ukupne čovekove duhovnosti, ne samo njegove javne sfere, već i njegove privatnosti i intime. Religioznost može biti klasična (božanska), koja po pravilu ističe natprirodnost bića (osim nekih varijanti budizma) i element svetog i moderna ili svetovna (sekularna, kvazi-i pseudoreligioznost su još neki termini), koja u osnovi obožavanja može imati različite ličnosti, ideje, institucije, objekte, simbole. Prema našem saznanju, svetovna religioznost se u novije doba uglavnom ispoljava kroz kultove političke prirode (voda, nacija, država) i/ili kultove iz sveta masovne kulture i zabave (estrada u najširem smislu, sport). Bez obzira na vrstu, religioznost ima svoje komponente o kojima se ponekad govori i u značenju oblika religioznosti. Religioznost uključuje saznavnu, emocionalnu, motivacionu, obrednu, moralnu i komponentu pripadnosti (odnos prema konfesiji i verskoj instituciji).³⁾ Religioznost možemo posmatrati i kao posebnu vrstu vrednosti čiji je antipod nereligioznost. O karakteristikama religioznosti koje proizlaze iz toga što je ona i vrednosna orijentacija pisali smo na drugim mestima.⁴⁾

N. Dugandžija svetovnu religiju definiše kao „sistem ideja, osećaja i akcije neke grupe, unutar koga vjernici posvećuju odabrane aspekte društvene stvarnosti, koje tada za grupu predstavljaju najveću vrijednost”. Jedan od njegovih postulata, koga smo prihvatili, jeste da je proučavanje klasične religije uslov razumevanja i svetovne religije. On uočava dva bitna aspekta svetovne religioznosti: „naklonost bez kritičnosti” prema obožavanim objektima i „povere-

³⁾ O komponentama, elementima i dimenzijama religioznosti pisali su mnogi autori. Vidi: Verbit, M. F. The Components and Dimensions of Religious Behaviour, u Hammond, Ph. & Johnson, B(eds): *American Mosaic*, Random House, N. Y 1970; Hitty, D. Morgan, R. Burnos, J., King and Hunt Revisited: Dimensions of Religious Involvement, *J. for the Scientific Study of Religion*, 1984, 23, 3, Sept. 252—266; Cornwall, M. et al. The Dimensions of Religiosity, *Review of Religious Research*, 1986, 27, 3, Mar, 226—244. I većina jugoslovenskih istraživača i teoretičara ovako pristupa proučavanju religioznosti, a među prvima bio je Vuko Pavićević.

⁴⁾ Pantić, D. Obim i intenzitet religioznosti u Vojvodini, *Zbornik Matice srpske za društvene nauke*, 1977, 62, 101—122; Vrednosti i ideološke orijentacije društvenih slojeva, u: Popović, M.: i drugi: *Društveni slojevi i društvena svest*, Institut društvenih nauka, Beograd, 1977, 269—406. i drugde.

nje u njihovu neuobičajenu moć". Utvrđujući kompleksnost odnosa sa klasičnom religijom, Dugandžija ipak smatra da je svetovna religija „najčešće obrnuto razmjerna s postojanjem klasične religije". On pokazuje da svetovna religioznost može biti „božja zamena", da se može „posvetiti država", „harizmatički vođa", „etnička grupa", ideologija, dogmatski marksizam. Za razliku od nekih drugih autora, Dugandžija naglašava — po našem mišljenju s punim pravom — verovanje u natprirodno kao element i svetovne religioznosti. On zapaža da je jedna od funkcija svetovnih ceremonijala socijalizatorska i integrativna, da su to „stanja natopljena mističkom sanjarijom o Jednom koje sve prožima". Prema istom autoru, inklinacija svetovnoj religiji ne može se kompletno objasniti pripadnošću određenoj klasi, već u najvećoj meri individualnim svojstvima. Međutim, na drugom mestu on navodi da se svetovna religija i namerno reprodukuje (u ideološke svrhe), da nije uvek spontan odgovor na egzistencijalne probleme koji inače radaju i klasičnu religioznost. On je predvideo da ličnosti s autoritarnom strukturom posebno inkliniraju svetovnoj religioznosti.

Kada je reč o svetovnoj religioznosti u domenu politike, nemamo šta da dodamo onome što je napisao Dugandžija, barem u kontekstu ovog istraživanja. Njegove teorijske stavove smo pokušali da operacionalizujemo i proverimo u empirijskom istraživanju. Međutim, on potcenjuje značaj svetovne religioznosti u domenu savremene masovne kulture, posebno u oblasti sporta i estrade, odnosno samo ih usput pominje. Stoga ćemo ovde ponešto, u najkraćem, reći o ova dva oblika svetovne religioznosti. Sport kao predmet idolatrije bio je to i u ranijim istorijskim epohama, ali je karakterističan za najnovije doba i u vezi je s burnim razvojem masovne kulture uopšte, novim nacionalizmom, profesionalizacijom vrhunskih aktera, transformacijom publike — gubljenjem njenog učesničkog odnosa i jačanjem pasivno-posmatračkog uz koji idu emocionalno pražnjenje, pokušaj zamene za odbačeni verski ceremonijal i spektakl, potreba za pripadanjem i identifikacijom, itd. Ova moderna, svetovna religioznost ponajviše se ispoljava u ponašanju navijača i sve češće klimaks dostiže ne samo tokom takmičenja, već i dugo pre i posle sportskih borbi. Primeri navijačkih euforija, omamljenosti, regresija, agresivnosti, dramatičnog doživljavanja (neuspeha sportskih idola brojni su i čak paradigmatični poslednjih godina i u svetu i kod nas. Kod mnogih navijača, pored kratkotrajnih, prolaznih, i za situaciju nadmetanja vezanih opijenosti i utučenosti, postoji i stalna preokupiranost životom njihovih sportskih idola, čak i emocionalno vezivanje i zavisnost od tih zvezda. U identifikaciji običnog,

čoveka s ličnostima iz visokoprofesionalizovanog sporta, njihovom slavljenju i veličanju nije teško prepoznati pokušaj transcendencije monotonog i tegobnog života, naročito kao posledicu frustracija, odbačenosti i marginalnosti. Ova vrsta fetišizma je ponekad toliko ogoljena i direktna da su toga svesni i sâmi obožavaoci — akteri iluzije, za razliku od svetovne religioznosti u drugim oblastima čija geneza i funkcije često vernicima ne dopiru do praga svesti. Iako imaginarno, bekstvo od otuđene svakodnevnice je delimično delotvorno, makar toliko da svetovno religiozni na ovaj način nađu utehu, privid slobode od egzistencijalnih ograničenja i prikračenosti, surogat kreativnosti, osećanje pune jednakosti u masi, zaborav teškoća i ličnih problema. Kroz eventualnu nadmoć svojih idola na sportskom terenu, odnosno kroz identifikaciju s njima, oni iznova stiču davno izgubljeno osećanje infantilne onipotentnosti. Nekritičko obožavanje estradnih zvezda ima gotovo iste korene i karakteristike kao i svetovna religioznost u domenu sporta. Specifičnosti su, uglavnom, u vezi s načinom izražavanja idola u svetu ove vrste masovne zabave, manjim naglaskom na takmičarskim, a većim na elementima opijenosti i „vrtoglavice“⁵⁾ i delimično u vezi sa strukturom obožavalaca (više žena, mlađih osoba).⁶⁾

Naravno, mnoge karakteristike svetovne religioznosti u pomenuta tri domena mogu otkriti samo empirijska istraživanja, koja ujedno treba da doprinesu propitivanju i nekih apriornih tvrđenja teoretičara.⁷⁾

⁵⁾ Kajoa, R.: *Igre i ljudi*, Nolit, Beograd, 1965.

⁶⁾ Pored izvora iz fusnote 2) o različitim aspektima i manifestacijama svetovne religioznosti vidi i: Stein, M.: *Cult and Sport: The Case of Big Red*, *Am. Rev. of Soc.*, 1977, 2-2, 29-42; Parsons, H.: *The Prophetic Mission of Karl Marx*, *J. of Religion*, 1964, XLIV, 1, 52-72; Zeldin, M.: *The Religious Nature of Russian Marxism*, *J. for the Scientific Study of Religion*, 1969, Vol. VII, 1, 100-111; Nelson, G.: *Cults and New Religions*, *Sociology and Social Research*, 1984, 3, 301-325; Talmon, J.: *Milenijarni pokreti*, *Kultura*, 1984, trobroj 65-67, 118-157; Balch, R. & Taylor, D.: *Salvation in a UFO*, *Psychology Today*, 1976, 10, 58-68; Balch, R. & Taylor, D.: *Seekers and Saucers: The Role of the Cultic Milieu in Joining a UFO Cult*, *Am. Beh. Scientist*, 1977, 20-26, 839-860; Casanova, J.: *The Politics of the Religious Revival*, *Telos*, 1984, Spring, 59, 3-33.

⁷⁾ Tokom vremena nakupilo se mnoštvo tvrđenja o svetovnoj religioznosti koje pojedini autori već uzimaju kao truizme, iako je reč o hipostaziranju. Jedna ilustracija može biti izjednačavanje marksizma i boljševizma s klasičnom religijom, odnosno neki autori nekritički tvrde da komunistička ideologija ima iste funkcije kao i religija. Iza ovakvih zaključaka stoji pretpostavka da ljudi moraju u nešto verovati i da je svako verovanje, pa i vrednost u osnovi — religijske prirode! Međutim, ovim nikako ne tvrdimo da ideologija u određenim okolnostima ne može biti usvajana i funkcionisati kao svojevrsna svetovna religioznost (primeri: cezarizam, fašizam, nacizam, staljinizam, maocizam, velike revolucije, itd.).

CILJ I PROBLEMI ISTRAŽIVANJA

Osnovni ciljevi ovoga istraživanja bili su utvrđivanje raširenosti i intenziteta, strukture i oblika svetovne religioznosti, socijalnih nosilaca i izvesnih korelata i činilaca, kao i preciziranje odnosa između klasične i svetovne religioznosti.

Preduzeto istraživanje je, bez obzira na korišćenu kvantifikaciju i formulisanje određenih hipoteza, eksplorativne prirode. Prvo, postavljene ciljevi važe pod uslovom da se dokaže da ova vrsta religioznosti uopšte ima svoju empirijsku egzistenciju, tj. da je taj pojam održiv u svetlu činjenica ovog istraživanja. Drugo, uprkos intenzivnog traganja u svetskim informacionim sistemima (u okviru psihologije i sociologije) nismo uspjeli da pronađemo empirijska istraživanja svetovne religioznosti s ovakvim pristupom, a retka su i drugačije koncipirana istraživanja (korišćenje analize sadržaja, posmatranja i sl). Dakle, nismo imali uzore ni mogućnost komparacija, pa je stoga naše istraživanje nužno pionirsko i formativno, što implicira i poznata ograničenja. Ipak, eksplorativna istraživanja imaju sasvim legitiman status u nauci i na njih se ne može primenjivati logika istraživanja koja se baziraju na kumuliranim znanjima. Treće, činjenica da eksplorativna istraživanja predstavljaju početnu kariku u ciklusu otvaranja jednog problema obično znači da se istraživanje ne može usmeriti na osnovu čvrstih i formalizovanih hipoteza, a neretko one i sasvim izostaju.

Polazeći od navedenih ciljeva istraživanja, glavni istraživački problem postavili smo na sledeći način: Postoji li u svesti stanovnika Beograda specifična svetovna religioznost i u kojim oblicima se manifestuje? Čini li ti eventualni oblici jedinstvenu strukturu ili egzistiraju nezavisno jedan od drugog? Koji socijalni i psihološki uslovi pogoduju izrastanju i učvršćivanju svetovne religioznosti? U kakvom su međusobnom odnosu klasična i svetovna religioznost?

Hipoteze, kao mogući odgovori na formulisane probleme istraživanja, se baziraju na teorijskim radovima drugih autora, mada su pojedini od njih preterano slobodne, gotovo proizvoljne interpretacije ili u najboljem slučaju esejistička razmatranja. Stoga su naše hipoteze, u nedostatku prethodne empirijske evidencije, nužno uopštene i formalne. Pretpostavili smo da svetovna religioznost poseduje svoju unutrašnju strukturu, da njene komponente ne tvore sasvim nezavisne oblike nego da se objedinjavaju u sindrom. Očekivali smo (i tako smo i sastavili instrumente ispitivanja) da se svetovna religioznost manifestuje kroz određene fetišizme, tj. obožavanje izvesnih ličnosti, pojava, simbola, ideja i dr. iz realnog života, a prvenstveno u

vezi s politikom, estradom i sportom. O odnosu svetovne i klasične religioznosti smatramo da je moguće postaviti hipotezu u formi trileme: ove dve vrste religioznosti su u recipročnom odnosu, jedna jača na račun druge (1); reč je o dve sasvim različite, nezavisne pojave (2); klasična i svetovna religioznost su samo dva lica jedne iste pojave — opštije religioznosti (3). Prva pretpostavka podrazumeva negativnu korelaciju, druga odsustvo korelacije (koeficijent korelacije nula ili sasvim blizu te vrednosti), i treća u operacionalnom smislu znači da je korelacija između njih pozitivna. Međutim, problem odnosa između klasične i svetovne religioznosti je odviše složen i biće predmet posebnog rada, pa ga ovde uglavnom nećemo elaborirati, već ga samo naznačavamo.

METOD

Populacija i uzorak

Populaciju u ovom istraživanju čine svi stanovnici beogradskog regiona (16 opština) stariji od petnaest godina. Koristili smo kvotni model uzorka veličine 1.050 jedinica, razvijen na osnovu četiri međusobno nezavisna kvotna kriterijuma: starosti, pola, obrazovanja i lokalne pripadnosti ispitanika (105 punktova). Naknadne kontrole reprezentativnosti uzorka prema drugim obeležjima pokazale su da uzorak verno izražava populaciju, osim što minimalno (kao kod svih kvotnih modela) favorizuje aktivnije kategorije stanovništva.

Tehnika ispitivanja, instrumenti i obrada podataka

Opredelili smo se za tehniku standardizovanog upitnika, imajući u vidu neophodnost garantovanja i stvarnog osećanja anonimnosti ispitanika u grupnom ispitivanju, ekonomičnost izabrane tehnike i činjenicu da je znatna većina Beograđana navikla na situaciju ispitivanja tipa „papier-i-olovka”, ali smo ipak nekoliko desetina nepismenih i ostalih nedovoljno obrazovanih bili prinuđeni da intervjuišemo, uz obezbeđivanje uslova da se i ovi građani osećaju kao dobrovoljni i anonimni učesnici istraživanja.

U okviru tehnike upitnika koristili smo nekoliko ranije konstruisanih instrumenata (sumacionih skala), na primer, R-skalu za merenje intenziteta klasične religioznosti i skale vrednosnih orijentacija i osobina ličnosti. S obzirom na ograničeni prostor i činjenicu da u ovom radu saopštavamo rezultate o svetovnoj religioznosti, pružićemo samo najosnovnije podatke o odgovarajućoj skali (u daljem tekstu SR-

-skala). Ovaj instrument razvili smo polazeći od teorijskih razmatranja stranih autora o prirodi svetovne religioznosti, saznanja o istom fenomenu prezentiranih u studiji N. Dugandžije (1980), sopstvenih zapažanja, promišljanja i iskustava iz dva pilot-ispitivanja učesnika beogradskih srednjih škola.

SR-skala se sastoji od tri podskale, namenjene utvrđivanju sklonosti ispitanika svetovnoj religioznosti u domenima politike, sporta i savremene masovne kulture, predstavljene zbivanjima i ličnostima vezanim za estradu. Prva podskala obuhvata deset, a druge dve po pet tvrdnji, prereligiozno formulisanih (zagovaranje idolatrija), na koje ispitanici mogu reagovati pomoću pet modaliteta odgovora na kontinuumu od ekstremnog slaganja do ekstremnog neslaganja. Cela SR-skala i pomenute podskale poseduju zadovoljavajuće metrijske karakteristike, naročito objektivnost, diskriminativnost i unutrašnju konzistentnost (homogenost). Sada postoje podaci i o njenoj validnosti, dok je utvrđivanje relijabilnosti postupkom test-retest u planu. Najdiskriminativnije tvrdnje bile su: „Ništa ne može zameniti zanos koji čovek oseća kad u masi kliče svom vodi“, „Prilikom susreta sa poznatim ličnostima estrade (pevačima, glumcima, itd.) obično osetim neki zanos i olakšanje“ i „Huk navijača na stadionu ispunjava me prijatnim osećanjem stopljenosti sa mojim timom“. Skorovi na SR-skali variraju od 20 do 100, pa smo ih sa intervalom 11 klasifikovali u sedam razreda, tako da je moguće razlikovati po tri intenziteta (ne)sklonosti svetovnoj religioznosti (slab, osrednji i jak oblik) i „mešani tip“ koji odvaja dve orijentacije. Takođe u sedam razreda (intervali 3 i 5) razvrstali smo skorove i na podskalama (rasponi 5 do 25 i 10 do 50).

Obrada podataka urađena je u ERC-u Matematičkog instituta iz Beograda (programer mr Đ. Mišljenović), odmah posle završenog terenskog rada (april 1984) i kodiranja. Pored uobičajenih dvodimenzionalnih tabela, u kojima su ukrštena demografska, socijalna i psihološka obeležja ispitanika s njihovim rezultatima na SR-skali, obrada je obuhvatila i multivarijantnu, regresionu i faktorsku analizu.

REZULTATI I INTERPRETACIJA

Osnovni psihometrijski dokazi postojanja oblika svetovne religioznosti

Primenom faktorske analize dvadeset tvrdnji SR-skale kao varijabli, utvrdili smo da postoje tri faktora koja smo identifikovali u smislu postojanja idolatrija u tri domena — u sportu, es-

tradi i u politici. Iako sadržajno različite, stavke koje se odnose na sport čine delove iste celine i mere jedinstven predmet. Zasićenja stavki ove skale identifikovanim faktorom su vrlo visoka — za četiri variraju od 0,78 do 0,85, dok za jednu zasićenje iznosi 0,68. Ovih pet tvrdnji ne ulazi u sastav ostala dva faktora i koeficijenti korelacije između tvrdnji su znatni (kreću se od 0,47 do 0,71), dok su sa ostalim tvrdnjama SR-skale bitno niži. Sve tvrdnje su veoma diskriminativne, sudeći na osnovu njihove povezanosti sa skorom podskale (C varira između 0,72 i 0,77). Najbolje je funkcionisala tvrdnja: „Posmatrajući svoje sportske idole (zvezde), obično osećam neku vrstu oduševljenja i opijenosti” sa kojom se 30% ispitanika složilo (11% sasvim i 19% uglavnom), 18% je bilo neodlučnih i 51% ispitanika se nije složilo s ovim sadržajem (19% uglavnom i 32% apsolutno). Gledano u celini, ovi rezultati pokazuju da je opravdano utvrđeni faktor nazvati „idolatrija sporta” i da se možemo pouzdati u to da odabrane tvrdnje adekvatno mere upravo svetovnu religioznost u domenu sporta (faktorska validnost). Time smo ujedno potvrdili postojanje jednog pretpostavljenog oblika svetovne religioznosti,⁸⁾ što je ipak tek prvi i nužni korak u konačnom dokazivanju ove dispozicije.

Eksplorativnom faktorskom analizom utvrdili smo i da četiri tvrdnje adekvatno mere svetovnu religioznost u domenu estrade, jer zasićenja tvrdnji izolovanim faktorom iznose između 0,72 i 0,78. Međutim, peta tvrdnja, koja je glasila: „Odavno me nešto nije toliko oduševilo kao svečano otvaranje Zimskih olimpijskih igara u Sarajevu” slabo je zasićena ovim faktorom (0,17) i više pripada faktoru „političke idolatrije” (0,57). Zbog toga smo ovu tvrdnju u kasnijem istraživanju na srpskom uzorku zamenili sledećom: „Posle koncerta pevača koje obožavam, osećam se kao sasvim drugi čovek” koja je zadovoljavajuće funkcionisala (njeno zasićenje odgovarajućim faktorom iznosi 0,73). Pripadnost prvopomenute tvrdnje faktoru političke idolatrije ipak nije umanjila vrednost cele podskale sklonosti obožavanju estrade, što se vidi iz podatka da su oni koji su se složili sa sadržajem ove tvrdnje na celoj podskali klasifikovani u svetovno religiozne čak u 88% slučajeva, dok su oni koji se nisu složili s tom tvrdnjom svrstani u suprotnu orijentaciju na

⁸⁾ U ponovljenom istraživanju (uzorak građana SR Srbije bez SAP 1987) dobijeni su gotovo identični rezultati. Faktorska zasićenja pet istih tvrdnji su čak ujednačenija nego u beogradskom istraživanju (variraju od 0,82 do 0,87), a interkorelacije tvrdnji kreću se od 0,5 do 0,72, dok je prosečna povezanost s tvrdnjama ostale dve podskale znatno manja (0,30). U tom istraživanju faktor „sportska idolatrija” koga interpretiramo kao manifestovanje svetovne religioznosti u domenu sporta sadrži 24% ukupne varijanse.

istoj podskali u 83% slučajeva. Inače, najbolje je funkcionisala tvrdnja „Ponekad mi se toliko dopadaju filmske zvezde da bih voleo da im budem što sličniji”, koju je prihvatilo 27% ispitanika, a odbacilo je 57% upitanih. Četiri tvrdnje iz ove subskale međusobno koreliraju između 0,62 i 0,46, a s rezultatom na celoj podskali su visoko povezane (od 0,70 do 0,74).⁹⁾

S obzirom na složenost svetovne religioznosti u domenu politike, odlučili smo se za podskalu sa deset tvrdnji, mada bi, naravno, u posebnim ispitivanjima bilo poželjno imati znatno duži instrument. Svih deset tvrdnji imaju zadovoljavajuću diskriminativnu moć, jer sa skalom u celini koreliraju (C) od 0,55 do 0,67. Sve tvrdnje ove podskale su međusobno u pozitivnoj korelaciji koja varira od 0,32 do 0,64 (r). Faktorska analiza je pokazala da je podskala jednofaktorska sa zasićenjima tvrdnji faktorom od 0,62 do 0,80. Skalu sklonosti političkoj idolatriji najbolje reprezentuje tvrdnja „Ništa ne može zameniti zanos koji čovek oseća kad u masi kliče svom vođi” s kojom se sasvim složilo 17%, uglavnom složilo 18%, uglavnom nije složilo 16%, uopšte nije složilo 25%, dok je neodlučnih bilo 24% ispitanika.¹⁰⁾

Dakle, sve tri podskale svetovne religioznosti zadovoljavaju osnovne psihometrijske zahteve (faktorska validnost, homogenost domena merenja), što je ujedno i dokaz o relativno nezavisnoj egzistenciji ovih dispozicija svesti. Isti podaci svedoče i o tome da tri pretpostavljena oblika svetovne religioznosti predstavljaju posebne strukture svesti. Međutim, navedena empirijska evidencija i zaključci koji slede iz primenjene statističke analize, pre svega eksplorativne faktorske analize, samo su nužan, ali ne i dovoljan uslov u dokazivanju oblika svetovne religioznosti. Izvesno je da su potrebne nove empirijske potvrde i teorijska osmišljavanja, pri čemu, naravno, treba imati u vidu da pomenuta tri oblika svakako nisu i jedina, tj. da ima i drugih značajnih oblika svetovne religioznosti.

⁹⁾ U ponovljenom istraživanju na srpskom uzorku interkorelacije pet tvrdnji, uključivši zamenjenu tvrdnju, kretale su se između 0,32 i 0,65. Zasićenja tvrdnji faktorom „estradne idolatrije” varirala su od 0,69 do 0,79, a ovaj faktor je objašnjavao 21% ukupne varijanse. I ovi podaci se mogu smatrati potvrdom validnosti podskale o kojoj je reč, što indirektno govori u prilog postojanja posebnog oblika svetovne religioznosti — u domenu estrade.

¹⁰⁾ U ponovljenom ispitivanju na srpskom uzorku 1987. godine koeficijenti korelacije između tvrdnji varirali su između 0,33 i 0,62, a faktorska zasićenja tvrdnji kretala su se od 0,60 do 0,75. U tom ispitivanju iz razloga ekonomičnosti korišćeno je samo pet tvrdnji koje su najbolje funkcionisale u prethodnom istraživanju. Izolovani faktor — sklonost političkim idolatrijama objašnjava 19% ukupne varijanse.

Povezanost oblika svetovne religioznosti

Naglasili smo da su identifikovani oblici svetovne religioznosti samo relativno međusobno nezavisni i da se u analitičke svrhe mogu odvojeno tretirati. Međutim, interkorelaciona matrica je pokazala da svih dvadeset tvrdnji međusobno pozitivno koreliraju, pri čemu su povezanosti ipak bitno veće za tvrdnje koje pripadaju istim podskalama. To znači da su, na primer, interkorelacije tvrdnji koje su u sastavu podskale svetovne religioznosti u domenu politike u proseku 0,70, a između deset tvrdnji ove podskale i pet tvrdnji podskale svetovne religioznosti u domenu estrade prosečno 0,30. Postojanje ovakvog obrasca interkorelacija sugerise da su i tri izolovana faktora — oblika svetovne religioznosti međusobno povezani.

Drugi argument u prilog povezanosti tri oblika svetovne religioznosti uzima u obzir činjenicu da su sve tvrdnje, bez obzira iz koje podskale potiču, u signifikantnoj korelaciji sa skorom na celoj SR-skali (C varira od čak 0,67 do najmanje 0,54 što je, takođe, visok koeficijent).

Treći argument dolazi od dovođenja u vezu rezultata na tri podskale. Utvrdili smo da su tri oblika svetovne religioznosti međusobno statistički značajno povezana i da se koeficijenti kreću u granicama osrednjih (vidi tabelu 1).

Tabela 1. Interkorelacije tri oblika svetovne religioznosti

Oblici svetovne religioznosti	Sport	Estrada	Politika
Sport	—	0,47	0,44
Estrada	0,50	—	0,53
Politika	0,47	0,44	—

Napomena: Korelacije su izražene koeficijentom kontingencije (C) koji za odgovarajuće tabele (7×7) ne može biti veći od 0,926. Podaci desno od dijagonale odnose se na istraživanje koje ovde prikazujemo (Beograd, 1984), a levo od dijagonale na istraživanje u SR Srbiji bez SAP (1987).

Podaci iz tabele 1. ukazuju, takođe, da su utvrđene veze između tri oblika svetovne religioznosti postojane, jer su u ponovljenom ispitivanju ustanovljene gotovo identične korelacije kao u beogradskom ispitivanju, osim što je zabeležen nešto niži koeficijent kontingencije između sklonosti idolatriji u domenima politike i estrade.

Četvrti i poslednji argument u prilog tezi o povezanosti oblika svetovne religioznosti potiče iz faktorske analize primenjene u istraživanju 1987. godine. Pošto su Kajzer-Harisovim postup-

kom, poznatim kao *Little Jiffy*, izolovana tri faktora, koja smo interpretirali u smislu oblika svetovne religioznosti, u kasnijoj kosougloj rotaciji našli smo toliko visoke koeficijente korelacije (od 0,67 do 0,72) da oni potvrđuju dosadašnju evidenciju o znatnoj povezanosti tih struktura svesti. To dalje znači da postoji i faktor drugog reda koji se ne može drugačije interpretirati nego kao integralna svetovna religioznost. Stoga pomenuti nalaz ima i implikacije za zaključivanje o strukturi svetovne religioznosti.

Raširenost, intenzitet i socijalni činioci svetovne religioznosti

Na tabeli 2. prikazali smo intenzitet tri oblika svetovne religioznosti, a ako se apstrahuje intenzitet, mogu se videti i odgovarajuće raširenosti (ne)sklonosti trima oblicima svetovne religioznosti.

Očigledno je da je kod građana Beograda i okoline najrasprostranjenija idolatrija u domenu politike (prosečno u 47% slučajeva), dok su idolatrije u domenu sporta i estrade manje i podjednako raširene (po 26%). Međutim, otpornost prema ovim vrstama kultova je znatno raširena u vezi sa sportom (53%) i estradom (56%), a osetno manje kada je reč o svetovnoj religioznosti u oblasti politike (34%).

„Mešani tip” koji obuhvata podjednako razvijene suprotne orijentacije, ambivalentnost i nezainteresovanost ujednačeno je raširen sa zva tri oblika svetovne religioznosti, tj. nalazimo ga kod približno svakog petog ispitanika.

Intenzitet sva tri oblika pokazuje sličnu pravilnost. Naime, što je intenzivnija određena idolatrija, to u određenom modalitetu ima manje ispitanika. Ova pravilnost je najizraženija kod estrade, kod politike procenti malo opadaju kako intenzitet raste, a kod sporta u modalitetu slabo i osrednje ispoljene idolatrije postoji čak isti procenat ispitanika. S druge strane, odbacivanje idolatrija u ove tri oblasti ne pokazuje bilo kakve pravilnosti. U oblasti sporta najviše je onih s najjačom otpornošću, u oblasti estrade s osrednjom, dok u oblasti politike preovlađuju oni koji kritičku distancu manifestuju u slabom stepenu. Stoga je prosečan rezultat najviši na podskali svetovne religioznosti u domenu politike.¹³⁾

¹³⁾ Istraživanje 1987. godine na uzorku građana SR Srbije, bez SAP, dalo je, kada je reč o raširenosti, nešto drugačije rezultate. Naklonjenih sportskim idolatrijama bilo je više (34%), a političkim idolatrijama manje (38%) nego u beogradskom uzorku, dok je sklonih svetovnoj religioznosti u domenu estrade nađeno približno kao u Beogradu, odnosno tek za nijansu više (29%). Manje izmene u instrumentima i razlike u uzorcima mogu verovatno objasniti ove nepodudarnosti.

Tabela 2 — Intenzitet i raširenost tri oblika svetovne religioznosti (u%)

Oblik svetovne religioznosti (domen mani-festovanja)	Ispoljavaju ovu tendenciju (SR)		„Mešani tip“ (4)	Ispoljavaju suprotnu tendenciju		UKUPNO	
	Jako Osrednje Slabo (7) (6) (5)	Jako Osrednje Slabo (3) (2) (1)					
Sport	6	10 10	21	12	17	24	100
Estrada	4	8 14	18	20	23	13	100
Politika	13	16 18	19	14	10	10	100

Sklonost sportskim idolatrijama je nadprosečna kod sledećih grupacija ispitanika: NK i PK radnika (38%), KV i VKV radnika (36%), službenika s nižom spremom (31%), muškaraca (32%), pripadnika generacije od 36 do 45 godina (35%), onih zemljoradničkog (33%) i radničkog porekla (29%) siromašnih (36%) i ispitanika koji nisu članovi SK, ali izražavaju želju da to postanu (36%). Ova vrsta idolatrije najmanje je raširena među građanima s postfakultetskim stepenima obrazovanja (samo 5%), zatim među domaćicama (14%), kod ispitanika intelektualnog socijalnog porekla (12%) i članova SK (18%). Najviše nesklonih ovoj vrsti idolatrije registrovali smo kod najobrazovanijih ispitanika (76%) i kod članova SK (65%). Povezanost obrazovanja i sklonosti sportskim idolatrijama je negativna ($r = -0,19$; $C = -0,33$). Opravdan je zaključak da su sportskim idolatrijama najviše

naklonjeni građani slabijeg obrazovanja, posebno oni koji obavljaju manuelne poslove. Međutim, i kod NK i PK radnika, ipak, ima nešto više onih koji ispoljavaju kritičku distancu (41%) nego svetovno religioznih na ovaj način.

Nadprosečne procente svetovno religioznih u vezi sa estradom utvrdili smo kod NK i PK radnika (45%), poljoprivrednika (38%), domaćica (39%), KV i VKV radnika i nižih službenika (po 31%), siromašnih (41%), kod stanovnika šireg područja grada (35%), ispitanika zemljoradničkog porekla (36%) i u generacijama od 36 do 55 godina (35%). Kod stručnjaka je najmanje poklonika obožavanja estradnih ličnosti (samo 7% prema 84% onih suprotne orijentacije). Protivnika ove vrste idolatrije ima dosta i među službenicima sa srednjom stručnom spremom (68%), kod učenika i studenata (69%) i penzionera (51%). Možemo zaključiti da obožavanju estrade tendiraju ispitanici slabijeg obrazovanja i materijalnog statusa, sredovečni i oni koji obavljaju poslove zasnovane znatnim delom na fizičkom radu.

Tendencija ka svetovnoj religioznosti u oblasti politike najviše je izražena kod NK i PK radnika (66%), domaćica (61%), KV i VKV radnika (58), poljoprivrednika (58%), penzionera (54%), onih bez završene osmogodišnje škole (69%), stanovnika šire teritorije grada (62%), siromašnih (61%), onih koji žele da postanu članovi SK (61%) i kod starijih od 65 godina (68%). Skorovi na primenjenoj podskali signifikantno korelaciju sa stepenom obrazovanja, ali negativno ($C = -0,42$; $r = -0,36$), sa materijalnim statusom ($C = -0,26$; $r = -0,21$) i pozitivno sa starošću ($C = -0,24$; $r = -0,21$). Najmanju tendenciju ove vrste ispoljavaju stručnjaci (21% prema 62%) onih koji odbacuju političke idolatrije, učenici i studenti (29% prema 53%) i ispitanici intelektualnog porekla (20%:62). Jedino ove socioprofesionalne kategorije ispitanika imaju apsolutnu većinu kritički nastrojenih prema političkoj idolatriji. Zanimljivo je da je tendencija ka idolatriji političkih objekata prisutna i kod nekih kategorija ispitanika, doduše, ne iznad proseka, već u procentima oko proseka za celi uzorak (47%) ili nešto niže, za koje se to ne bi očekivalo, barem ne u tom obimu, na primer, kod onih koji redovno prate dnevnu štampu (45% su skloni toj idolatriji), članova SK (32% prema 48% članova koji se kritički odnose prema toj vrsti idolatrije), onih koji su ranije imali (46%) ili sada imaju neku funkciju (40%), stručnjaka (21%), omladinaca (38%), itd. Dakle, svetovnoj religioznosti u sferi politike skloni su najviše građani određenih socijalnih karakteristika: manje obrazovani, nosioci fizičkih i rutinskih manuelnih radnih uloga, stari, siromašni, a to su isti socijalni atributi

koje smo u nekoliko istraživanja identifikovali kao tipične činioce klasične religioznosti! No, postoje i specifični uslovi koji doprinose odbacivanju ove vrste svetovne religioznosti: najviše obrazovanje, intelektualno socijalno poreklo, povoljan materijalni status, članstvo u SK — ujedno činioci ateizma i nereligioznosti (klasične). Na kraju, jedna napomena značajna za razumevanje prirode ove vrste idolatrije! Iako je faktorska analiza otkrila da je reč o jedinstvenoj strukturi, analiza sadržaja pojedinačnih tvrdnji, koje pokrivaju različite političke kulture, pokazuje da ispitanici ne prihvataju podjednako komponente svetovne religioznosti u domenu politike, na primer, idealizovanje komunizma, marksizma, klasični kult ličnosti, glorifikaciju vlastite nacije. Prema tome ova podskala meri opštiju svetovnu religioznost u oblasti politički relevantnih simbola, koja inače ima svoje slojeve — nejednako internalizovane u svesti pojedinaca. Treba imati u vidu da aktuelizovanje ove dispozicije svesti i njeno manifestovanje u političkom životu zavisi od mnogih uslova: kulturnoistorijskih, političkih, situacionih, aktuelno-socijalnih, psiholoških i drugih.

U prethodnom odeljku ukazali smo na opravdanost koncepta integralne svetovne religioznosti pod kojim ćemo u operacionalnom smislu podrazumevati jedinstveno izražavanje sklonosti ispitanika ka sportskim, estradnim i političkim idolatrijama, odnosno tretiraćemo pokazatelje te pojave na celoj SR-skali, pri čemu treba imati na umu i ograničenje koje proističe iz činjenice da su kod građana Beograda dva oblika svetovne religioznosti — u domenu sporta i estrade manje raširena (po 26%) nego što je to sklonost idolatriji političkih simbola, ličnosti, ideja, itd. (47%).

Iz tabele 3. proizlazi da tendenciju ka opštoj svetovnoj religioznosti ispoljava ukupno jedna trećina ispitanika (34%), suprotnu orijentaciju prosta većina građana (45%), dok je svaki peti svrstan u „mešani tip” (21%).¹²⁾ Ako posmatramo procenite ispitanika u modalitetima intenziteta (ne)sklonosti svetovnoj religioznosti, pokazuje se da se skorovi ispitanika na SR-skali distribuiraju u skladu sa normalnom, zvonastom krivom i uz izvesni pomak u desno — ka pokazateljima odsustva svetovne religioznosti.

Impresionira sličnost rezultata dva ispitivanja, a minimalne razlike mogu se objasniti nejednakim brojem tvrdnji i izvesnim pomeranjem uzorka drugog ispitivanja ka mlađim kategorijama ispitanika. U oba ispitivanja utvrđena je zakonitost da su procenti ispitanika sve niži što

¹²⁾ Ponovljeno istraživanje na uzorku građana SR Srbije bez SAP 1987. dalo je slične rezultate: 31% svetovno religioznih, 44% onih koji odbacuju tu vrstu religioznosti i 25% u „mešanom tipu”.

Tabela 3 — Raširenost i intenzitet (ne)sklonosti ispitivanja integralnoj svetovnoj religioznosti zavisan od njihove socioprofesionalne pripadnosti (ν^0/θ)

Socioprofesionalne kategorije ispitivanja	Ispoljavaju tendenciju ka SR			Mešani tip''	Ispoljavaju tendenciju protiv SR			Ukupno
	Jako		Slabo		Osrednje		Jako	
	(7)	(6)			(3)	(2)		
NK i PK radnici	12	21	20	20	13	10	4	100
KV i VK radnici	11	14	20	23	12	13	7	100
Poljoprivrednici	12	10	19	37	12	4	6	100
Domaćice	2	11	27	31	19	5	5	100
Penzioneri	6	9	21	26	21	10	7	100
Službenici sa nižim stepenom	3	4	28	17	21	17	10	100
Službenici i drugi	4	10	12	16	20	21	15	100
Učenici i studenti	3	8	11	12	25	16	23	100
Stručnjaci	2	2	6	13	18	23	36	100
Prosek (Beograd, 1984)	6	11	17	21	18	14	13	100
Prosek (Srbija, 1987)	5	10	16	25	18	13	13	100

C=0,44 hi-kvadrat test=230,5 (P=99%)

Napomena: Intervali razreda za beogradsko ispitivanje (R: 20-100) određeni su ovako: 1. Jako nereleigioznost; (20) do 37; 2. Osrednja NeSR; 38-46; 3. Slaba NeSR; 47-55; 4. „Mešani tip“; 56-64; 5. Slaba SR; 65-73; 6. Osrednja SR; 74-82 i 7. Jaka svetovna religioznost; 83-100). U srpskom istraživanju intervale su s obzirom na korišćenje 15 umesto 20 tvrdnji bili sledeći: 1. (15)-24; 2. 25-32; 3. 33-40; 4. 41-48; 5. 49-56; 6. 57-64. i 7. 65-(75).

intenzitet naklonosti svetovnoj religioznosti raste, pa je ekstremno svetovno religioznih najmanje (6%, odnosno 5%). S druge strane, procenti jako i osrednje distanciranih od modernih idolatrija su nešto veći nego isti intenziteti SR-orijentacije.

Nadprosečna opšta svetovna religioznost postoji kod NK i PK radnika (53%), KV i VKV radnika (45%), poljoprivrednika (41%) i domaćica (40%), dakle, kod svih grupacija koje obavljaju pretežno manuelne poslove. Kod nižih službenika (48% prema 35%) i penzionera (38% pre-

ma 36%) prevagu imaju kritički orijentisani prema modernim idolatrijama, mada ne i apsolutnu većinu (razlika do 100% odnosi se uvek na zastupljenost „mešanog tipa”). Samo kod tri grupacije — stručnjaka (77% prema 10%), službenika i drugih sa srednjom stručnom spremom (56% prema 26%) i učenika i studenata (66% prema 22%) apsolutnu većinu imaju oni s odbojnošću prema pojavama svetovne religioznosti. Za ove grupe karakteristično je nadprosečno obrazovanje i dominacija nemanuelnih poslova. Već sama činjenica da su kontrasne grupe NK i PK radnici, s jedne strane i stručnjaci, s druge strane, sugeriše koliko su nivo obrazovanja i priroda profesionalnih uloga važni činioci diferenciranja (ne)sklonosti ispitanika svetovnoj religioznosti. Stepenn obrazovanja ispitanika sigifikantno je povezan s inklinacijom svetovnoj religioznosti, ali, naravno, negativno ($C = -0,47$; $r = -0,39$). Ova korelacija je linearna, što se najbolje vidi iz gotovo pravilnog rasta procenta onih koji se distanciraju od svetovnih kultova uporedo s višim obrazovanjem (od 18% kod ispitanika bez završene osmogodišnje škole do 79% kod građana s postfakultetskim stepenima obrazovanja). Obrazovanje svakako direktno deluje na sužavanje i slabljenje tendencije ka svetovnoj religioznosti, naročito time što kod ispitanika podstiče i razvija kritičnost i racionalni pristup u tumačenju društvenih pojava. Međutim, obrazovanje i posredno doprinosi ovoj tendenciji, zahvaljujući svojim brojnim povezanostima s drugim činiocima (ne)sklonosti svetovnoj religioznosti, tako da je ono kao važna komponenta društvenog položaja i svojevrsno stecište mnogih drugih uticaja.

Tendencija ka svetovnoj religioznosti nadprosečno je ispoljena kod stanovnika šireg područja grada (47%), ispitanika zemljoradničkog socijalnog porekla (44%), onih koji žele da pristupe organizaciji SK (51%), građana čiji su roditelji (bili) klasično religiozni (44%), kod ispitanika najnižeg materijalnog statusa (49%), a to su, osim želje za pristupanjem SKJ, sve socijalna obeležja koja su karakteristična za klasično religiozne! Pored već navedenih atributa ispitanika koji su otporni prema svetovnim idolatrijama — višeg obrazovanja i nemanuelnih zanimanja — odbacivanje opšte svetovne religioznosti nadprosečno je rašireno među građanima čiji je materijalni status visok (59%), kod članova SK (60% prema 22% sklonih svetovnoj idolatriji), ispitanika čiji roditelji nisu bili klasično religiozni (65%), onih koji se opredeljuju kao Jugosloveni (54%), nosilaca svih vrsta funkcija (53%), građana intelektualnog (71%) i službeničkog socijalnog porekla (61%), a to su, agregatno posmatrano, uobičajena obeležja ateista i nereligioznih (u klasičnom smislu).

Interesantno je da su u delimično repliciranom ispitivanju na uzorku građana SR Srbije bez SAP dobijena gotovo istovetna odstupanja od proseka. Ovde pobrojavamo samo nekoliko novih saznanja. Svetovnoj religioznosti inkliniraju najviše osobe koje su u kritično vreme razvoja (od sedme do petnaeste godine) živele na selu, siromašni, ali ne i najsiromašniji, osrednje društveno aktivni, oni koji potenciraju generacijsku i navijačku pripadnost, klasično religiozni, koji su revnosni posetoci crkve, stanovnici starovlašskog kraja, dok su prema svetovnim idolatrijama najkritičniji odrasli u gradovima, imućni i materijalno najugroženiji, nezaposleni, društveno neaktivni, oni koji ne haju za klubaska svrstavanja.

Neke vrednosti i osobine ličnosti kao korelati i činioci svetovne religioznosti

Varijacije u sklonosti ispitanika svetovnoj religioznosti u oblastima sporta, estrade i politike, zavisno od odabranih vrednosti i osobina ličnosti, toliko su međusobno slične da ih možemo sve sagledati na primeru integralne svetovne religioznosti.

Svetovnoj idolatriji su, uopšte, najnaklonjeniji oni ispitanici koji se osećaju jako otuđeni (52%), oni koje karakteriše snažan eksterni lokus kontrole, tj. opažanje izvora determinacije izvan sebe kao subjekta (57%), izrazito anomični (51%), najautoritarniji (69%), veoma anksiozni (65%), osrednje i jako konformistički orijentisani (62%), hipersenzitivni ili oni čiji je ego relativno slab (52%), konvencionalno religiozni (42%), i osrednje i jako nesamoupravno opredeljeni (55%). Ova odstupanja od proseka za celu SR-skalu (koji, da podsetimo, iznosi 34%) statistički su značajna i za ispitanike kod kojih navedene vrednosti orijentacije i osobine ličnosti postoje u slabom obliku, ali su ipak manje impresivna nego kod onih s jakim oblikom istih dispozicija.

Nasuprot tome, averzija prema svetovnim kultovima nadprosečno je razvijena kod pojedinaca čiji vrednosni profil i strukturu ličnosti karakterišu: osrednji i jak unutrašnji lokus kontrole ili autonomnost (68%), odsustvo osećanja otuđenosti (62%), neanomičnost (65%), ateizam (59%; ipak i među ateistima 24% naginje svetovnoj religioznosti), osrednje (87%) i jaka neutralnost ili tolerantnost (89%), neanksioznost (60%), nekonformizam (72%), jak ego (56%), prometejski aktivizam (56%), osrednje i jako razvijena samoupravna orijentacija (64%).

Odstupanja u jednom ili drugom pravcu zavisno od uključenih vrednosnih orijentacija i osobina i sindroma ličnosti nikako ne treba

shvatiti kao apsolutna, tj. da važe u svakom pojedinačnom slučaju. Već smo ukazali da, na primer, među ateistima preovlađuju oni koji odbacuju svetovne idolatrije, ali ipak jedna četvrtina ateista manifestuje težnju ovim fetišizacijama. Sličnih primera moglo bi se navesti mnoštvo i stoga sva pomenuta odstupanja od proseka treba shvatiti u smislu *tendencija* i statističkih, agregatnih zakonomernosti.

U ovom radu ne možemo se baviti pitanjem razlike između korelata i činilaca svetovne religioznosti. Pomenućemo samo da s opštom svetovnom religioznošću koreliraju (r) spoljni locus kontrole ili heteronomnost (0,37), osećanje samootuđenosti (0,38), anomičnost (0,29), nesamoupravna orijentacija (0,26), hipersenzitivnost (0,31), anksioznost (0,37), konformizam (0,48), autoritarnost (0,59), starost (0,14), a negativno prometejski aktivizam ($-0,09$), materijalni status ($-0,24$) i stepen obrazovanja ($-0,39$). Zainteresovani čitalac može sam da istraži koji su od navedenih korelata ujedno i činioци — socijalni, vrednosti i psihološki — svetovne religioznosti polazeći od kriterijuma visine koeficijenta korelacije i naročito, od momenta prethođenja, tj. da li se određena dispozicija vremenski formira u razvoju pojedinca pre ili posle nastajanja sklonosti svetovnoj religiozности ili, eventualno, naporedo s njom. Izvesno je da je stepen obrazovanja negativni činilac u sklonosti ispitanika svetovnoj religiozности ili da je autoritarna struktura ličnosti pogodna za razvoj modernih idolatrija. Na kraju, istaknimo i to da su gotovo identičan obrazac i visine koeficijenta korelacije dobijeni i u vezi s klasičnom religioznošću!

Odnos između svetovne i klasične religioznosti

Ranije smo podvukli da ćemo se odnosom između svetovne i klasične religioznosti baviti u drugim radovima i da ovde zbog ograničenog prostora tu problematiku možemo tek da naznačimo.¹³⁾ Preduzeto istraživanje, prvo u kome se proverava odnos između ove dve vrste religioznosti, od tri moguće hipoteze najviše podržava onu o tome da su i klasična (konvencionalna) i svetovna religioznost dva oblika složenije i opštije religioznosti. Doduše, koeficijent korelacije između svetovne i klasične religioznosti, obe izmerene sumacionim skalama, nije impresivan ($r=0,24$), ali signifikantno odstupa od nule (druga hipoteza tvrdi da su to dva sasvim nezavisna fenomena i onda bi korela-

¹³⁾ Ovaj problem smo tretirali detaljnije u studiji „Klasična i svetovna religioznost u Beogradu“, Institut društvenih nauka, Beograd, 1986, Posebno str. 208—233 (šapirografisano).

cija morala biti oko nule) i ima pozitivni predznak (prema trećoj hipotezi, o recipročnom odnosu dve vrste religioznosti, trebalo bi očekivati negativni predznak). U prilog prvoj hipotezi govore još neki nalazi — pre svega onaj o velikoj sličnosti društvenih i psiholoških karakteristika dve vrste vernika. Međutim, nisu sve činjenice u skladu sa prvom hipotezom. Utvrđeni koeficijent korelacije nije visok, oblici distribucija dve religioznosti ne nalikuju — ona za klasičnu podseća najviše na slovo „J”, a za svetovnu je približna normalnoj raspodeli, stepen preklapanja između klasično i svetovno religioznih je mali (samo 4% ispitanika iz celoga uzorka, ali treba imati u vidu da je u Beogradu registrovano svega 10% klasično religioznih i da je preklapanje kod onih koji odbacuju obe vrste religioznosti veliko). Ipak, to što je malo dvostruko religioznih nije pravi dokaz protiv hipoteze o kojoj je reč.

Ovaj deo istraživanja otvara niz novih, empirijski i teorijski značajnih pitanja, na primer, da li i pojedini ateisti svoje opredeljenje usvajaju i izražavaju zapravo na svetovno religiozan način, da li je svetovna religioznost možda samo stadijum u napuštanju klasične religioznosti, kakvo značenje ima nalaz da je klasična religioznost znatno više povezana s nesamoupravnom orijentacijom, a svetovna s konformizmom i posebno s autoritarnošću, koliko novih saznanja može dati tipološka analiza kojom bi se kombinovali odnosi ispitanika prema dve vrste religioznosti, uključujući i „mešani tip”, zavisi li možda odnos između svetovne i klasične religioznosti od kategorije ispitanika,¹⁴⁾ da li je opravdan model u obliku slova „Y” u kome iz uslova socijalne i psihološke alijeniranosti izviru i rađavaju se dve vrste religioznosti?

ZAKLJUČCI

Prikazano istraživanje svetovne religioznosti iz 1984. godine na reprezentativnom kvotnom uzorku građana Beograda, kao i delimično izneti rezultati repliciranog istraživanja na sličnom uzorku stanovnika SR Srbije, bez SAP, 1987. godine i neki nalazi istraživanja urađenog u SAP Vojvodini na pripadnicima malih verskih zajednica 1985. godine (vidi fusnotu 14) omogućavaju nam da izvedemo i nekoliko opštih zaključaka, odnosno da naznačimo hipotezu za bu-

¹⁴⁾ Kod pripadnika sekti našli smo da postoji toliko snažna klasična religioznost, nadopunjena specifičnim sektarnim ideologijama karakterističnim za milenijarne pokrete i advent, da ne ostaje prostor i za svetovnu religioznost. Stoga, možda, kod pripadnika sekti važi hipoteza o recipročnom odnosu između klasične i svetovne religioznosti. Vidi: Flere, S. Pantić, D. i Koković, D., *Male verske zajednice u Vojvodini*, Institut pravnih i društvenih nauka, Novi Sad, 1986, posebno str. 103—120.

duća produbljenija empirijska istraživanja, imajući u vidu da su sva pomenuta istraživanja bila eksplorativne prirode.

Prvo, pokazalo se da svetovna religioznost ima svoju empirijsku egzistenciju i da se može operacionalizovati i meriti. Ova dispozicija svesti je faktorski validirana, vremenski i prostorno postojana i ima karakteristične varijacije.

Drugo, čine se realnim i značajnim pretpostavljeni oblici svetovne religioznosti zavisno od domena ispoljavanja — u politici, u savremenoj masovnoj kulturi (ponajviše u oblasti estrade) i u sportu.

Treće, sklonost modernim idolatrijama manifestuje se kao nekritičko prihvatanje, uzdizanje do obožavanja i fetišizacije institucija, ličnosti, ideja, simbola, zbivanja u navedenim oblastima.

Četvrto, ispitivani oblici svetovnih idolatrija i sami su složeni i slojeviti, posebno se to odnosi na istraživanje svetovne religioznosti u sferi politike.

Peto, tri identifikovana oblika svetovne religioznosti relativno su međusobno nezavisna i za svrhe analize mogu se odvojeno tretirati, ali su i dovoljno povezani tvoreći strukturu svesti višeg reda — opštu svetovnu religioznost koja, možda, obuhvata i druge (neispitivane) elemente.

Šesto, kod stanovništva je više raširena svetovna religioznost u domenu politike nego što su to druga dva oblika. Stoga bi u budućim istraživanjima trebalo pokušati i s razlikovanjem podvrsti političkih idolatrija i s izradom posebnih skala za njihovo merenje. Ako se pokaže da je najrasprostranjeniji oblik svetovne religioznosti stvarno ovaj, to može imati krupne implikacije. No, ovaj nalaz bi trebalo proveriti i u drugim našim sredinama, prvenstveno u krajevima tradicionalno jakog katoličkog ili islamskog uticaja, tj. tamo gde je klasična religioznost najviše raširena, upravo zato što neki autori pretpostavljaju da su ove dve vrste religioznosti u recipročnom odnosu.

Sedmo, bitni socijalni činioci svih oblika svetovne religioznosti su nisko obrazovanje, materijalna deprivilegovanost i manuelni karakter radnih uloga ispitanika.

Osmo, malo je specifičnih odrednica svakog od tri oblika svetovne religioznosti, izuzetak je, na primer, da su sportskim idolatrijama naklonjeniji muškarci, a estradnim žene.

Deveto, kritička distanca i otpornost na sve oblike svetovne religioznosti najviše zavisi od ni-

voa obrazovanja i drugih odredbi povoljnog socio-ekonomskog statusa (ekonomske i političke moći). Nemanuelno socijalno poreklo predstavlja značajan činilac odbacivanja svetovnih idolatrija.

Deseto, svaki četvrti ateista sklon je svetovnoj religioznosti, pa je moguće i ako izgleda paradoksalno, da se kod nekih i taj pogled na svet formira i održava na, u osnovi, religiozan način!

Jedanaesto, postoje brojni vrednosni i psihološki korelati svetovne religioznosti od kojih bi neki mogli biti i determinante svetovne religioznosti. Ova vrsta idolatrija je ukorenjena kod osoba koje karakterišu anomičnost, samootuđenost, heteronomnost, anksioznost, konformizam, autoritarnost, hipersenzitivnost, klasična religioznost, nesamoupravna orijentacija, pasivnost. Uopšte, može se zaključiti da svetovnoj religioznosti pogoduju sindromi alijeniranosti, netolerantnosti i defanzivnosti. Uz socijalnu neemancipovanost i marginalnost, nju reprodukuju i psihološka zavisnost, odbačenost i neizraslost ličnosti.

Dvanaesto, karakteristike suprotne pobrojanim predstavljaaju uslove otpornosti i odbacivanja svetovne religioznosti.

Trinaesto, frapantna je sličnost socijalnih i psiholoških korelata i činjenica klasične religioznosti i činilaca svetovne religioznosti. To bi moglo značiti da iste statusne i druge društvene hendikepiranosti, kao i određeni vrednosni i psihološki sindromi predstavljaaju izvorišta obeju religioznosti.

Četrnaesto, pokazalo se da je odnos između klasične i svetovne religioznosti složeniji nego što se do sada prevashodno mislilo, hipostazirajući model recipročnosti ili „spojenih sudova“. Od tri postavljene hipoteze najviše potvrda dobila je ona kojom smo tvrdili da je reč o dva oblika ili manifestacije šire, integralne religioznosti. Možda je svetovna religioznost samo prelazni stadijum napuštanja klasične religioznosti — na putu ka sekularizaciji, ali ne treba isključiti mogućnost restauracije i oživljavanja klasične religioznosti posredstvom novih, modernih idolatrija ili čak javljanje svetovne religioznosti kao novog fenomena koji će se jednom osamostaliti od klasične religioznosti.

Petnaesto, značajna povezanost svetovne religioznosti, posebno u domenu politike, s autoritarnošću otvara dodatna pitanja o aktuelnim izvorima idolatrija. Naime, tragajući za korenima autoritarnosti savremenog čoveka, autori obično ističu psihodinamičke faktore i tradicionalnu kulturu.

Potrebna su još mnoga empirijska istraživanja svetovne religioznosti da bismo upoznali prirodu ovog fenomena. Čini se da naši prvi nalazi ukazuju da ovaj pravac istraživanja obećava. Ali, od svega je važnije da se započne s empirijskim istraživanjima svetovne religioznosti, kako se ne bi ostalo na pukim spekulacijama o ovoj pojavi.



Miyama '87

RELIGIOZNOST I ANOMIJA

Izraz anomija je grčkog porekla (anomos) i izvorno znači „odsustvo zakona”. U tom značenju koristili su ga još pisci XVII veka opisujući društvena stanja nereda, sumnji i nesigurnosti. Kada je, mnogo kasnije, ponovo „otkriven” i razrađen (mada nedovoljno jasno i višesmisleno određen) u radovima Dirkema, a zatim Merton, izraz je još uvek korišćen za opis određenog stanja u društvu. Prema Dirkemu, anomija je karakteristika društva u kojem su norme izgubile moć da usmeravaju ponašanje ljudi. Za društvo se kaže da je anomično onda kada među njegovim članovima postoji mala saglasnost u pogledu usvojenih normi i vrednosti, odnosno kada postoji mali stepen njegove integrisanosti.¹⁾

Zadržavajući se na sociološkom nivou analize, Merton je, opet, naglašavao jedan drugi oblik nesaglasnosti kao karakteristiku anomičnog društva: raskorak između opšte prihvaćenosti globalnih ciljeva i vrednosti i nesaglasnosti u pogledu sredstava primerenih za njihovo ostvarivanje. „Kada su kulturalna i socijalna struktura neusklađene, pri čemu prva upućuje na ponašanje i stavove koje druga isključuje, postoji tendencija ka slomu normi, ka odsustvu normativnosti”.²⁾

Pojam anomije koji je prvobitno zamišljen kao analitičko sredstvo za procenu stepena integrisanosti društva u celini i njegovih podistema kao moralnih celina, vremenom je počeo da se koristi gotovo isključivo na molekularnom nivou; kao sredstvo procene integrisanosti pojedinca u okviru njegovih interpersonalnih odnosa i u okviru referentnih grupa. Bojazan koju izražavaju neki istraživači da „postoje jake tendencije ka svodenju anomije na psihološki termin”³⁾

¹⁾ Prema: Yinger, M. J. *Anomie, Alienation and Political Behavior*, u *Handbook of Political Psychology*, Knutson, J. (Ed.), Jossey Bass, Publishers 1973.

²⁾ Merton, R. *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, New York, 1967.

³⁾ Yinger, M. J, *navedeno delo*.

izgleda da savremena literatura potvrđuje. Znatno broj radova pruža socijalno-psihološko tumačenje pojma, tj. reinterpretaciju Dirkemove i Mertonove teze u psihološkim terminima. Dirkemovo kao i Mertonovo tumačenje, smatra Maklovski (Mc Closky 1969)⁴ sledi istu osnovnu logiku: određeni socijalni uslovi stvaraju određeno psihološko stanje (anomiju) koje vodi različitim oblicima devijantnog ponašanja. Razlika između sociološkog i psihološkog pristupa, prema njemu, je što se prvi bavi više spoljašnjim komponentama uzročnog lanca, a drugi onom u sredini. U ovom drugom tumačenju, anomija se određuje kao *stanje svesti*, a ne stanje društva.

Zavisno od toga da li se sledi Dirkemova ili Mertonova definicija anomije, ona se u psihološkom smislu može odrediti kao „stanje svesti onih koji su izbačeni iz svog moralnog uporišta, bez standarda ponašanja i osećanja kontinuiteta” (McIver, 1950);⁵ kao „interpersonalna alienacija” (Srole, 1956),⁶ ili kao „izraženo očekivanje da su za postignuće datih ciljeva neophodna društveno nedozvoljena sredstva” (Seeman, 1959).⁷

Ideja o povezanosti različitih oblika religioznosti i društvene anomije nije nova. Pojedini pisci (Yinger, 1973), među oblicima kolektivnog ponašanja koji karakterišu anomično društvo navodi i nagli procvat religijskih sekta i kultova.⁸ Smatra se, takođe, da anomija, tj. „dejstvo normi koje su međusobno protivrečene i obaveza koje se uzajamno isključuju” predstavljaju važan podsticaj milenijarnim pokretima (Talmon, 1984).⁹ Milenijarni religiozni pokreti, pri tom, su karakteristični za one društvene grupe koje „žive na marginama društva”, koje su neukorenjene i nedovoljno integrisane, u socijalnom, ali i u psihološkom (vrednosnom) smislu.¹⁰ Istina, anomija, otuđenje i socijalna izolacija se najčešće povezuju ne sa klasičnim oblicima religioznosti (vezanim za zvaničnu

⁴ Mc Closky, H. *Psychological Dimensions of Anomy* u *Political Inquiry*, Macmillan Comp, London, 1969, str. 128.

⁵ Prema: *Dictionary of the Social Sciences*, Gould, J. & Kold, W. (Eds.), Free Press, Glencoe, New York, 1964.

⁶ Srole, L. *Social Integration and Certain Corollaries: An Exploratory Study*, *American Sociological Review*, 21, dec. 1956, 709—716.

⁷ Seeman, M., *On the Meaning of Alienation*, *American Sociological Review*, dec. 1959, 24, 4.

⁸ Yinger, M. *navedeno delo*, str. 175.

⁹ Videti: Talmon, J. *Milenijarni pokreti*, *Kultura*, 65—66—67, 1984.

¹⁰ Videti: Cohn, N. *The Pursuit of the Millenium*, Paladin, London, 1970.

Crkvu, tj. za postojeći „religijski poredak“), već za religiozna verovanja i pokrete koji se podjednako suprotstavljaju crkvenom kao i političkom establišmentu. U osnovi ovih tumačenja, međutim, nalazi se jedna ista ideja: da se prihvatanje religioznih uverenja kao odgovor na anomiju rada iz traganja za koherentnim sistemom vrednosti.

Nema razloga da ne pretpostavimo delovanje istog mehanizma i na individualno-psihološkom planu. Anomični pojedinac je, po definiciji, otuđen od postojećih socijalnih i kulturnih institucija društva u kojem živi, pre svega od normi ponašanja, osnovnih vrednosti i ideologije. Istovremeno, kako nas uče pojedine psihološke teorije, u okviru zadovoljavanja šire i bazičnije potrebe za uspostavljanjem kontrole nad svojom okolinom i silama koje deluju na pojedinca i usmeravaju njegov život, ljudi usvajaju i veliki broj stavova i uverenja koji služe razumevanju stvarnosti u kojoj žive, stvaranju smislene kognitivne organizacije činjenica kojima raspolažu, obezbeđenju njihove usklađenosti i jasnoće. U potrazi za vaspostavljanjem narušenog osećanja — da su svet, sopstveno ponašanje i ponašanje drugih ljudi stabilni, predvidljivi, podložni jasnim pravilima — anomični pojedinac je posebno prijemčiv za isključive i zatvorene ideologije, koherentne sisteme verovanja među čijim elementima ne postoje međuprostori i koji imaju „gotove“ odgovore na sva pitanja. Svojim dogmatskim i hermetičnim načinima nišljenja, političke i religijske ideologije su, u ovom smislu, za njega izuzetno privlačne.

Raspravljajući o problemu anomije, sociološki usmereni pisci su nudili različite pokazatelje njene prisutnosti u društvu: nestabilnost porodice, porast kriminala i drugih oblika socijalnih devijacija, ekonomska kriza i sl. Najjednostavniji način da se dođe do opsega društvene „deregulacije“⁴¹⁾ jeste merenje individualnih stavova i vrednosti, ukoliko su oni validni pokazatelji anomije. U socijalno psihološkim istraživanjima u kojima anomičnost znači opažanje ili doživljaj stanja sukoba vrednosti i moralnih normi u društvu, ili pomanjkanje smisla i pometenost u vrednosnim opredeljenjima kod pojedinca, odnosno stanje bez vrednosti (cinizam), istraživanje stavova i vrednosti je i jedini način da se odredi stepen pojedinačne anomičnosti. Na osnovu ovoga se, međutim, ne može zaključivati o stanju u društvu, pošto je subjektivno osećanje anomičnosti pod snažnim uticajem individualnih potreba, motiva, stavova i sl. Nalazi koje pružaju mnoga iskustvena istraživanja anomije, a prema kojima anomičnost ne pogađa podjednako sve pripad-

⁴¹⁾ Videti: Yinger, M. J., *navedeni rad*, str. 175.

nike jednog društva, već, pre svega, one koji su „nasukani u plićaku simboličkih i materijalnih tokova” i koje karakteriše život u izolaciji, deprivaciji i neznanju, govore u prilog tome da standardnu eksplanatornu shemu (socijalni uslovi — anomija — ponašanje) treba nužno dopuniti uključivanjem psihološke determinante *osećanja anomičnosti*.¹²⁾

Način operacionalizacije pojma anomije i instrumenti koji se primenjuju u istraživačkoj praksi za njeno merenje, određeni su konceptualizacijom pojma, koja se kako vidimo, znatno razlikuje od autora do autora. Najčešće korišćen instrument jeste Srolova skala zasnovana na pretpostavci o postojanju pet stavno-ideacionih komponenti anomičnog stanja svesti.¹³⁾ Kao osnov za konstrukciju skale, koja je primenjena u našem istraživanju,¹⁴⁾ poslužila je jedna od Srolovih komponenti, koja je inače najbliža Dirkemovom određenju anomije. Pod anomičnošću kao relativno stabilnim psihološkim stanjem mi sino podrazumevali doživljaj pojedinca da u društvu postoji konfuzija u pogledu usvojenih normi i shvatanja o tome šta je dobro i moralno, odnosno uverenje da ljudi ni u šta više ne veruju i da se ne rukovode jasnim i trajnijim društvenim ciljevima. Opredelili smo se za pojam u njegovoj originalnoj verziji i u čistom vidu (kao *a nomos*). Čini se da ovako određene obuhvata sva tri pomenuta psihološka značenja anomije: nepostojanje moralnih uporišta (u McIverovom smislu) — što obuhvata kako konfuziju ciljeva tako i upotrebu „društveno neopravdanih sredstava” za njihovo postignuće (Seemenovo tumačenje), koja bi kao *standardi* ponašanja bila zajednička, tj. povezivala ljude i određivala njihovo međupripadništvo (Srolovo „other-belonginess”).

Skala koju smo koristili primenjena je već u nekoliko ranijih istraživanja¹⁵⁾ u nas i sadržavala je sledećih pet stavki: „Zbunjen sam što danas ima toliko različitih shvatanja o tome šta je dobro i moralno, a šta nije dobro”: „Problem današnjeg sveta je upravo u tome što ve-

¹²⁾ Videti: Mc Closky, H. *navedeno delo*.

¹³⁾ To su: pojedinačno osećanje da su vode društva indiferentni prema njegovim potrebama, percepcija socijalnog reda kao nepredvidivog, osećanje gubitka ciljeva koji su već postignuti, osećanje gubitka internalizovanih društvenih normi i vrednosti i osećanje socijalne izolovanosti. Videti: Srole, L., *Social Integration...*, navedeni rad, str. 712—713.

¹⁴⁾ Ovaj rad je deo studije. Otudjenje kao psihološki korelat religioznosti, urađene u okviru projekta „*Oblici religiozne svesti i neki institucionalni aspekti religijskog života u Beogradu*”, Pantić, D. i dr., Centar za politikološka istraživanja i javno mnjenje, IDN, Beograd, 1985.

¹⁵⁾ Videti, na primer, Grupa autora, *Socijalni aktivizam mladih u Srbiji*, SOO Srbije, 1985. (šapirografisano).

čina ljudi ni u šta ne veruje." „Često osećam da se stvari za koje su se naši roditelji zalagali upravo pred našim očima ruše i nestaju", „Kako je danas sve tako nesigurno, čini se da se svašta može dogoditi". „Nedostaju nam jasniji i trajniji ciljevi za koje ćemo se svi zalagati".

Jednostavnom korelacionom analizom pokušali smo da proverimo pretpostavku o postojanju povezanosti između osećanja anomičnosti i religioznosti u našim uslovima.

Nalazi na skali anomije svrstavaju ispitanike u sedam kategorija od kojih tri izražavaju različite stepene anomičnosti, tri odgovaraju različitim stepenima eunomičnosti¹⁹⁾, a jedna odgovara onome što zovemo „pomešana osećanja". Primljena klasifikacija otkriva da je ovako definisano i mereno osećanje anomičnosti široko rasprostranjeno u populaciji. Približno 62% ispitanika iz uzorka ispoljava ga u nekom stepenu: 12% izrazito, 24% u izvesnoj meri i 26% u slaboj meri. Na drugoj strani kontinuuma nalazi se 18% eunomičnih, a 20% pripada „mešanom tipu".

Prilično je iznenađujuća činjenica da je nivo osećanja anomičnosti gotovo nezavisan od osnovnih socijaldemografskih obeležja (obrazovanja, uzrasta, pola itd.). Ova nezavisnost (izražena kao mala i statistički neznačajna povezanost) može ukazivati, kao što je to obično slučaj, na velike *individualne* razlike u ispoljavanju pojave koja se istražuje. To opet govori u prilog traženju njenih uzroka unutar pojedinca, u njegovom psihičkom sklopu, a ne u spoljašnjim obeležjima njegovog društvenog statusa. Kada je reč o anomičnosti, (Makloski 1969) je prvi koji je ukazao na važnost ovih „psiholoških dimenzija" (kognitivnih faktora, emocionalnih faktora i nekih bazičnih uverenja i stavova) koje mogu doprineti osećanju da sistem normi u društvu nije postojan i predvidljiv.

Naši podaci mogu i drugačije da se tumače, posebno ako se ima u vidu specifična društvena situacija i vreme kada je ispitivanje obavljeno. Nepostojanje veze između bazičnih socio-demografskih obeležja i osećanja koje je po definiciji odgovor na društvenu situaciju u kojoj se pojedinac nalazi, može ukazivati na jednostavnu činjenicu da ljudi različitog socijalnog statusa istovetno opažaju društvenu situaciju. Tačnije rečeno, to govori da su neke karakteristike društvene situacije koje tvrdnje

¹⁹⁾ L. Srole (1956) navodi grčke termine *eunomia* i *anomia* kao antinome, od kojih je prvi prvobitno označavao stanje reda i stabilnog ustrojstva društva ili države, a drugi suprotno od toga.

u skali opisuju *objektivno* dovoljno izražene da ih članovi društva koji se nalaze u različitim društvenim pozicijama mogu jasno zapaziti. Sadašnja situacija društvene i ekonomske krize u nas, koje po mnogim pokazateljima prati i kriza vrednosti, pokazala se, očigledno, kao pogodan „prirodni eksperiment“ u proučavanju osećanja anomije. Rašireno osećanje anomičnosti velikim delom izražava, u stvari, kritički odnos, odgovor na trenutnu društvenu situaciju,¹⁷⁾ tj. na one njene elemente koji se doživljavaju kao „odsustvo normi“ — opažanje sukoba kompetencija društvenih i političkih autoriteta, podeljene odgovornosti na svim nivoima društva, prenormiranosti kao posledice slabljenja poštovanja zakonitosti, dezintegracionih procesa u ekonomiji i političkom sistemu, slabljenja radne discipline, moralne krize i sl.

Da li je u našoj današnjoj situaciji jedan od mogućih odgovora na osećanje anomičnosti prihvatanje religioznih uverenja i rituala?

Nalazi istraživanja potvrđuju pretpostavku o povezanosti osećanja anomičnosti i klasične religioznosti. Sva tri korišćena pokazatelja klasične religioznosti — skala religioznosti, indeks religioznosti i pitanje o postojanju vere u Boga — pokazala su statistički značajnu povezanost s izraženijim osećanjem anomičnosti na skali anomije koja je primenjena. Dobijene korelacije (koeficijenti kontigencije) su umerene, mada je njihova visina relativno postojana. Stepen povezanosti s indeksom klasične religioznosti iznosi 0,34, sa skalom religioznosti 0,31, a s odgovorima na pitanje o veri u Boga, kao meri religioznosti, 0,32. Koeficijent linearne korelacije između dveju skala iznosi 0,28.

Dokazanu povezanost najpravilnije izražava pitanje o veri u Boga. Među pojedincima koji nedvosmisleno potvrdno odgovaraju na to pitanje 23% je izrazito anomičnih, dok je takvih među deklarisanim „nevernicima“ svega 6%. Nalaz da i među onima koji ne veruju u Boga postoji veći broj ljudi s relativno izraženim osećanjem anomičnosti, pokazuje da religioznost nije i jedini odgovor na anomiju. Potvrdu ove pretpostavke, kako ćemo videti, bar delimično, dobijamo već u ovom istraživanju.

Pokazana veza između klasične religioznosti i anomije ne mora, međutim, biti, čista. Ona može biti „pojačana“ nekim drugim faktorima (karakteristikama pojedinca). Takva jedna karakteristika jeste pre svega stepen obrazovanosti, zbog svoje iskustvene i teorijske povezanosti kako sa religioznošću tako i sa osećanjem

¹⁷⁾ Treba napomenuti da Seeman (1983) i govori o anomiji kao o situaciono determinisanoj, a ne trajnoj dispoziciji ličnosti.

anomije. Mnoga istraživanja potvrđuju da je autentična religioznost rasprostranjenija među manje obrazovanim društvenim grupama. S druge strane, razmatrajući psihološke dimenzije anomije, (Makloski 1969) iznosi pretpostavku prema kojoj „oni čije intelektualne ili kognitivne sposobnosti nemaju snagu i uspešnost teško mogu da organizuju i razumeju događaje i ideje sa kojima se sreću...” i stoga su „... skloniji opažanju samog društva kao nedostatnog u pogledu reda i značenja. U modernim, složenim društvima u kojima se odigravaju brze promene, ovakve nesposobnosti mogu biti posebno važne determinante osećanja anomičnosti.”¹⁸⁾

Kada se postupkom delimične korelacije isključe efekti faktora obrazovanja (koji su konstanta), povezanost između religioznosti i anomije još uvek ostaje umereno visoka ($r=0,26$) i statistički značajna.

Zašto je prihvatanje religioznih uverenja, posmatrano s individualnog aspekta, tako pogodan psihološki odgovor na doživljaj anomije? Kao zaokružen sistem međusobno dobro usklađenih vrednosti opštih uverenja, vera simbolično pruža pojedincu ono osećanje osmišljenosti, predvidljivosti i stabilnosti okolnog sveta koje mu u stvarnosti nedostaje. Osećanje anomičnosti je, nadalje, gotovo po pravilu povezano s anksioznošću. U našem istraživanju korelacija između skale anomije i skale anksioznosti iznosi 0,46. Potreba za umanjnjem anksioznosti, uspostavljanjem narušenog reda i izvesnosti u svakodnevnom življenju često se zadovoljava strastnim prihvatanjem nekog sistema uverenja, što pokazuju brojna istraživanja pojedinaca sklonih ekstremnim stanovištima u odnosu na različita politička, ekonomska ili društvena pitanja.¹⁹⁾ Vera, takođe, na jednom užem planu, nudi neka gotova *pravila* svakodnevog življenja: ponašanja u međuljudskim odnosima, odnosa prema dužnostima, prema sebi samome i sl. Ona pruža praktične putokaze za snalaženje u svetu koji se inače doživljava kao haotičan i neregulisan. Najzad, religija može, ma kako paradoksalno to zvučalo, dati smisao onom privednom besmislu smeštajući ključeve za njegovo odgonetanje na neko drugo, više mesto i u neko drugo, udaljeno vreme.

Psihološki mehanizmi koje smo opisali jesu pogodna spona između doživljaja anomije i religije ali nisu dovoljni niti su dovoljno verovatni za objašnjenje veze koja je našim isku-

¹⁸⁾ Mc Closky, H. *navedeno delo* str. 130.

¹⁹⁾ Videti, npr. T. W. Adorno, et al., *The Authoritarian Personality*, New York, Harper, 1950; i M. Rokeach, *The Open and Closed Mind*, New York, Basic Books, 1960.

stvenim istraživanjem otkrivena. Da bi se prihvatilo religijsko uverenje kao psihološko sredstvo za smanjenje osećanja anomičnosti treba premostiti prilično dubok jaz između racionalnog i iracionalnog u osmišljavanju okolnog sveta. Ako se anomija posmatra ne kao karakteristika ličnosti u uobičajenom smislu reči, već kao „kvalitet pojedinačnog situacionog iskustva”, malo je verovatno da se ovaj „skok” može tako brzo uspostaviti. Emocionalni, moralni i kognitivni slojevi religijskog iskustva stvaraju se dugotrajnim procesom socijalizacije i, osim izuzetno, nisu direktan odgovor na spoljašnje okolnosti. Kada je reč o *obrednom* aspektu religije, stvar, međutim, stoji drugačije. Ponašanje ili rituali koji prate religioznost (posećivanje crkve, slavljenje crkvenih praznika, praktikovanje različitih crkvenih obreda u posebnim prilikama i sl.) ne moraju biti nužno vezani za internalizaciju religijskih uverenja i osećanja; stoga su daleko „osetljiviji” na kratkoročne spoljašnje uticaje i podložniji promeni.²⁹⁾ Zato možemo pretpostaviti da će se veza između doživljaja anomije i religije doticati pre ovih spoljašnjih manifestacija religioznosti. Moguće je da anomičnost (kao situaciono determinisana i stoga i sama podložna promenama) „pojačava” ono što možemo nazvati običajnim ili konsenzualnim oblicima religioznosti — nje ne *spoljašnje* manifestacije. Ova pretpostavka ima, takođe, u vidu određene psihološke mehanizme, tj. određenu psihološku (i socijalnu) funkciju prihvatanja religije na obrednom nivou. Ona vaspostavlja osećaj grupnog identiteta i kohezivnosti koji je narušen doživljajem konfuzije normi i obnavlja oslabljeni osećaj sigurnosti vraćanjem na tradicionalne i dobro definisane obrasce i norme ponašanja. Religija, tačnije Crkva, od strane izvesnog broja ljudi oživljava se kao integrativni faktor na grupnom nivou, a na individualnom nivou, kao „moralni oslonac”.

Sve naše pretpostavke date u okviru pokušaja tumačenja moguće veze između klasične religioznosti i doživljaja anomije, naravno, tek bi trebalo proveriti. Utvrđivanje postojanja izvesne povezanosti među ovim pojavama samo je početni korak kome je, po prirodi stvari, primenjeno spekulativno osmišljavanje. Osvetljavanje ove veze tim je teže što je malo radova u literaturi posvećeno ovoj temi. Mnogo češće se spominju različiti oblici političkih odgovora na anomiju (ili neki drugi vid otuđenja), dok se religioznost u ovom kontekstu gotovo redovno

²⁹⁾ Mnogi pisci iz oblasti psihologije religije naglašavaju bipolarnost religijskih orijentacija, tj. razliku između „stabilnih” i „nestabilnih” religijskih ubeđenja (Bettelheim & Janowitz, 1949), „konvencionalnih” i „posvećenih” odnosa ka religiji (Lenski, 1961), „eksternalizovane” i „internalizovane” religioznosti (Adorno, 1950), i sl.

navodi kao alternativa, ali se ne preciziraju uslovi njenog javljanja.²¹⁾

Pitanje, kada će odgovor na anomiju (alijenciju) biti religijske, a kada političke, ili neke druge prirode, koje je inače značajno sa teorijskog stanovišta, aktualizovali su podaci koji su ovim istraživanjem dobijeni. Pokazalo se, naime, da je prihvatanje različitih vidova tzv. svetovne religioznosti²²⁾ isto toliko verovatan, ako se i češći odgovor na doživljaj anomalije, kao i obreda u klasičnom smislu.

Stepen povezanosti između skale svetovne religioznosti i skale anomalije iznosi 0,38 (C koeficijent), odnosno 0,28 (Pirsonovo r); između indeksa svetovne religioznosti i anomalije, korelacija je 0,29. Pri tom, najveća povezanost postoji između anomalije i onog vida (podskale) svetovne religioznosti koji se odnosi na političku sferu (C=0,34); nešto je manja povezanost s podskalom „estradne svetovne religioznosti“ (C=0,33) i najmanja sa „svetovnom religioznošću“ u oblasti sporta (C=0,26).²³⁾

Mada, po mom mišljenju, pojam „svetovne religioznosti“ u osnovi predstavlja *contradictio in adjecto* i mada je to, u stvari, višesmislen pojam (sadrži neke već poznate socijalno-psihološke pojmove kao što su idolatrija, autoritarnost, konformizam, reifikacija i sl. i poznate mehanizme ponašanja pojedinca u masi kao što je masovni trans, masovna hipnoza, kolektivna trauma itd.), ipak je moguće postaviti izvesne pretpostavke o prirodi dobijene veze između anomalije i stavova i uverenja koji čine sadržaje onakve operacionalizacije pojma kakva je učinjena u ovom istraživanju. Sadržaji stavki u skali izražavaju, pre svega, nekritičko prihvatanje (identifikaciju) s istaknutim ličnostima javnog života u različitim oblastima, kao i nekritičko konformiranje kratkoročnim normama ponašanja i raspoloženju mase. Pojam „svetovne religioznosti“ ima sličnosti, a verovatno i potiče od pojma „reifikacije“ (korišćenog katkada kao alternativa pojmu alijenacije), a koji se odnosi na pojedinačnu konstrukciju sveta u kojem su realne ličnosti i društvene institucije, koje su inače proizvod ljudske aktivnosti, apstrahovane i pogrešno opažene kao nezavisne od nje i njoj nadređene.

²¹⁾ Često se, međutim, govori o otuđenju od religije, odnosno o religiji kao izvoru otuđenja, pošto je Crkva u istoriji obično javljala kao faktor koji doprinosi nepravednom socijalnom poretku. Videti Yinger, *M. navedeni rad*, str. 188.

²²⁾ O pojmu, pretpostavkama i načinu operacionalizacije „svetovne religioznosti“ videti rad D. Pantića: „Klasična i svetovna religioznost u Beogradu“, Centar za politikološka istraživanja i javno mnenje, IDN, 1985.

²³⁾ Odgovarajući koeficijenti linearne korelacije su 0,24, 0,23 i 0,19.

Na spekulativnom nivou, relativno je lako objasniti prirodu pokazane veze: u odsustvu trajnijih normativnih i vrednosnih orijentira koje doživljaj anomičnosti podrazumeva, kriterijumi sopstvenog ponašanja traže se pozivanjem na autoritete (pri čemu „autoritet“ može biti zasnovan na nekom stvarnom sadržaju, na primer moći i uticaju, na veštini i popularnosti, a može biti dovoljna i sama njegova istaknutost u grupi, tj. uočljivost), ili prihvatanjem pojavnih, situaciono specifičnih i površinskih normi ponašanja mase. Oba ova izbora nose identičnu poruku: zajednički razvijenu, uzajamno pojačavajuću definiciju situacije u *datim* okolnostima i za *datu* svrhu. Izbor kolektivnih idola ili prihvatanje zajedničkih ali *ad hoc* razvijenih normi ponašanja „bezličnih drugih“, zamenjena je za konzistentan i trajan sistem grupnih vrednosti kojeg je anomični pojedinac lišen. Na ovaj način ojačava se oslabljeni osećaj integriteta u grupu i redukuje osećaj anksioznosti i socijalne izolacije. Ovi procesi, naravno, imaju primesa iracionalnog, i, po nekim tvrdnjama, slični su magijskim oblicima mišljenja.²⁴⁾

Oblast, odnosno vrsta aktivnosti (ili neaktivnosti) koja će predstavljati najkarakterističniji odgovor na doživljaj anomalije ne zavisi samo od karakteristika ličnosti pojedinca, već i od datih socijalnih i istorijskih osobnosti društva u kojem on živi. Zaštita od anomalije, tj. reakcija na atomizacijske i dezintegracijske procese u društvu oličena u gubitku osećanja društvene i grupne integriteta i smislenosti društvenih odnosa, može se ostvarivati posredstvom jačanja tradicionalne etničke solidarnosti i nacionalističkih osećanja („vraćanje svojim korenima“), posebno u višenacionalnim društvima; ona može voditi okupljanju oko vere (Crkve) koja se doživljava kao integrativni faktor grupe i ujedno kao suprotnost otuđenom sekularnom poretku; odgovor na anomaliju može biti i uključivanje u različite religiozne (hilijske) pokrete i sekte koji izražavaju otpor zvaničnom crkvenom poretku; ili, pojava masovnih političkih pokreta koji nose obećanje vaspostavljanja koherentnog vrednosnog sistema društva u celini. Najzad, pojava idolatrije *ličnosti* iz sveta zabave, razonode i sporta, ili, možda, *stvari* (sindrom „zlatnog teleta“) u potrošačkim društvima ima sličnu socijalnopsihološku funkciju: traganje za *ma kakvim* sistemom vrednosti i normi koji bi pojedincu pružio (nadok-

²⁴⁾ U pojedinim teorijama kolektivnog ponašanja nalazimo slične ideje kao što je ona o „emergentnoj normi“ (emergency norm) ili o „generealizovanim verovanjima“: videti: npr. Turner, R. H., & L. M. Killian, *Collective Behavior*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1972. i Smelser, N. J. *Theory of Collective Behavior*, London, Routledge and Kegan Paul, 1962.

nađio izgubljene) orijentire ponašanja i vrednovanja i povratio osećanje pripadnosti grupi.

U svakom slučaju (ukoliko ne „odabere” apatiju i povlačenje u socijalnu izolaciju kao rešenje),²⁵⁾ anomični pojedinac se, u socijalno-psihološkom smislu posmatrano, javlja kao veoma motivisan, ali *nepredvidiv* pristaša kolektivnihi masovnih akcija („psihosocijalnih epidemija”, pokreta, modnih hirova i sl.) veoma različitih idejnih i vrednosnih predznaka, slično kao što se u oblasti političkog ponašanja, u višepartijskim sistemima, Neopredeljeni, (Nezavisni) javijaju kao ona potencijalna ali nepredvidiva snaga koja u svakom trenutku može da tas političke premoći okrene na jednu ili na drugu stranu

²⁵⁾ Što već zadire u polje psihopatologije.

CRKVA I NJENA ŠTAMPA

Bez obzira o kojoj religiji ili crkvi da je reč, širenje i održavanje vere podrazumeva postojanje institucionalizovanih oblika međusobnog komuniciranja vernika kao i komuniciranje između vernika i verske organizacije. U dugim periodima razvoja civilizacije ova komunikacija ima koliko politički, ideološki, nacionalni i kulturni, toliko i religijski smisao. Tokom celog srednjovekovnog perioda razvoja evropske civilizacije crkva kontroliše društvenu komunikaciju — bilo tako što ima monopol nad sredstvima komunikacije, ili što određuje norme prihvatljivosti ili neprihvatljivosti ideja i informacija i to ne samo onih iz oblasti vere, već i iz sfera ideologije, politike, morala, umetnosti i nauke. Prvo masovno komunikacijsko sredstvo — tipografska štampa — rođeno na razmeđu srednjeg i novog veka, prvi put je iskorišćeno da bi se odštamala Biblija. Propaganda — taj *par excellence* komunikacijski fenomen — dužuje svoj naziv jednom komitetu kardinala, osnovanom 1622. godine pri Vatikanu. Prva kvantifikovana empirijska analiza sadržaja komunikacije s kraja XVII veka,¹⁾ i prva komparativna analiza sadržaja iz XVIII veka²⁾ (Krippendorff, 1980; Dovring, 1954—1955) izvedene su u okviru teoloških studija.

Odvajanje crkve od države i sekularizacija savremenih društava oduzeli su verskim organizacijama monopol nad društvenim komuniciranjem. U savremenim državama, osim iznimno, crkva nije autoritet koji arbitrira u sferi poli-

¹⁾ Analiza sadržaja nekoliko listova izvedena s ciljem da se dokaže da su oni izvori neprihvatljivih ideja za veru i crkvu.

²⁾ Predmet analize bila je zbirka „Sionske pesme“ (nepoznatog autora), objavljena u Švedskoj; pošto je prošla državnu cenzuru, crkva je optužuje za podriivanje crkve i širenje jerećičkih ideja. Angažovana je grupa učenjaka da prebroji religiozne simbole u 90 himni zbirke, te da nalaz uporedi s brojem istih simbola i kontekstom pojavljivanja u sličnim zbirkama — kako zvanično prihvaćenih, iako i zabranjenih — pesama religioznog sadržaja.

tike, ideologije, kulture i nauke. Naravno, ne treba smetnuti s uma da i u savremenim društvima postoje političke partije, sindikati i obrazovne ustanove formirane na verskoj osnovi, a takođe ni da su neke verske organizacije značajan činilac u političkoj i društvenoj sferi. Međutim, u većini država crkva je samo jedan od činilaca, u svakom slučaju s umerenim ili malim uticajem na sistem masovnog komuniciranja.

Položaj crkve u medijskim sistemima pojedinih država zavisi od odnosa crkve i vlasti, to jest od položaja crkve u političkom sistemu datog društva. Kao gotovo opšte pravilo može se zapaziti da je štampa verskih organizacija razvijenije i rasprostranjenije sredstvo od radija i televizije, čemu svakako doprinosi i to što su dva potonja medija znatno češće nego prvi pod direktnom ili indirektnom državnom kontrolom. Varijeteti odnosa crkava i država ispoljavaju se i kao varijeteti razvijenosti i rasprostranjenosti verske štampe i elektronskih medija.³⁾ Dok u nekim zemljama (SAD, Francuska, SR Nemačka, Španija, Italija, Holandija, Indija, Brazil) izlaze hiljade ili stotine nedeljnih ili periodičnih, i desetine dnevnih verskih listova u impresivnim tiražima, u socijalističkim zemljama (kao rezultat državne politike u ovoj oblasti) broj verskih listova je mali, a cirkulacija veoma skromna (nekoliko desetina hiljada primeraka po broju). Nasuprot otvorenosti elektronskih medija prema verskim organizacijama i religioznoj tematici u razvijenim građanskim društvima i u nekim od zemalja u razvoju (u Holandiji je, na primer, nacionalna radio-difuzna organizacija formirana na konfesionalnoj osnovi; u Portugaliji, pored državnih, postoje još samo crkvene radio-stanice; u SAD, Kanadi i Španiji crkve raspolažu vlastitim — lokalnim — radio i televizijskim centrima; u Egiptu, Sudanu, Iranu, Irskoj, Španiji, SAD, Velikoj Britaniji i SR Nemačkoj značajan postotak radio i televizijskih programa namenjen je vernicima ili posvećen religiji), u socijalističkim zemljama (uključujući i Jugoslaviju) verske organizacije i religiozna tematika su tek simbolično, indirektno i kontrolisano prisutne u programima radija i televizije.

Verska štampa u Jugoslaviji

U Jugoslaviji osnivači radio i televizijskih stanica mogu biti samo društvenopolitičke zajednice i organizacije, što znači da crkva nema pravo na vlastite elektronske medije. Kao što

³⁾ Opširnije o razvijenosti medija verskih organizacija videti u: Unesco, 1975, Radojković, 1982. i Bačević, 1985.

je pomenuto, radio i televizija su gotovo potpuno zatvoreni prema crkvi i religiji. Njihovo prisustvo u medijskom sistemu društva sastoji se od izveštavanja o kontaktima predstavnika crkve sa predstavnicima društvenopolitičkih zajednica i organizacija (obavezno na najvišem nivou), protokolarnih vesti o najvažnijim zbivanjima u verskim organizacijama, i od pojavljivanja teologa u veoma retkim emisijama posvećenim religiji i crkvi. Napominjemo da medijska publika pokazuje veliko interesovanje za ovu tematiku — kako religiozna, tako i nereligiozna.

Sve verske organizacije i zajednice u Jugoslaviji imaju pravo da — radi komuniciranja sa vernicima i međusobnog komuniciranja vernika — koriste vlastitu štampu. Od četrdesetak verskih organizacija i zajednica, koje postoje u zemlji, ovo pravo sistematski koristi oko polovine. U Jugoslaviji izlaze 174 nedeljna ili periodična lista, časopisa ili biltena verskih organizacija, u ukupnom godišnjem tiražu nešto većem od 16 miliona primeraka. Od ukupnog broja naslova, Katolička crkva izdaje 102, Srpska pravoslavna crkva — 16, zajednica Jehovinih svedoka — devet, Islamska verska zajednica — šest, a sve ostale verske organizacije izdaju ukupno 41 naslov. U ukupnom godišnjem tiražu katolička štampa čini 80%, pravoslavna — 7%, islamska — 5%, štampa Jehovinih svedoka — 4%, a štampa svih ostalih verskih organizacija učestvuje sa 3%. Mada neki od katoličkih listova dostižu (za jugoslovenske standarde) veliki tiraž (i preko 100.000 primeraka po broju), napominjemo da je ukupan godišnji tiraž celokupne verske štampe tek nešto iznad tiraža pojedinačno uzetog popularnog nedeljnika u našoj zemlji⁴⁾.

Iako verska štampa u našoj sredini ima relativno dugu tradiciju (neki od listova koji izlaze i danas pokrenuti su pre Prvog ili Drugog svetskog rata), razvoj verske štampe može se ipak vezati za period između polovine šezdesetih i polovine sedamdesetih godina: u to vreme pokrenuto je oko polovine svih verskih listova i časopisa. Stabilizovanje odnosa između crkve i države, tolerantniji odnos prema veri i vernicima, usporavanje sekularizacije i oživljavanje religioznosti u nekim delovima zemlje, pojava novih verskih organizacija, ekonomska, nacionalna i politička kriza, delovanje spoljnih činilaca — sve je to doprinos da se pomenuti

⁴⁾ Stanje je prikazano na osnovu podataka Jugoslovenskog bibliografskog instituta. Stvarni broj izdanja je veći (u nekim procenama operiše se brojem od 200 naslova), jer sve verske organizacije ne dostavljaju podatke Institutu. No, budući da su tiraži listova za koje nedostaju podaci mali, ukupan tiraž i konfesionalni međuodnosi minimalno odstupaju od navedenih.

period može označiti kao vreme ekspanzije verske štampe u Jugoslaviji.

Treba imati u vidu da u istom periodu dolazi do ubrzanog razvoja i ekspanzija svih vrsti štampe u Jugoslaviji, te da se isti uzlazni trend očitava i u razvoju verske štampe. Od 1955. godine do danas broj verskih listova povećao se 18 puta, broj časopisa i publikacija šest puta, a njihovi godišnji tiraži 15, odnosno osam puta. Međutim počevši od sedamdesetih godina, učešće verskih u ukupnom tiražu svih listova stabilizuje se na 1%, a učešće verskih časopisa na nešto manje od 1% u ukupnom tiražu svih časopisa⁵⁾. Ovaj podatak jasno pokazuje da je verska štampa u Jugoslaviji slabo razvijena i malo rasprostranjena, pogotovo ako se njen tiraž uporedi s (procenjenim) brojem religioznih. Ali, postoje ogromne razlike između štampe pojedinačnih verskih organizacija i zajednica (koje se ispoljavaju i kao regionalne, zbog koncentracije stanovništva različitih veroispovesti po teritorijalnim jedinicama), tako da u Jugoslaviji nije opravdano govoriti o verskoj štampi kao o celini. Iz razmatranja pokazatelja kao što su: broj glasila, visina tiraža, učešće tog tiraža u ukupnom tiražu verske štampe (odnosno u ukupnom tiražu svih vrsti štampe), odnos između tiraža i (procenjenog ili utvrđenog) broja vernika i drugi⁶⁾, nesumnjivo proizlazi da je štampa Katoličke crkve neuporedivo razvijenija i raširenija od štampe Srpske pravoslavne crkve i Islamske verske zajednice⁷⁾.

Katolička crkva izdaje najveći broj listova i časopisa, raznovrsnih kako po sadržini tako i prema usmerenosti na segmente vernika i sveštenstva. Neki listovi namenjeni vernicima dostižu visoke tiraže, a — kao što je rečeno — tiraž katoličke štampe čini 80% tiraža svekolike verske štampe u Jugoslaviji. Mada se veći broj naslova štampa u Hrvatskoj, prevagu u tiražu imaju listovi koji se štampaju u Sloveniji. Bilo koji od pokazatelja razvijenosti i raširenosti verske štampe da se uzme u obzir, jasno proizlazi da je Slovenija ispred Hrvatske, odnosno kudikamo ispred svih ostalih republika i pokrajina⁸⁾. Naravno, stalno treba imati u vidu da

⁵⁾ Izračunato prema podacima iz "Statističkih godišnjaka Saveznog zavoda za statistiku.

⁶⁾ Opširnije o pokazateljima i međuosnosima videti u: Bačević, 1985.

⁷⁾ S obzirom na (procenjeni) broj vernika na prvom mestu je štampa zajednice Jehovinih svedoka, ali sa učešćem od 4% u ukupnom tiražu verske štampe.

⁸⁾ Primat Slovenije (sudeći prema razvijenosti i rasprostranjenosti verske štampe naše „najkatoličnije“ republike) ispoljava se kroz odnos između broja primeraka verske štampe i broja stanovnika kao trostruka — u poređenju s Hrvatskom, i skoro dvestostruka prednost — u poređenju sa Makedonijom i Kosovom.

ta najveća rasprostranjenost ima brojčanu vrednost od 3,78% primeraka verske štampe po stanovniku godišnje, naspram 75,50 primeraka ostalih vrsti štampe po stanovniku Slovenije. Budući da ne postoje podaci o učešću religioznih i nereligioznih u populaciji, niti podaci o broju vernika pojedinih konfesija⁹⁾, to nije moguće (osim za Sloveniju) izračunati odnos između tiraža štampe tri glavne crkve i broja njihovih vernika (u Sloveniji na jednog stanovnika katoličke veroispovesti „dolazi“ 7,88 primeraka štampe Katoličke crkve godišnje). Oslanjajući se na nacionalnost kao najverovatniju osnovu konfesionalne pripadnosti¹⁰⁾, sledilo bi da je štampa Islamske verske zajednice dva puta, a štampa Katoličke crkve dvadeset puta rasprostranjenija od štampe Srpske pravoslavne crkve, to jest da je — imajući u vidu verovatan broj stanovništva pravoslavne veroispovesti — štampa poslednje verske organizacije najmanje razvijena i najmanje rasprostranjena.

Razvijenost i rasprostranjenost verske štampe uslovljena je brojnim činiocima: brojem pripadnika odgovarajućih konfesija, intenzitetom njihove religioznosti, osećanjem pripadnosti crkvi kao organizaciji, sociodemografskom strukturom vernika, istorijom, tradicijom, materijalnim položajem, organizovanošću, kadrovskim i aktivističkim potencijalom crkve, njenim odnosima s vlašću, itd. Međutim, u podacima o razvijenosti verske štampe po republikama i pokrajinama ispoljava se pozitivna korelacija između razvijenosti i rasprostranjenosti svih vrsti štampe u jednom regionu što se objašnjava (i kroz kontrolu odgovarajućih pokazatelja i dokazuje) većom ekonomskom i kulturnom razvijenošću, povoljnijom obrazovnom strukturom stanovništva, višim stepenom urbanizacije i sl.^{11a)}. No činjenica je da su u okviru te pravilnosti razlike u razvijenosti i rasprostranjenosti verske štampe neuporedivo veće od odgovarajućih razlika u pogledu drugih vrsti štampe. Čini se da se u čitanosti verske štampe ispoljava još jedna opšta pravilnost — pozitivna korelacija između obrazovanja i čitanja svih vrsti štampe. Naime, na osnovu rezultata jednog istraživanja (Bačević, 1985) zaključeno je da je religioznost — ona intenzivnija i praćena osećanjem pripadnosti verskoj organizaciji

⁹⁾ „Najsvežiji“ podaci za zemlju u celini su iz popisa stanovništva 1953. i iz istraživanja na uzorku iz 1963. godine.

¹⁰⁾ Pretpostavka da su Srbi — ako su religiozni — pravoslavne vere, Hrvati — katoličke itd. Naravno, poznato je da je proces „ateizacije“ pripadnika pojedinih nacionalnosti, konfesija i regiona veoma neujednačen.

^{11a)} Pravilnost u pogledu verske štampe registrovana je na nivou republika i pokrajina kao jedinica posmatranja. Smatra se, inače, da je valja demonstrirati i na manjim teritorijalnim jedinicama.

— neophodan, ali ne i dovoljan uslov za čitanje verske štampe. Da li će religiozna osoba čitati ili neće čitati versku štampu zavisi od obrazovnog nivoa. To obeležje diferencira odnos religioznih prema verskoj štampi na isti način na koji i odnos ukupne populacije (i religioznih i nereligioznih) prema drugim vrstama štampe (više obrazovanje — veća i redovnija čitanost). Međutim, sudeći prema nalazima pomenutog istraživanja, medijsko ponašanje čitalaca verske štampe odlikuje se jednom specifičnošću. Naime, najviši postoci čitalaca verske štampe nalazili su se u grupama ispitanika koji uopšte ne čitaju dnevne informativno-političke listove, ali su intenzivni korisnici ostalih vrsti štampe, nasuprot tome, viši obrazovni nivo je u opštoj populaciji u visokoj pozitivnoj korelaciji s redovnim praćenjem dnevnih informativno-političkih listova (podsećamo da nijedan verski list nije dnevni, te da — ako i ostavimo sadržaj po strani — ne može biti zamena za dnevnu štampu). Zato smatramo da pitanje odnosa između obrazovanja i čitanosti verske štampe ostaje otvoreno posebno ako se ima u vidu ograničenost i parcijalnost empirijskog materijala.

Značajan uslovljavajući činilac čitanosti verske štampe je ona sama: njena raznolikost, specijalizovanost, kvalitet, sadržina, funkcija, usmerenost, kadrovska i tehnička opremljenost, način širenja i sl. Te njene karakteristike valjalo bi uporediti u zavisnosti od izdavača (verske organizacije i zajednice), jer ove osobenosti objašnjavaju deo varijacija rasprostranjenosti odnosno deo uzroka ukupno skromne cirkulacije. Međutim, dok su religija i religioznost bile i jesu predmet brojnih teorijskih razmatranja i empirijskih istraživanja, verska štampa nije u Jugoslaviji sistematski praćena i proučavana, što se posebno odnosi na štampu namenjenu pravoslavnim vernicima¹¹).

Analiza sadržaja lista Pravoslavlje

Pravoslavlje je glasilo (novine) Srpske patrijaršije, te se, s jedne strane, može smatrati „zvaničnim” listom Srpske pravoslavne crkve (dakle, njegov sadržaj se može smatrati reprezentativnim za stavove ove crkve), a s druge, list je namenjen najširoj čitalačkoj publici među vernicima (te njegov sadržaj odslikava i interesovanja i raspoloženja vernika). *Pravoslavlje* izlazi petnaestodnevno, od 1967. godine, kada je tiraž po broju iznosio 12.000 primeraka. Već 1969. godine tiraž je udvostručen, a u periodu od početka do kraja sedamdesetih

¹¹ Komparativna analiza sadržaja *Pravoslavlja* i *Glasa koncila* (u: Plačko, 1985) je prvi i jedini zahvat ove vrste, za koji, nažalost, nismo znali u vreme izvođenja našeg istraživanja.

godina kreće se između 26.000 i 28.000 primeraka, nakon čega dolazi do izvesnog pada tiraža, tako da on u 1984. godini iznosi 22.500 primeraka po broju.

Mada namenjen pripadnicima najbrojnije uslovno uzeto konfesije u zemlji, list zapravo ima sasvim skroman tiraž u odnosu na tiraže odgovarajućih listova namenjenih pripadnicima katoličke konfesije¹²⁾, a manji tiraž i od glasila zajednice Jehovinih svedoka¹³⁾ i od glasila Islamske verske zajednice.¹⁴⁾ Mada po prosečnom tiražu nije najveći list koji izdaje Srpska pravoslavna crkva.¹⁵⁾ *Pravoslavlje* ima neuporedivo najveći godišnji tiraž, koji čini 50% ukupnog godišnjeg tiraža svih izdanja (ukupno 16) ove organizacije (ostali su lokalnog karaktera ili namenjeni segmentima vernika, sveštenstvu i sl.).

U planiranju i izvođenju analize sadržaja *Pravoslavlja* nismo se mogli osloniti na neka prethodna iskustva.¹⁶⁾ Zato smo se opredelili da — prevashodno u eksplorativne svrhe — utvrdimo osnovne sadržinske¹⁷⁾ i funkcionalne karakteristike ovog lista, te da iz odgovarajućih podataka izvedemo i zaključke o ciljevima koje crkva želi da ostvari među vernicima, odnosno o mo-

¹²⁾ Tiraž katoličkog nedeljnika *Družina* (na slovenačkom) je 94.000 primeraka; katoličkog mesečnika *Ognjišče* (na slovenačkom) 97.000; dvonedeljnika *Glas koncila* na hrvatsko-srpskom 110.000 primeraka.

¹³⁾ *Kula stražara* izlazi mesečno na srpskohrvatskom, hrvatskosrpskom, slovenačkom, makedonskom, albanskom i mađarskom u ukupnom tiražu od oko 50.000 primeraka po broju.

¹⁴⁾ Tiraž petnaestodnevno lista *Preporod* je 27.000 primeraka.

¹⁵⁾ Najveći prosečni tiraž ima *Pravoslavni misionar* koji izlazi u 37.500 primeraka.

¹⁶⁾ Videti fusnotu 11.

¹⁷⁾ i ¹⁸⁾ Rezultati analize tematske strukture sadržaja „Pravoslavlja“ izneti su u: Bačević, 1985. Ipak, kao najelementarniju informaciju navodimo: da oko dve trećine prostora lista čine napisi čisto ili pretežno crkvene ili religiozne tematike, a oko jedne trećine napisi čisto ili pretežno svetovne tematike; najobimnija tematska kategorija jeste ona koja obuhvata napise koji obrađuju unutrašnje probleme Srpske pravoslavne crkve; kada „Pravoslavlje“ obrađuje svetovnu sferu, orijentiše se prevashodno na dva politička problema — ugroženost pravoslavnog življa na Kosovu i netolerantnost (obično lokalnih) društvenopolitičkih zajednica i organa i njihovih predstavnika prema crkvi i vernicima; ekonomska i socijalna tematika ostaje potpuno van okvira lista; kroz veoma malobrojne napise posvećene širokoj sferi društvenih problema i odnosa projektuju se stavovi crkve tek prema nekim od njih, kao što su moral, porodica, vaspitanje dece i omladine; područje istorije je najčešće prikazivano kroz istoriju SPC; u svim napisima iz te oblasti, izuzimajući biblijska i klasična vremena, istorija SPC je obavezno prikazivana povezano s istorijom srpskog naroda. Čiju je sudbinu uglavnom i delila; sadržaj lista u celini prožet je Crkvom i religioznošću što je u funkciji širenja (pravoslavne) vere.

gućim efektima koje stvarno postiže među ver-
nicima — čitaocima.

U skladu s eksplorativnom prirodom istraživa-
nja i deskriptivnim nivoom analize podataka,
istraživačke hipoteze nisu formulisane, mada
vremenski preseki (1968, 1971, 1976. i 1981—1984.
godina), u koje je lociran uzorak za analizu sa-
držaja, predstavljaju periode u kojima očeku-
jemo promene sadržine i funkcije lista u zavis-
nosti od zbivanja u društvu. Osim toga, katego-
rijalni aparat za prikupljanje podataka (sistem
kategorija za analizu sadržaja) formulisani je
sa ciljem da se provere neke pretpostavke o
trajnim sadržinskim i funkcionalnim karakte-
ristikama lista.¹⁸) Analizom sadržaja obuhva-
ćeno je ukupno 52 broja *Pravoslavlja* — po 12
brojeva iz 1983. i 1984. godine, po osam iz 1981.
i 1982. godine, i po četiri broja iz 1968, 1971. i
1976. godine. Brojevi za analizu delom su iza-
brani slučajno, a delom namerno (na primer,
brojevi iz 1981. godine obuhvataju period na-
kon događaja na Kosovu). Sve jedinice analize
(teme) svrstavaju se dva puta u sistem kate-
gorija (po učestalosti pojavljivanja i prostoru
koji zahvataju).

Podaci o funkcionalnim karakteristikama *Pra-
voslavlja* prikupljeni su razvrstavanjem jedini-
ca analize (celih članaka ili delova članaka) u
sedam kategorija, od kojih su neke bile raz-
vlfjene na dva nivoa opštosti, to jest sadržale su
potkategorije. Svaka jedinica analize registro-
vana je s obzirom na dve dominantne funkcije,
jer pretpostavka da jedan napis ima samo jed-
nu (i za sve čitaoce istu) funkciju, nije opravda-
na (mada nije opravdana ni pretpostavka da
ih ima samo dve). Problem funkcije napisa sa
stanovišta primaoca, međutim, ostaje otvoren;
to je, uostalom, nerazrešen problem u analizi
sadržaja (nama se čini i nerazrešiv), i sa sta-
novišta interpretacije jedna od najbitnijih manj-
kavosti ove istraživačke tehnike.

U prvu kategoriju nazvanu *organizacijska* svrs-
tavani su svi napisi koji su sadržali obavešte-
nja o aktivnostima crkve, spoljnim i unutraš-
njim odnosima, događajima i problemima, te
napisi koji su sadržali zvanične stavove SPC.
Funkcija ovih napisa je (po našim pretpostav-
kama) razvijanje pozitivnih stavova prema SPC
kao organizaciji, razvijanje pozitivnih predsta-
va o SPC, obezbeđivanje statusa (značajnog)
društvenog subjekta i jačanja autoriteta SPC.

Druga funkcionalna kategorija bila je *podsti-
canje i razvijanje religioznosti*. U nju su svrs-
tavani napisi koji su neposredno i eksplicitno
sadržali zalaganje za religiju, ukazivanja na
prednosti vere i pripadnosti verskoj organiza-
ciji, te na prednosti dogme u odnosu na nauku,
odnosno religioznog u odnosu na ateistički pog-

led na svet. S obzirom na ukupnu funkcionalnu orijentaciju *Pravoslavlja* može se reći da je svaki napis, zapravo, sadržao ovu funkcionalnu karakteristiku, te da se ona može smatrati (uz dve registrovane) konstantnom odrednicom svih jedinica analize.

Treća funkcionalna karakteristika bila je *obrazovna*. Naime, s obzirom na odvojenost škole i crkve, na ignorantski ili dogmatski odnos obrazovnih ustanova prema istoriji religije i religiji, na praktičnu onemogućenost crkve da sistematski obrazovno deluje na masovnijoj osnovi, te na pretpostavljeni nizak kulturni i obrazovni nivo vernika, pretpostavili smo da SPC može da koristi *Pravoslavlje* i u ove svrhe. U ovu funkcionalnu kategoriju svrstavani su napisi iz istorije religije i crkve i napisi koji su se bavili crkvenim učenjima.

Četvrtu funkciju nazvali smo *integrativnom*. Njeno formulisanje zasnovali smo na pretpostavci da SPC preko *Pravoslavlja* nastoji da kod čitalaca razvije osećanje pripadnosti crkvi kao organizaciji, odnosno da kod njih razvije svest o njihovoj međusobnoj povezanosti i zajedničkim interesima, o povezanosti i zajedničkim interesima sa SPC, kao i osećanja i svest o nepripadanju i različitosti interesa u odnosu na druge. Ova funkcionalna kategorija bila je razvijena u četiri potkategorije na osnovu subjekata (osnove) integracije. Jedna od osnova integracije bila je nacionalna (subjekt integracije — Srbi), druga konfesionalna (subjekt — pravoslavni vernici), treća nacionalno-konfesionalna (subjekt — Srbi — pravoslavni vernici), dok je četvrta bila rezidualna (subjekt — narod, vernici svih konfesija, svi ljudi dobre volje i sl.). U ovu funkcionalnu kategoriju svrstavani su napisi u kojima su aktivnosti i stavovi SPC prikazivani u funkciji interesa pobrojanih subjekata (i obratno), odnosno napisi koji su ukazivali na istorijsku ili aktuelnu povezanost, jedinstvo, zajedničke karakteristike i sličnost ili istovetnost interesa.

Peta funkcionalna kategorija bila je *usmeravanje i oblikovanje idejama*. U nju su svrstavani napisi koji su sadržali savete i uputstva za ponašanje vernika, i napisi kojima se nastojalo da se određena mišljenja, stavovi i vrednosti usvoje od strane čitalaca. U njenom okviru razvijene su dve potkategorije — jedna čiji je predmet oblikovanja i usmeravanja vera (čisto ili pretežno verska pitanja), i druga koja je zalazila u sferu morala, društvenih odnosa i svakodnevnog života.

Šesta kategorija napisa bila je *usmeravanje i oblikovanje primerom i delom*. Funkcija napisa iz ove kategorije ista je kao i funkcija napisa koji su svrstavani u prethodnu kategoriju.

Razlika je u tome što se u napisima iz prve usmeravanje i oblikovanje nastojalo postići uopštenim uputstvima i sugestijama crkve kao organizacije i autoriteta; u napisima iz druge kategorije isti efekat se želi postići prikazivanjem uzora (svetaca, istorijskih ličnosti, umetnika, pojedinaca — vernika) — njihovih mišljenja, stavova i ponašanja. U napisima ove vrste često je korišćena poznata propagandna tehnika „pozivanja na autoritet”: neosporni autoritet religiozne ličnosti iz oblasti nauke, istorije, umetnosti prenosi se na područje religije, te njena religioznost poprima funkciju dokaza opšte vrednosti religije i prednosti religioznosti.

Sedmu funkcionalnu kategoriju nazvali smo *mobilizatorskom*. Polazimo od pretpostavke da SPC nastoji da koristi *Pravoslavlje* kao sredstvo podsticanja čitalaca da potpomažu i sudeležuju u nekim crkvenim aktivnostima. U ovu kategoriju svrstavani su napisi koji pozivaju na pružanje pomoći hramovima, manastirima i sl., pozivi na crkvene proslave, osvećenja, priredbe, predavanja, učlanjenja u crkvena društva, horove i sl.

Tabela 1: *Funkcionalna struktura sadržaja*

Kategorije funkcije	1968.	1971.	1976.	1981—1984.
Organizacijska	59	44	45	58
Podsticanje i razvijanje religioznosti	3	4	8	6
Obrazovna	2	1	3	2
Integrativna	1	5	1	7
Usmeravanje i oblikovanje idejama	11	4	10	6
Usmeravanje i oblikovanje primerom i delom	17	38	29	18
Mobilizatorska	8	4	4	3
Ukupno organizacijska	68	53	50	68
Ukupno usmeravanje i oblikovanje	32	47	50	32

Prema nalazima istraživanja (videti Tabelu 1) proizlazi da u *Pravoslavlju* organizacijska funkcija potpuno preovlađuje i da se ova karakteristika ispoljava u sva četiri posmatrana perioda, mada uz znatne oscilacije. Sekundarna funkcionalna karakteristika je usmeravanje i oblikovanje mišljenja i ponašanja čitalaca (posmatrana ukupno), s tim što u sva četiri perioda usmeravanje i oblikovanje primerom i delom ima prednost nad usmeravanjem i oblikovanjem idejama. U okviru usmeravanja i oblikovanjem idejama na početku posmatranog pe-

rioda (1968. godina) čisto verska pitanja imaju znatnu prednost, dok je u narednim periodima odnos obratan. Ukupna oblikovateljska i usmeravajuća funkcija znatno je izraženija u 1971. i 1976. godini nego u 1968. i u periodu od 1981. do 1984. godine.

Mobilizatorska funkcija kao da slabi s protokom vremena: prostor koji zauzimaju napisi ove vrste se smanjuje (mada broj jedinica analize te funkcionalne karakteristike ostaje u sva četiri perioda približan). *Integrativna funkcija* je malo prisutna, a napisi odgovarajuće vrste se nešto češće pojavljuju i zauzimaju veći prostor u 1971. godini i u najskorijem periodu. U sva četiri posmatrana perioda najčešće pominjana osnova integracije je nacionalno-konfesionalna (Srbi — pravoslavni vernici). Funkcija *podsticanja i razvijanja religioznosti* je izraženija u 1976. godini i 1981—1984. godini nego u ranijim periodima, dok *obrazovna funkcija* (ukupno gledano najslabije razvijena) oscilira.

Najjače varijacije po vremenskim presecima ispoljavaju se u dve najobimnije i najbrojnije kategorije organizacijskoj i usmeravajućoj i oblikovateljskoj. Mada je u sva četiri posmatrana perioda prva značajnija od druge, u prvom i u poslednjem analiziranom intervalu ta prednost je znatna, a u dva srednja razlika je tek nešto veća u korist prve. Ne možemo da ponudimo neko zasnovano objašnjenje za ovu pojavu, no pretpostavljamo da je međuodnos uslovljen činocima kao što su: odnos crkve i društvenopolitičkih zajednica, unutrašnji odnosi i zbivanja u crkvi, šira društvena i politička situacija i promene u ukupnoj uređivačkoj orijentaciji *Pravoslavlja*.

Medusobna sličnost funkcionalnih karakteristika prvog i poslednjeg, odnosno dva srednja posmatrana perioda jasno se ispoljava i kada se sedam kategorija svede na dve — na organizacijsku i usmeravajuću i oblikovateljsku (u širem smislu tih reči). U sažetu organizacijsku funkciju uključena je organizacijska (u užem smislu), integracijska i mobilizacijska; u usmeravajuću i oblikovateljsku obe razudeniye funkcije ove vrste: obrazovna i funkcija podsticanja i razvijanje religioznosti. Međuodnosi napisa sa organizacijskom i napisa sa usmeravajućom i oblikovateljskom funkcijom su 68% prema 33% u 1968. godini, 53% prema 47% u 1971, 50% prema 50% u 1976. godini, i 68% prema 32% u periodu od 1981. do 1984. godine. Iz ovih podataka može se izvesti pretpostavka da je *Pravoslavlje* u prvom i poslednjem posmatranom periodu više list organizacije nego list vernika, više list „carstva nebeskog”, nego „carstva zemaljskog”, dok je u dva srednja perioda izlaženja list bio približno isto usmeren i

na crkvu i na vernike. Možda u ovoj pretpostavci leži deo objašnjenja za opadanje tiraža *Pravoslavlja* u poslednjim godinama.

Što se tiče funkcionalnih karakteristika *Pravoslavlja* pomenućemo još da je za pojedinačne među njima tipično da se povezuju sa pojedinačnim kategorijama tematske strukture. *Organizacijska funkcija* ostvaruje se kroz tematiku napisa iz kategorija Spoljni odnosi SPC, Unutrašnji problemi SPC i Obaveštenja; *Integrativna* je dominantna u napisima iz tematske kategorije Istorija; funkcije *Podsticanje i razvijanje religioznosti* i *Obrazovna* ispoljavaju se kroz kategorije Crkvena učenja (dogmatika) i Nauka, a prva i kroz kategoriju Društveni problemi i odnosi; Usmeravajuća i oblikovateljska funkcija dominantna je u napisima iz tematskih kategorija „Društveni problemi i odnosi i Crkvena učenja (dogmatika). *Mobilizatorska* funkcija ispoljava se u napisima svrstanim u tematsku kategoriju Obaveštenja.

Sve u svemu, može se reći da je *Pravoslavlje* funkcionalno prilagođeno vernicima sa jače razvijenom religioznošću, Srbima pravoslavne veroispovesti, starijim i starim vernicima, čitaocima srednjeg obrazovnog i kulturnog nivoa, vernicima s jakim osećanjem pripadnosti crkvenoj organizaciji, i vernicima za koje je crkva autoritet ne samo za sferu religije, već i za sferu međuljudskih odnosa, porodičnog života, morala i sl. Pogledamo li funkcionalne karakteristike *Pravoslavlja* sa stanovišta ciljeva koje SPC (kao izdavač) nastoji da postigne kroz ovaj oblik komuniciranja sa vernicima, može se zaključiti da su održavanje i jačanje veze crkve s vernicima i jačanje autoriteta crkve *primarni* u aktuelnom periodu. Koliko su funkcionalne (kao i tematske) karakteristike lista (ne)prilagođene populaciji kojoj je on namenjen da se naslutiti i iz podataka o tiražu i iz podataka o čitanosti *Pravoslavlja*. Tiraž — postavljen u odnos sa potencijalnom čitačkom publikom (pravoslavni vernici) — pokazuje da nalaženje čitalaca *Pravoslavlja* veoma mnogo nalikuje nalaženju igle u plastu sena. U istraživanju čitanosti verske štampa u Beogradu (Bačević, 1985) utvrđeno je da ona ima ukupno 6% čitalaca, od čega 1% redovnih i 5% povremenih. I među ispitanicima koji su religiozni, postotak redovnih čitalaca je 4%, dok među onima koji i veruju i ne veruju, i među onima koji ne veruju verska štampa ima tek po kojeg — isključivo povremenog — čitaoca.

Literatura

1. Bačević, Lj. (1985), Verska štampa. Institut društvenih nauka, Beograd.

2. Dovring, K. (1954—1955), Quantitative Semantics in 18th Century Sweden, *Public Opinion Quarterly*, № 4.
3. Krippendorff, K. (1980), *Content Analysis — An Introduction to Its Methodology*. SAGE, London.
4. Plačko, Lj. (1985), *Delovanje crkve i prihvaćanje religijsko-crkvene doktrine*. Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb.
5. Radojković, M. (1982), Sacral Subjects of Social Communication: The Church in Contemporary Media Systems, *Gazette*, № 30.



VERSKI PRAZNICI I OBIČAJI MLADIH IZ JALOVIKA

Velike društvene promene bitno su oslabile tradicionalnu osnovu na kojoj je vekovima počivala religija. No, bez obzira na korenitost i opseg ovih promena u savremenom društvu, a posebno u savremenom selu, tradicionalni oblici života i tradicionalne vrednosti nisu ni izdaleka iščezli.¹⁾ Naš boravak i istraživanje na terenu²⁾ upravo je potvrdilo ovo već poznato stanovište, zasnovano na do sada obavljenim istraživanjima, među kojima su i istraživanja omladine (Vrcan i sar. 1986. i Dilić i sar. 1977).

Istraživanje u Jaloviku pokazalo je da se, kada su u pitanju mladi, teško može govoriti o njihovoj religioznosti, o čemu nam je govorio seoski sveštenik („omladina je verujuća ali ne odlazi u crkvu jer je mahom na školovanju negde na strani”).

Jalovik je selo sa crkvom i sveštenikom. Postojeća crkva u selu je podignuta tridesetih godina ovog veka. Sadašnji jalovički sveštenik je relativno mlad (32 godine) i u selu je sa službom poslednjih deset godina.

Podatke o crkvi, religioznosti mladih, njihovom učešću u redovnom verskom životu i poštovanju verskih praznika i običaja prikupili smo kroz

¹⁾ O pojavama procesa sekularizacije u svetu i u nas, kao i o usporavanjima tog procesa, pa i o pojavama desekularizacije, na koja ukazuju brojna novija istraživanja i teorijske rasprave o religijskom fenomenu, govori Dinka Marinović u radu *Religioznost stanovnika sela 1972. i 1982.* (Marinović 1985: 107—110).

²⁾ Ovaj rad je deo monografske studije o Jaloviku (opština Vladimirci) koja je rađena za potrebe istraživačkog projekta *Kulturni život seoske omladine*, čiji je nosilac Zavod za proučavanje kulturnog razvitka SR Srbije. Terenski deo istraživanja i izrada studije rađeni su u saradnji s Radom Drezgić, sociologom. Istraživanje je obavljeno jula 1987. god.

razgovore sa sveštenikom, mladim ljudima iz sela i na osnovu posmatranja učešća mladih u proslavi dva verska praznika Ivandana i Petrovdana. Izuzev podataka o religioznosti mladih u selu, odnosno, procene njihove religioznosti, koju smo dobili od seoskog sveštenika, svi ostali podaci su se, bez obzira na izvor, u osnovnim crtama poklapali. Na osnovu razgovora koje smo vodile sa mladim ljudima u selu i na osnovu posmatranja njihovog učešća u obeležavanju dva verska praznika (Ivandan i Petrovdan), može se reći da su mladi Jalovika u većini nereligiozni ili neopredeljeni⁹⁾.

Po svemu sudeći mladi ljudi sasvim malo učestvuju u redovnom verskom životu. Idu u crkvu retko („jednom godišnje; kad neko umre” — Zoran, poljoprivrednik, 24 godine, osnovna škola) i očigledno odlazak u crkvu na venčanje i krštenje ne vezuje za veru, već za običaj u selu, tradiciju ili želju, kada je u pitanju venčanje, da taj dan i taj čin „budu što lepši i svečaniji” (velika većina mladih, oko 80%, se venčava i u crkvi, kao što i velika većina mladih roditelja, oko 90%, krštava svoju decu). Iako su svi mladi sa kojima smo razgovarale, na direktno pitanje o tome da li veruju u boga, odgovorili da su ateisti, u jednom slučaju se posredno moglo zaključiti da je zapravo reč o neopredeljenom omladincu. Naime, jedan od naših sagovornika (Zoran, poljoprivrednik, 24. god. osnovna škola) je nastojeći da nam objasni zašto ne radi kada je verski praznik, to obrazložio nekom vrstom nelagodnosti koju bi imao ukoliko bi se posle toga što je radio dogodilo nešto loše („da ne mislim da je to zato što sam taj dan radio, a i da mi to drugi ne govore”). S obzirom na to da nije znao da odredi da li u to veruje ili ne, bile smo sklone da zaključimo da se radi o verski neopredeljenom mladom čoveku.

Kada je reč o poštovanju verskih praznika i običaja slika o učešću mladih je sasvim drugačija. Svi mladi s kojima smo razgovarale (a iz razgovora sa sveštenikom i drugim ljudima u selu stiče se utisak da je to slučaj s većinom mladih u Jaloviku) poznaju verske običaje i praznike u svojim kućama, u okviru porodice, ih i obeležavaju. Nosioi tih prazničnih običaja su uglavnom stariji članovi domaćinstva (i to uglavnom žene, majke i svekrve, jer se uglavnom radi o pripremanju hrane, pletenju venaca od ivanjskog cveća, odlasku na groblje i u crkvu itd.). Svi naši sagovornici kažu da će nastaviti da poštuju te običaje i kad njihovih starijih više ne bude i to najčešće zato jer je „takav običaj u selu; tako svi rade pa moramo i mi; mora se”, ali i zato što je to porodična

⁹⁾ Ovi nalazi su u skladu i s rezultatima ranije izvedenih istraživanja o religioznosti seoske omladine (Vrcan i sar, 1986. i Dilić i sar, 1977).

tradicija („decenijama su rođaci i prijatelji dolazili u moju kuću određenog dana, na slavu, ne mogu im ja sada reći: e, nemojte mi više dolaziti taj dan, nego dodite za 1. maj” — Vladan, radnik seljak, 31. godina, hemijsko-tehnička škola, zaposlen u „Zorka” OOUR „Keramičke pločice”, Šabac).

Drugim rečima, saznanja do kojih smo došle u Jaloviku govore u prilog tezi da poštovanje verskih običaja, kada su u pitanju mladi, nisu ni izdaleka pokazatelji vezanosti za crkvu i religioznosti, već su se pretvorili u „običajnu normu sredine” koja je vezana pre za porodična obeležja nego za crkvu, kako je to uočila Štefica Bahtijarević u istraživanju *Seoska omladina i religija* (Dilić i sar. 1977; 198).

Bahtijarevićeva u navedenom radu zastupa tezu, koju prihvatamo: da učešće u ritualu, čak i onda kada su neki obredi dobili obeležje tradicije, dakle kada su delimično ili potpuno izgubili religiozno značenje, spada u one aktivnosti koje jačaju osećaj grupne pripadnosti, stoga što je u pitanju učešće „jednakih u jednakom”, učešće u tradiciji koja se teško napušta. Nalazi našeg istraživanja u Jaloviku govore upravo u prilog ovom stavu. Poštovanje verskih praznika kakvi su Božić, Uskrs i slave (porodične i crkvene) i dalje imaju ulogu neke vrste posebnih događaja u lokalnoj zajednici, i u okviru porodičnog domaćinstva. To su jeđinstvene prilike kada se viđa i druži s rođacima koji više ne žive u istom mestu.

Ovi praznici daju određeni ritam ličnom, a naročito porodičnom pa, u izvesnom smislu i životu lokalne zajednice, dele svakodnevicu na „pre” i „posle”. Često smo u razgovoru s mladima i njihovim ukućanima bili u prilici da čujemo da mladi koji se negde školuju nastoje da dođu kući za neki od tih praznika, da je neko „dolazio za Božić”, da se „išlo nekuda na Veliku Gospojinu”, da se „išlo na igranku za Petrovdan”, kao i da pročitamo u zvaničnom Izveštaju o radu OO SSO Jalovik za 1986. god. da se organizovanje igranki u Domu kulture na Savindan i Petrovdan navodi kao jedna od značajnih, a inače ne mnogobrojnih, aktivnosti omladinske organizacije.

U nastojanju da se nešto bliže odredi uloga obeležavanja verskih praznika i poštovanja običaja u selu, u kome smo istraživali, a time i njihovo mesto u životu seoske omladine, može se reći da neki od praznika i običaja, kakvi su crkvena slava, Savindan i svadba, nemaju obeležja „tradicionalističkog” kao svesnog negovanja tradicije, koliko je u pitanju „tradijsko” kao tipološka odrednica kulture, komunikacije itd. sa izvesnim elementima „tradicionalnog”

kao oznake institucija i proizvoda naše „starije“⁴⁾. Drugim rečima, saznanja do kojih smo došli na terenu dopuštaju mogućnost postavljanju teze da su ovi verski praznici i običaji postali sastavni deo života savremenog sela čije obeležavanje danas predstavlja specifičan vid susreta novog i tradicionalnog i tvori jedan od vidova autentičnog kulturnog izraza sela kakvo je Jalovik. Ti, običaji i verski praznici imaju samo jednim svojim delom obeležje tradicionalnih vrednosti i normi koje se naraštajima prenose i usvajaju kao „normalne“, pa stoga nisu posledica ličnog izbora pojedinca, već se pre nameću spolja, o čemu govori D. Marinović u već pomenutom članku (Marinović 1985 : 108), a što se u našem istraživanju pokazuje kroz veliki broj odgovora tipa „tako je u selu; mora se“. No, istovremeno su običaji i praznici o kojima je ovde reč, u načinu na koji se obeležavaju i smislu koji dobijaju u životu mladih ovog sela, izraz i savremenih kretanja i uticaja.

Uporište za ovu tezu nalazimo u nekoliko elemenata. S jedne strane, naše istraživanje u Jaloviku je pokazalo da seoski vašar, koji je vezan za crkvenu slavu u selu (Petrovdan) predstavlja važan oblik kulturno-zabavnog života. Svi naši sagovornici pominju seoske vašare, dakle i vašare u okolnim selima, kao mesta gde odlaze da se druže, da vide staro društvo iz škole, da izađu, da se zabave, provedu slobodno vreme, kao mesto na koje se vode deca na zabavu (za one koji imaju decu). Drugim rečima, svaki naš sagovornik je pominjao vašar kao jedan od retkih događaja u selu, pored svadbe i ispraćaja u vojsku, koji razbijaju monotoniju seoskog načina života. Zapravo, jedan od osnovnih izvora nezadovoljstva ovim načinom života, kako je pokazalo naše istraživanje potiče upravo otuda što selu danas, nedostaju raznovrsniji i brojniji oblici kulturno-zabavnog života⁵⁾ i oblika društvenosti koje bi oni mogli da ponude, pored onih na selu uobičajenih i svakodnevnih: porodičnih, komšijskih i povremeno kafanskih.

Zapažanja do kojih smo došli posmatrajući Petrovdanski vašar u Jaloviku bila su u skladu s izjavama naših sagovornika, s jedne strane, a način na koji se vašar odvija dao nam je podsticaj da razmišljam o njemu kao autentičnom kulturnom izrazu seoske sredine, s druge strane. Naime, mladi u Jaloviku nisu učestvovali u onim elementima slavskih obi-

⁴⁾ Klasifikacija je preuzeta od Ivana Čolovića — *Divlja književnost* (Čolović 1985: 15).

⁵⁾ Da je nedostatak zabave i mesta za aktivnije provođenje slobodnog vremena jedan od važnijih izvora nezadovoljstva životom na selu pokazala su i ranije provedena istraživanja seoske omladine (Dilić 1971: 101 i Dilić i sar. 1977: 162).

čaja koji su najdirektnije vezani za crkvu i tradiciju (u crkvu su uglavnom išle starije žene, palile sveću i nosile slavski kolač i žito. Crkva je od podneva bila zatvorena, porta pustata (izuzev onih koji su spremali šatru, stolove, nameštali ozvučenje, tezge s đinđuvama, plastičnim igračkama, mestom za tombolu, flipere, streljanu, ringišpil) sve do 18—19 h kada je svet, uglavnom mlad, počeo da dolazi. Vašar je postao svojevrsna „novokomponovana zabava” za mlade (starijih ljudi gotovo da nije ni bilo) u čijem se toku i ikonici prepoznaje specifičan spoj ruralno-urbanih elemenata koji su, rekli bismo, postali svojevrsan izraz i kulturni odgovor mladih sa sela na društvene prilike u kojima se neprestano susreću i sučeljavaju roditeljka kultura, tradicionalno i novo. Na malom prostoru selo je najednom imalo sve: kafanu s muzikom, korzo, prostor za društvene igre i rasonodu, igranku-disko (u obližnjem Domu kulture uz zvuke novokomponovane narodne muzike). Igranka, šetnja, razgovori, dobacivanja trajali su duboko u noć.

Drugi element, na osnovu koga smatramo opravdanim da seoski vašar danas posmatramo kao jedan od vidova autentičnog kulturnog izraza savremenog sela, počiva na činjenici što se u Jaloviku u proslavu dva verska praznika (Savindan i Petrovdan) na neki način uključuje i omladinska organizacija pripremajući igranke-disko u sali Doma kulture. Ovaj momenat tumačimo kao posledicu ne tako davno stečene svesti u lokalnoj i široj društvenoj zajednici da je poštovanje verskih praznika i običaja duboko integrisano u seoski način života, da na neki način tvori njegov ritam i duh i da je, bar u Jaloviku, najmanje vezan za religiju, crkvu i tradicionalizam, pa da je stoga dobro da omladinska organizacija (koja inače teško okuplja svoje članove jer ih je većina preko godine na školovanju van sela) ponudi mladima još neki sadržaj i oblik zabave.

Da je reč o ne tako davno stečenoj svesti zaključujemo po tome što su i mladi i drugi ljudi u selu sa kojima smo razgovarale govorili, istina, otvoreno o poštovanju verskih običaja i praznika, ali je veliki broj naših sagovornika imao potrebu da nam objasni da to ne radi iz religioznosti, već zbog „običaja u selu”; da su članovi SK, da ne idu u crkvu, ali slave slavu jer se to neguje u porodici itd. Ili, da nam kažu kako se kod njih u Jaloviku sada na to ne gleda loše, ali da ima primera da su ljudi u nekom susednom selu imali problema. Drugim rečima, još uvek postoji jasno sećanje i na neka druga vremena, pa je i samo naše interesovanje za ove probleme moglo, kod nekih naših sagovornika, potaknuti nepoverenje u svrhu takvog razgovora.

Ovakvo tumačenje odnosa prema verskim praznicima i običajima u Jaloviku, mislimo potvrđuje još jedno zapažanje sa terena. Na osnovu razgovora sa mladima može se zaključiti da njihovo poznavanje i prihvatanje verskih običaja nije posledica nekog „novog buđenja” interesovanja za tradiciju i religiju, ili „revolt mladih prema stanju u društvu”, kako se često tumače slične pojave u urbanoj sredini. Taj se utisak, na osnovu razgovora s mladim ljudima i posmatranja nije mogao steći. Samo jedan omladinac nam je rekao da je on sam počeo tek u poslednje vreme da se interesuje za verske običaje i da misli da to mladi danas uglavnom rade zato što su nezadovoljni prilikama u društvu (Slobodan, student prava, 23 god. neoženjen). Ali, na osnovu celokupnog razgovora s tim momkom moglo se zaključiti da je tu više po sredi razmišljanje o ovom problemu, nego jasan stav i da je ono, pre svega, posledica uticaja gradske sredine i zbivanja među mladima u gradu (Slobodan studira u Beogradu) nego što proističe iz njegovog zapažanja promena u samom selu.

I konačno poslednji element na osnovu koga smatramo osnovanom pretpostavku da poštovanje nekih verskih običaja u selu predstavljaju tradicijski tip kulture, sa izvesnim elementima tradicionalnog, u značenju koje mu daje I. Čolović, je mesto i uloga svadbe u savremenom životu sela.

Uz vašar ili, bolje rečeno, još više od vašara svadba se u životu mladih Jalovika doživljava i kao običaj, kao dug roditeljima, ali i kao autentičan i jedan od retkih događaja i načina zabave u selu. Iz razgovora, koje smo vodile s mladima kao i sa drugima u selu, može se zaključiti da se velika većina mladih, venčava u crkvi i da najveći broj svadbenih slavlja uključuje i „običaje naših starih” (kum je stari porodični kum, mladi se daje nakonče, baca se jabuka na krov kuće, mlada ulazi u novu kuću ispod mladoženjine ruke, džara vatru u ognjištu i baca paru u njega itd.). Istovremeno, svadba predstavlja i vrstu igranke i zabave u selu. Na svadbe, naime, odlaze oni koji su pozvani, koji učestvuju u obredu, običaju, ceremoniji i od kojih se očekuje poklon, ali dolazi se i bez poziva, uveče na veselje, igranku, zabavu. Ako se dogodi da istovremeno ima više svadbi u selu ili u okolini ide se s jedne na drugu.

Za objektivnu procenu uloge i značaja svadbenog običaja u savremenom selu, mislimo da je važno uočiti na prvi pogled ambivalentan stav mladih prema takvom tipu slavlja. S jedne strane, svi naši sagovornici objašnjavaju pravljenje velikog svadbenog slavlja „običajem u selu; tako svi rade” i drugom koji imaju

prema roditeljima, koji „kada već daju novac za to, očekuju da to bude onako kako to oni žele”, u čemu se može uočiti primesa međugeneracijske tenzije. Ne isključujemo mogućnost da je u nekim slučajevima to i davanje poželjnog odgovora, s obzirom da je razgovor o svadbenom slavlju uključivao i razgovor o sumi novca koja će se na njega utrošiti, kao i o mogućnostima da se taj novac utroši na neki drugi način, recimo putovanje da bi se nešto videlo itd. S druge strane, mladi u selu očigledno veoma aktivno učestvuju u ovoj vrsti običaja i doživljavaju ga i prihvataju i kao izraz i vid zadovoljavanja vlastitih životnih potreba i težnji. Stoga se, kada je reč o svadbi, čak i više nego u do sada razmatranim slučajevima, može govoriti o specifičnom susretu roditeljske kulture i onih vidova dominantnog kulturnog obrasca koji su mladi sa sela usvojili kroz obrazovni sistem i vlastito životno iskustvo u urbanoj sredini i time čine sastavni deo života savremenog sela. Ovde se radi o uticajima globalnog društva, koje je seoska zajednica usvojila prilagodivši ih svom duhu, i usaglašavajući ih sa svojim kulturnim tradicijama (Mendras 1986: 141).

Ovo stanovište dobija svoju posebnu potvrdu u selu kakvo je Jalovik, s obzirom na jednu njegovu specifičnost. Jalovik se izdvaja od većine drugih sela time što u njemu već desetak godina nastaje jedan vid posebnog spoja tradicionalne i elitne kulture koji je, po svemu sudeći, u maloj meri uspeo da utiče na način života i duh ovog sela.

U Jaloviku, naime, od 1978. god. postoji slikarska kolonija u kojoj se kolektivni slikarski rad odvija svake godine u prvoj polovini avgusta, uz učešće slikara iz Jugoslavije i inostranstva. Za vreme trajanja kolonije slikari žive i rade u kućama jalovičkih seljaka, što je svakako jedan od najznačajnijih elemenata ove manifestacije. No, zamisao vredna pažnje, da se kroz neposredni „živi” kontakt umetnika i seljaka, kroz svakodnevne obaveze i druženja obogaćuje shvatanje, iskustvo i duh ljudi, nije imala za ovo vreme nekog većeg, a sasvim sigurno ni šireg odjeka u ovoj lokalnoj zajednici.

Na osnovu razgovora s mladima, kao i sa drugima u selu, može se reći da kolonija, zajedno sa svojom Galerijom u kojoj je stalna postavka slika, nije dublje ušla u život većine stanovništva. Drugim rečima, život kolonije je u priličnoj meri ostao zatvoren u sebe, u izvesnom smislu — elitan. O danima kada kolonija traje, o druženju, o novim iskustvima, o tome šta kolonija znači za selo, pričaju oni koji su je i pokrenuli i zahvaljujući čijem velikom naporu

ona i dalje postoji. Zatim govore oni kod kojih su slikari boravili, kao i njihova deca, dakle oni mladi koji su posredstvom svojih roditelja bili u prilici da se „približe koloniji”, večernjim druženjima sa slikarima i seljanima. Međutim, najveći broj naših sagovornika ne smatra da je kolonija bitno obogatila njihov kulturni život u selu. Pored toga, nismo čuli da se neko od mladih ili starijih stanovnika Jalovika u proteklim godinama posebno zainteresovao za slikarstvo i umetnost uopšte, ili da je sam pokušao da slika u slobodnom vremenu. Jalovička Galerija je bila zaključana i prazna, po svemu sudeći već mnogo pre nego što su nam je pokazali. Ona kao da služi za reprezentaciju i svakako neku vrstu satisfakcije onima koji su je i stvorili.

Ono što je nesumnjiva vrednost Jalovičke kolonije su male postavke slika u domaćinstvima u kojima su slikari boravili. Mislim da se još uvek ne bi moglo reći da se te slike u ovim kućama tretiraju kao umetnička dela ili kao velika vrednost u materijalnom smislu, koliko kao uspomena na neko vreme, kao izraz otvorenosti i savremenosti domaćina.

Mogućnosti i dometi slikarske kolonije u Jaloviku zahtevaju, svakako, dublju i sveobuhvatniju analizu i nisu predmet ovog rada, ali je, sada već desetogodišnje, postojanje kolonije izvanredna mogućnost za istraživanje i analizu značaja i uticaja različitih kulturnih modela na život savremenog sela. U tom smislu su ovde izneta zapažanja o koloniji, do kojih smo došli tokom našeg boravka i istraživanja na terenu, doprinela da se jasnije iskristališe stanovište o značaju i mestu običaja o kojima je u ovom radu bilo reči. Svi oni, prvobitno religiozni, vremenom su prerasli u običajnu normu sredine koja čini danas vid kulturne tradicije seoske zajednice. Spoj ovog elementa i uticaja dominantnog kulturnog obrasca doprineo je da ovi običaji postanu danas autentičan izraz života savremenog sela i mladih u njemu. Svi oni imaju zajedničku društvenu i materijalnu podlogu, obeleženi su znacima istog vremena, ali nisu njihov prost odraz, već postoje na specifičan način i imaju sopstvenu svrhovitost i autentičnost.

Analiza pojava o kojima je u ovom radu reč je, pre svega, kvalitativne prirode, pa otuda nalazi koji su ovde izneti imaju prvenstveno eksplorativni i hipotetički karakter. No, to ne umanjuje vrednost ovakve vrste istraživanja, tim pre što poređenja sa do sada provedenim istraživanjima seoske omladine ukazuju na

brojne dodirne tačke. Primenjeni metodski pristup istraživanoj pojavi je vredan jer, pre svega, predstavlja neku vrstu kombinacije tipološkog, monografskog i problemskog pristupa koji istovremeno podrazumeva i delimičan pristup „iznutra” životnoj situaciji i vrednosnim orijentacijama seoske omladine. Tako je pokušaj da se naučna građa prikupi na objektivnan način podrazumevala prikupljanje podataka iz postojeće etnografske građe, neposrednim posmatranjem sa povremenim učestvovanjem, kao i strukturiranim razgovorima sa mladima u selu. Teškoće ovakvog pristupa problemu potiču iz, u ovom slučaju, posebne složenosti odnosa između posmatrača i posmatranog, budući da među njima postoji kulturna razlika, pa je otuda pokušaj naučnog pristupa životnom iskustvu mladih Jalovika, istraživača povremeno stavljao u nedoumice, za koje verujemo da su rešene na adekvatan način. Upravo ovim momentima treba pripisati izvesne slabosti ovde iznetih tumačenja, pre nego ograničenosti primenjenog metoda.

Literatura

- D. Marinović: *Religioznost stanovnika sela 1972. i 1982*, *Sociologija sela*, 87/90, 1985. godine.
- S. Vrcan, J. Aleksić, R. Dunderović, S. Fle-re, V. Ilišin, S. Mihajlović, V. Obradović, F. Radin, M. Ule: *Položaj, svest i ponašanje mlade generacije Jugoslavije*, IDIS, CIDID, Zagreb, Beograd, 1986. godine.
- E. Dilić, Š. Bahtijarević, M. Benc, R. First-Dilić, V. Kolarić, M. Mihovilović, A. Petak, K. Prpić, R. Supek, I. Šiber: *Seoska omladina danas*, IDIS, CDD, Zagreb, 1977. godine.
- I. Čolović: *Divlja književnost*, Nolit, Beograd, 1985. godine.
- E. Dilić: *Društveni položaj i orijentacija seoske omladine*, Institut za ekonomiku poljoprivrede i sociologiju sela, IDN, Zagreb, Beograd, 1971. godine.
- H. Mendras: *Seljačka društva*, Globus, Zagreb, 1986. godine.

II DEO

ARGUMENTI



LJUBIŠA RAJIĆ

VUK JE MRTAV, A NI MI NISMO DOBRO

O NAMA NA ISPRAČAJU
VUKOVE GODINE

Predmet

Vukova godina je pri kraju, svi značajni skupovi su manje-više održani i sve značajne proslave prošle. Vuk je razmotren sa svih strana, njime su se, već po tradiciji, bavili filolozi i etnolozi raznih užih polja zanimanja, ali ove godine za njega su se zainteresovali i oni koji se s polazišta svojih struka ranije nisu nešto posebno njime bavili: sociolozi, opšti istoričari, ekonomisti i drugi.

On nauke bi se sada moglo s pravom očekivati da iz istorijske perspektive i sa dužnim kritičkim stavom i umećem budu osvetljeni ličnost Vuka Karadžića, njegovo delanje i tadašnji, pozniji i današnji prijem toga delanja u sredinama ka kojima ga je usmeravao sa svim onim protivrečnostima i nedorečenostima koje su koliko osobina delanja velikih ljudi toliko, pa i mnogo više, osobina prijema toga delanja. Naravno, o Vuku, njegovom delanju i prijemu toga delanja pisano je i mnogo i dobro što je i prirodno s obzirom na njegov značaj i to da su se tim problemima bavili neki od naših najboljih jezikoslovnih umova. Ukoliko se pak taj proces bavljenja Vukom posmatra s tačke gledišta istoriografije nauke, a to je mnogo manje činjeno, može se govoriti o nekoliko nizova paradigmi čije je smenjivanje prouzrokovano i unutaršnjim činocima razvoja nauke i činocima iz njenog spoljnog socio-kulturnog i političkog okruženja, bilo da je reč o nauci u strožem smislu toga termina bilo da je reč o njenim popularnijim vidovima, pre svega o shvatanjima

koja se iz nauke kroz njenu popularizaciju prenose u laičke krugove. Unutar toga procesa se pak mogu izlučiti tri osnovne niti paradigmi.

Jedan niz paradigmi čini samo Vučkovo delanje u brojnim oblastima kojima se bavio (i tu ostaje još mnogo posla na analizi uticaja spoljnih sociokulturnih činilaca na njega i njegova shvatanja, a posebno u evropskom kontekstu). Drugi niz paradigmi čine mene u praktičnom prihvatanju i primeni Vukovih stavova u raznim oblastima kojima se bavio. Treći niz paradigmi čine smene stavova koji su prema Vuku i njegovom nasleđu zauzimali istoričari srbohrvatsike i opšti istoričari, a s tim stavovima su usko povezane mene već pomenutog popularnog ili popularizovanog poimanja Vuka. Ta tri (četiri) niza paradigmi su usko isprepletana, analiza jednoga niza neminovno povlači i analizu određenih elemenata drugih nizova a složenost celoga toga sklopa pitanja može se uočiti već i čitanjem pojedinih analiza sociokulturnih i političkih uslova Vukovog delanja.

Bilo kakvo celovito obuhvatanje toga sklopa problema predstavlja poduhvat koji prevazilazi i moja znanja i obim jednoga ovakvoga priloga. Mene, međutim, ovde zanima nešto što dosad nije bilo predmet posebnog razmatranja, bar ne u većoj meri, naime, istorija prijema Vukovog rada na reformi srpskohrvatskog standardnog jezika kao predmet istoriografije nauke i to u jednom specifičnom segmentu. Naime, u formulisanju svojih teorijskih stavova o onome isečku stvarnosti kojim se bavi i u određivanju stavova o primeni tih teorijskih saznanja u praksi, jedna pojedinačna nauka nije određena samo unutarnjim i spoljnim činiocima svoga razvoja, već kao nauka ima i određenu društvenu, a kada je reč o društvenim i humanističkim naukama, i određenu političku ulogu. Ona zbog toga povratno utiče na društvo u kome se razvija, posebno onda kada se njeni rezultati popularizuju i određenim institucionalnim i neinstitucionalnim kanalima prenose laičkoj, ali uvek i političkoj javnosti. Ono što ja želim u ovome prilogu, jeste da osvetlim taj aspekt bavljenja Vukom i, pre svega, taj aspekt prijema Vukovog delanja kod nas, a kada kažem kod nas, mislim kako na širu sredinu, tako i (ponajviše) na sredinu koju označavamo kao srpski narod sa njegovim slojevima i klasama.

Istorija toga se možda najbolje može videti u našem odnosu prema onome što stalno ističemo kao najvažnije nasleđe iz Vukove ostavštine u oblasti planiranja jezika — njegovoj okrenutosti budućnosti — te će mi to poslužiti kao primer za sledeća razmatranja. Ona su više smišljena kao poziv za kritičko razmišljanje o

nama danas i sutra nego kao stroga naučna analiza i zato sam izostavio sav onaj naučni aparat koji jeste koristan ali bez koga mi se sama ideja čini jasnijom i pristupačnijom.

Paradigme prijema Vukovog delanja

Odlučujući se za uvođenje narodnog jezika u pismeno stvaralaštvo, pa čak i po cenu kidanja izvesnih razvojnih niti psihojezičkoga izraza u domenu funkcionalnih stilova filozofije, prava i teologije, Vuk je imao u vidu ne prošlost srpskoga naroda već njegovu tadašnju sadašnjost i, u još većoj meri, njegovu budućnost. On je pokazao da se aktiviranjem gramatičkih i leksičkih potencijala srpskohrvatskoga opšteg jezika mogu rešiti i trenutne i mnoge buduće potrebe kako opštega jezika tako i posebnih funkcionalnih stilova.

U našem pristupu toj strani Vukovog delanja mogu se grubo izdvojiti sledeće sukcesivne paradigme:

1. Većim delom njegova života vladaju dve paradigme, jedna odbijanja, druga prihvatanja, i one su ujedno i paradigma prihvatanja njegovoga reformatorskoga rada kao prakse jezičke politike i planiranja jezika.
2. Pred kraj njegovoga života a posebno od iskazivanja želje za zajedničkim standardnojezičkim rešenjima za Srbe i Hrvate, sledi paradigma opšteg prihvatanja na srpskoj strani i manje opšteg, a donekle i „drugorazrednog” prihvatanja na hrvatskoj strani praktično sve do Maretićeve gramatike.
3. Tu paradigmu u srpskoj javnosti smenjuje paradigma nekritičkog veličanja koja se proteže do u naše vreme.
4. Danas se jasno oblikuju osnovne crte paradigme kritičkoga osvetljavanja Vukovoga rada.

Prve dve paradigme su već završene, ali njihovi izvesni delovi nastavljaju da na određen način traju u okvirima novih paradigmi pa su treća i četvrta paradigma u mnogo čemu ponavljanje prve dve u obrnutom redosledu: treća druge, a četvrta prve. Prve dve paradigme su već dobile svoje temeljite i odmerne rasprave i na njima se neću zadržavati već upućujem pre svega na Pavla Ivića *Srpski narod i njegov jezik* (Beograd, SKZ 1971) kao verovatno najbolju studiju o sociokulturnim uslovima Vukovoga delanja i reformatorskoga rada. Mene ovde zanimaju samo treća i četvrta jer smo još uvek u razdoblju njihove smene.

Treća paradigma ima nekoliko osnovnih odlika, pre svega u okviru popularnih shvatanja o Vuku, ali, na žalost, ne isključivo u njima:

a) Vuk i njegovo delo se nekritički veličaju, ponajviše u svečarskim govorima u kojima se on predstavlja kao neki veliki portir mag koji nas kroz široke dveri uvodi u Evropu.

b) Često se zaboravljaju ili zanemaruju njegovi prethodnici koji su delali u istome pravcu i smeru kao i on, na primer, Dositej ili Savo Mrkalj, bez čijeg bi prethodnog delanja Vuku bilo mnogo teže.

c) Manje ili više svesno se umanjuje uticaj koji su na njega imali njegovi savremenici, pre svega Kopitar, ali i Lukijan Mušicki.

d) On se tretira kao apsolutno jedinstvena pojava, mada je u njegovo vreme i oko njegovog vremena u Evropi delao niz pregalaca koji su stvarali ili reformisali pisani jezik novooslobođenih naroda ili naroda koji su bili na putu nacionalnoga oslobođenja na talasu evropskih građanskih revolucija i procesa raspada manjih i većih imperija (Grčka — Korais, Norveška — Osen, Slovačka — Štur, Provansa — Mistral, Češka — Dobrovski, Estonija — Avik, Litva — Jablonskis, Hrvatska — Gaj), ali i onih čije ideje nisu dovele do reformi (Danska — Rask, Norveška — Knudsen). Vuk je po uslovima u kojima se razvijao i delovao i po neverovatnoj širini svojih zanimanja i znanja, kako izuzetna tako i, u mnogo čemu, jedinstvena ličnost, ali nikako nije usamljena pojava.

Takav odnos prema Vuku je u nauci u svoje vreme bio prouzrokovan ostacima romantičarske istoriografije s njenom usredsređenošću na ličnost, ali takvo objašnjenje svakako nije dovoljno kada se zna da svih ovih elemenata nekritičkog veličanja ima i danas u sasvim drugim i drugačijim društvenim, kulturnim i naučnim okolnostima, kao i da su se ona u znatnoj meri preselila u najšire laičke krugove. Objašnjenje te pojave može se naći samo kroz analizu savremenih uslova, na šta ću se vratiti kasnije.

Četvrta paradigma se može relativno oštro podeliti u dve podparadigme jasno oblikovane uticajem unutarnjih odnosno spoljnih činilaca razvoja istoriografije srpskohrvatske i opšte istoriografije. Jedna je predstavnik opravdane naučne težnje da se Vukovo delo sagleda u što objektivnijem i celovitijem svetlu. Druga je, naprotiv, izazvana jednostranim shvatanjima po kojima Vuk ili nije dovoljno radikalno, ili je suviše radikalno, ili je kriv za uništavanje tradicije, ili poseže za tuđim, odnosno smeta tuđem

razvitku, ili je nacionalista ili je nešto drugo i treće.

Unutar te druge podparadigme nesvesno ili svesno se prenebregava nekoliko činjenica. Prva je da nijedan drugi put stvaranja standardnoga jezika u Vukovo vreme, na primer Dositejev prethodni rad, iz jasnih istorijskih razloga nije imao niti vremena niti mogućnosti da pruži bilo šta što bi moglo biti alternativa Vukovom reformatorskom delanju. Drugo da je u tadašnjim društvenim, kulturnim i političkim uslovima samo Vukova linija stvaranja zajedničkog standardnog jezika za Srbe i Hrvate mogla dobiti pozitivan odgovor u delu sličnih kretanja u hrvatskoj javnosti, a bez takvoga pozitivnoga odgovora ne bi bilo zajedničkoga standardnoga jezika. Treća je činjenica da se Vukovo delanje mora analizirati metodama savremene nauke, ali da se on mora vrednovati polazeći od toga da su njegova shvatanja bila nužno i jasno uslovljena tadašnjim sociokulturnim i političkim uslovima. Tu se pre svega radi o tome da su u to vreme srpski i hrvatski narod bili na putu nacionalnog konstituisanja i nacionalne homogenizacije duž veroispovesnih linija kao i da su spoljnji uslovi učinili da u Vukovom reformatorskom radu nacionalno i klasno budu pomešani, a da kod iliraca nacionalni element bude pretežan (v. npr. pomenuto delo Pavla Ivića). Pojava te druge podparadigme i razlozi prenebregavanja pomenutih činjenica mogu se razumeti samo kroz analizu naših savremenih sociokulturnih i političkih uslova.

Paradigme prihvatanja Vukove jezičke reforme u praksi planiranja jezika u velikoj su meri odraz paradigmi istoriografije naše lingvistike, a ona je, ako uopšte postoji kao istoriografija, u najvećoj meri usredsređena na ličnost u nekom društvenom i kulturnom vakuumu. Ali koliko god polako počinjemo biti spremni da prijemu Vukovog delanja u njegovom vremenu pristupimo i sa jednog šireg sociokulturnog i opšteistorijskog polazišta, težeći da osvetlimo uzroke, povode i uslove njegovoga rada i odjeka toga rada, toliko smo malo spremni da njegovu ulogu u našem vremenu osvetlimo sa istih takvih polazišta.

*Sociokulturni i politički okvir savremenog
odnosa prema Vuku*

Šta čini opšti sociokulturni i politički okvir u kome danas prihvatamo i primenjujemo odnosno odbijamo vukovska načela? Pre svega reč je o društvu koje ulazi u ozbiljnu ekonomsku, političku, kulturnu i etičku krizu i u kome su izuzetno jake grupe unutar pojedinih nacija i područja koje vuku svaka na svoju stranu

i kojima isticanje nacionalnih osobnosti i nacionalnih samostalnosti služi kao paravan za prikrivanje sopstvenih grupnih interesa. Takvim grupnim interesima odgovara tvrdnja da jedan narod može imati samo jednu državu, jednu kulturu i jedan standardni jezik, odnosno da u jednoj državi može biti samo jedan narod sa jednom kulturom i jednim standardnim jezikom. U okviru takvih regresivnih težnji neminovne su neke pojave. To su pre svega pojave retribalizacije i refeudalizacije koje dominiraju u nekim našim kretanjima, a iskazuju se prvenstveno kroz okrenutost prošlosti, kulturnu isključivost sa selektivnim pristupom kulturnom okružju i podelama na dobra i loša okružja, dobre i loše kulture, dobre i loše istorije i slično i, kada je reč o jeziku, kroz jezičku isključivost.

To ima veoma jasne posledice za planiranje jezika pa se zato i u odnosu prema Vuku mogu uočiti dva osnovna pristupa. Prvi se vidi u grčevitom insistiranju na Vukovim konkretnim rešenjima u nadi da će se: a) njihovom strogom primenom zaustaviti pre svega dalje nacionalno i republičko-pokrajinsko raslojavanje srpsko-hrvatskoga standardnoga jezika, i b) sprečiti ono što se naziva propadanjem jezika. Očevidno je već po našim današnjim jezičkim događajima da je taj pristup u oba domena potpuni promašaj. S jedne strane je nacionalno odnosno republičko-pokrajinsko raslojavanje uzelo toliko maha da se standardnojezičko raslojavanje ne može sprečiti standardnojezičkim delanjem a ponajmanje pozivanjem na Vuka; ono je posledica događaja van jezičke sfere, a ne svoj sopstveni uzrok, pa se i uslovi za njegovo rešavanje mogu ostvariti samo promenama u toj vanjezičkoj sferi. S druge strane, na razini značaja jezika i veština njegove upotrebe, čije bi unapređenje svakako moralo biti jedan od osnovnih ciljeva jezičke politike i planiranja jezika, otkriva se tolika funkcionalna nepismenost svih slojeva stanovništva da imamo sasvim dovoljno razloga da se ozbiljno zabrinemo nad budućnošću smisaonog i pismenog i usmenog opštenja u ovoj zemlji, a to opet nema nikakve veze sa primenjivanjem ili neprimenjivanjem vukovskih načela.

Drugi je pristup suprotan prvome i on se najjasnije očituje u težnji da se u jezičku politiku i planiranje jezika, umesto od projekcije želja, krene od stvarnosnih činjenica *ovoga* trenutka. Drugim rečima, želi se da se očuvaju osnovna vukovska načela, ali da se naše odlučno *nekretanje* bilo kamo pretvori u odlučno *kretanje* duž onih pravaca koji nužno slede iz njih. Pitanje je, naravno, gde se mi uopšte nalazimo? Nekoliko ilustracija toga s tačke gledišta Vukove okrenutosti budućnosti.

A od Vuka ni traga

Vuk je pošao od opšte pravilnosti, to jest, sistematičnosti tadašnjeg srpskohrvatskog jezika, a mi danas nemamo dovoljno istraživanja da odlučnije kažemo šta je sistematičnost našega savremenoga jezika u novim demografskim, društvenim, političkim, obrazovnim i komunikacijskim uslovima.

Vuk je uočavao sistematičnost opšteg jezika i donekle određenih funkcionalnih stilova, a pre svega je sam stvarao izvesne elemente jezičkonaučnoga, istorijskoga, etnografskoga i biblijskoga registra. Mi danas nemamo čak ni jasnu, relativno zajedničku predstavu o tome šta hoćemo s opštim jezikom, a još manje šta hoćemo s pojedinim njegovim funkcionalnim stilovima. Pretačući u praksu svoje viđenje standardnoga pisanoga jezika, Vuk je uzeo usmenu književnost, jedino što je imao u dovoljnoj količini na narodnome jeziku i na njenim jezičkim osnovama uspostavio jezik pisane književnosti i pisani jezik uopšte. Ali danas će biti pogubno po razvoj standardnoga jezika ako funkcionalni stil lepe književnosti ne budemo smatrali samo jednim od izvora grade za standardni jezik i to najčešće manje važnim od niza drugih funkcionalnih stilova osobitih za sadašnje i buduće društvo bez kojih ni jedno ni drugo jedinstvo ne mogu da funkcionišu. (Uostalom, dok se funkcionalni stil administrativnog jezika, jezika prava, jezika tehnike i niz drugih funkcionalnih stilova mogu i moraju regulisati i standardizovati, dotle bi stil lepe književnosti trebalo ostaviti na miru.)

Da bismo postigli nužan, brz i širok razvoj standardnoga jezika onakvog kakav nam je potreban za budućnost moramo naš savremeni standardni jezik osloboditi svih zastarelih i gramatičkih i pravopisnih normativnih stega. Okrenuvši se budućnosti, Vuk je uzimao u obzir frekventnost pojedinih gramatičkih i leksičkih pojava kada ih je beležio, opisivao i tumačio da bi implicitnu normu jezika učinio eksplisnom na osnovi onoga što se faktički upotrebljava. Naša opšta okrenutost nacionalnoj prošlosti ne priznaje frekventnost kao kriterij. Ona ne priznaje ni tehnološki napredak ni njegove zahteve. Čak ni onda kada bi ispunjenje tih zahteva bilo jedino razumno rešenje, na primer u domenu usklađivanja terminologije u saobraćaju ili medicini ili školstvu, ne odstupa se od okrenutosti nacionalnome.

Ipak, ima jedna stvar u kojoj smo dosledni Vuku, ali, na žalost, ona jedina u kojoj to ne bi trebalo da budemo. Vuk je namerno uzeo jezik sela i nepismenoga naroda kao uzor za intelektualce. Mi se i danas nalazimo, bar u

Srbiji, relativno blizu tome stanovištu, ne toliko teorijski koliko praktično kroz još uvek dosta izražen negativan stav prema jeziku gradova (što se vidi u nepostojanju dijalektologije gradskih govora) i još uvek dosta rasprostranjeno shvatanje da je jezik najčistiji i najbolji na selu. A to nije tačno. Jezik sela više nije ni „čist“ ni dovoljan za opštenje u uslovima savremene civilizacije. Budućnost srpskohrvatskoga jezika nije na selu. Ako se jezik planira za buduće naraštaje, a trebalo bi, onda se mora odreći shvatanja da empirijsku osnovu toga planiranja tražimo na selu, a ponajmanje kod nepismenih seljaka. Ona se mora tražiti u velikim, možda pre svega, najvećim gradskim sredinama zbog njihove sve veće demografske i svekolike druge složenosti kao objektivne, a ne vrednosne činjenice. A i tada je treba tražiti kod današnje dece i omladine jednostavno zato što su ta deca budućnost srpskohrvatskoga jezika i što jezik treba planirati po njima i za njih.

Imati i nemati, hteti i ne hteti

Najkraće rečeno, danas smo u veliko meri i u relativnom zaostajanju za onim što je Vuk uradio. Na žalost, ne samo u tome već i u odnosu na ono što je u njegovo vreme postignuto u jezičkoj saradnji i jezičkom zbližavanju govornika srpskohrvatskoga jezika. Koje osnovne predulove nemamo da bismo nadoknadili to relativno zaostajanje?

Pre svega, i kao najvažnije, nemamo ni nagoveštaj ozbiljnog i sistematskog vođenja bilo kakve a posebno ne zajedničke srpskohrvatske jezičke politike i njoj odgovarajućeg zajedničkog planiranja srpskohrvatskog standardnog jezika.

A šta zato imamo po našim republikama i pokrajinama na srpskohrvatskom jezičkom području?

U Hrvatskoj imamo samo jednu više prečutnu a manje iskazanu parcijalnu jezičku politiku s etničkohrvatskim a ne državnohrvatskim obrazloženjem planiranja jezika. A kada se kao argument pominju kajkavska i čakavska književnost to se, po mome mišljenju, čini ne da bi se obogatilo standardni srpskohrvatski jezik, pa čak ne ni hrvatski književni jezik, već da bi se obezbedilo što jasnije konstituisanje istočne i zapadne varijante u hrvatsku i srpsku i preko leksike i preko gramatike. U Bosni i Hercegovini imamo pokušaje uravnoteženja, s obzirom na nacionalno heterogeno stanovništvo. U Crnoj Gori imamo nedefinisanu i protivrečnu jezičku politiku, s podelom na one koji bi da

sarađuju sa Srbima i one koji bi da sarađuju samo sa sobom, a ta podela je u velikoj meri identična s podelama oko etnogeneze Crnogoraca. U Srbiji s pokrajinama ili bez njih imamo skup neplodnih, heterogenih i protivrečnih stavova koji se umesto jezičkom politikom i planiranjem jezika pre mogu zvati politikom jezičkoga nečinjenja da se ne bi narušilo inače nepostojeće jezičko zajedništvo. (A ni to zajedništvo nikada nije bilo jasno definisano a još manje određeno u smislu nekog konkretnog programa onoga što se hoće s odgovarajuće jasnom predstavom o tome kako se to hoće.)

Iz takvoga stanja nužno sledi da nemamo ni neke od najosnovnijih proizvoda jezičke politike i planiranja jezika. Pre svega nigde u Jugoslaviji nemamo onakav ozbiljan terminološki rad kakav savremena naučna i tehnološka terminologija zahtevaju. Nemamo ni jednotomni rečnik, ni priručnu deskriptivnu gramatiku, ni savremeni pravopis. Istina, jedan je jednotomni rečnik, sa svim varijantama, pred izdavanjem, ali je rezultat lične inicijative i ličnoga odricanja, a ne sistematski vođene jezičke politike, a postoje i jedna jednotomna priručna deskriptivna gramatika i jedan jednotomni pravopis, ali su i gramatika i pravopis sazdana na građi koja je etnički hrvatska (zasnovana ne na piscima iz Hrvatske već na piscima Hrvatima). Mi nemamo ni mnogo čega drugoga pa bi spisak makar najosnovnijih stvari mogao popuniti mnogo redova.

A šta imamo? Pre svega imamo veoma različita shvatanja o tome da li treba saradivati u vođenju jezičke politike i u planiranju jezika, a ako uopšte smatramo da treba saradivati, onda imamo veoma različita mišljenja o tome ko, kako, u čemu i do koje mere da sarađuje. Imamo, dakle, veliku volju da sve ostane onakvo kakvo jeste sada. A ako se nasuprot očekivanjima dogodi da poželimo da se nešto menja, onda najčešće mnogo više znamo šta nećemo nego šta hoćemo, a ono što hoćemo, skoro nikada nije prihvatljivo za druge iz ovog ili onog iskazanog ili neiskazanog razloga.

Zašto je sve to tako?

Uzroci

Osnovni uzrok je, po meni, pre svega, ta naša gore opisana savremena sociokulturna situacija u kojoj je proces dezintegracije stigao do već opasne tačke, u kojoj je važnije gledati unazad nego unapred, u kojoj je bolje da se ništa ne uradi nego da se uradi nešto što ne bi moglo biti koncenzusom prihvaćeno, u kojoj se za studije maternjega jezika i književnosti suviše često opredeljuju slabiji učenici, u kojoj nam

u srbohrvatistici još uvek radi previše mediotkriteta, u kojoj se obrazovanje i nauka još uvek smatraju troškom i u kojoj bi se ovaj spisak mogao znatno produžiti.

Naravno, razloge toga stanja i među lingvistima i među onima koji nisu lingvisti ali lingvistima kroje kapu, mogli bi relativno brzo naći i o njima bi mogli relativno brzo raspravljati, ali je pitanje da li to hoćemo.

U našem današnjem razmišljanju o planiranju jezika i u samome planiranju jezika dominantni su sledeći principi legitimiteta (opravdanja zašto uopšte treba planirati jezik) — princip selektivne socijalne prihvatljivosti (to jest, prihvatljivosti za određeni društveni sloj), princip selektivne nadregionalnosti (to jest, prihvatljivi i neprihvatljivi strani uticaji, prihvatljive i neprihvatljive kulturne i jezičke usmerenosti i povezanosti, prihvatljive i neprihvatljive etničke, jezičke, kulturne i verske zajednice), nacionalno-istorijski princip i princip nacionalnog jedinstva (potpomognut etnogenetskim istraživanjima i opštom okrenutošću prošlosti), princip obezbeđivanja socijalnih šema tumačenja (a te šeme su šeme određenih slojeva, ne celih naroda), princip nacionalne književne tradicije i princip nacionalnih duhovnih autoriteta. U normiranju jezika su dominantni principi etimologizacije, prethodnih stanja jezika i etičkog purizma. A u domenu principa sprovođenja normi uglavnom se operiše prohibitivnim normama koje su mnogo češće prećutne nego iskazane (kao što i inače u svim našim standardno-jezičkim poslovljima i razmiricama ima više prećutnog nego iskazanog).

U celini posmatrano, u upotrebi su principi koji u međusobnoj kombinaciji vuku unazad i daju retrospektivnu kodifikaciju standardnoga jezika koja savršeno odgovara opisanome sociokulturnome stanju jer je jedan od njegovih osnovnih proizvoda. To se vidi i bez detaljnije analize primene navedenih principa.

Takva bi detaljnija analiza svakako morala uzeti u obzir i principe koji su danas kod nas na srpskohrvatskom jezičkom području malo ili nimalo primenjeni, ali koji su ranije bili primenjivani ili bar razmatrani. Ti drugi principi legitimiteta jesu princip identifikacije (sa oblicima standardnoga jezika), pedagoški princip (koji nalaže uzimanje u obzir pedagoške i razvojnopsihološke delotvornosti oblika standardnoga jezika), princip efikasnosti (u opštenju), princip razumljivosti (za maksimalan broj govornika datoga standardnoga jezika), princip prihvatljivih kognitivnih i emocionalnih posledica (izbora standardnoga jezika i diglosivnih situacija), demokratski princip (koji nalaže uzi-

manje u obzir potreba najširih slojeva), princip nadregionalnosti i internacionalizma (koji nalažu maksimalno premošćavanje standardnojezičkih razlika, ali bez njihovog nasilnog ukidanja). Od principa normiranja to su princip faktičke upotrebe (koji nalaže uzimanje u obzir onoga što se stvarno upotrebljava, a ne samo onoga što se želi uvesti u upotrebu) i princip frekventnosti (koji nalaže istraživanje učestalosti upotrebe pojedinih oblika). Od principa sprovođenja normi iz rasprava su sasvim nestale afirmativne norme koje daju mogućnost izbora između alternativa ili eventualno preporučuju određen izbor između alternativa ne namećući nijedan kao jedino dobar.

Zbog čega onda toliko pozivanje na Vuka i toliki novi otpori prema Vuku?

Ako se zadržimo na ravni sociokulturne i političke uloge Vuka danas, a to je ono što mene zanima, uočavamo dve osnovne odlike:

— Vuk je više povod a manje predmet.

— Odbijanje Vuka danas u pojedinim krugovima kod Hrvata, Muslimana i Crnogoraca odnosno euforično stanje tokom proslave Vukove godišnjice u pojedinim krugovima kod Srba prouzrokovano je političkim potrebama legitimisanja određenih parcijalnih grupnih interesa.

Ove tvrdnje zahtevaju nekoliko argumenata. Mislim da je jasno, i bez posebnog obrazlaganja, da je Vuk ove godine bio mnogo više povod nego predmet. To je bio slučaj čak i onda kada mu je pristupano sa strogo naučnih stanovišta jer su i proglašenje Vukove godine i sve ono što se u njoj događalo pored jedne čisto naučne dimenzije imali i jednu jasno političku dimenziju kako unutar Jugoslavije tako i van nje. Ta stvar je za sebe nesporna. Svaka zemlja koja uopšte ima naučnika i reformatora tih pa i mnogo manjih dimenzija neminovno teži da pogodnu godišnjicu iskoristi i u političke svrhe. To se čini čak i kada određena zemlja nije u krizi, u kakvoj je naša, i kada proslave van njenih granica nemaju ulogu stvaranja ili poboljšanja već postojeće pozitivne predstave o datoj zemlji u drugim sredinama. Nama je takva pozitivna slika danas nužna kao protivteža inače dosta negativnoj slici kakva danas postoji o nama, van naših granica.

Proslava Vukove godišnjice ima po mome mišljenju, i tu dimenziju koja se inače ostvaruje i na druge načine (sportskim uspesima, reklamiranjem određenog pronalaska, istupanjem na međunarodnoj političkoj sceni i tako dalje). U drugačijim unutarpolitičkim i spoljnopolitičkim uslovima, taj element bi svakako imao mno-

go manje značenje u odnosu na čisto naučnu dimenziju koja je, na primer, bila vodeća ideja mnogih skupova i svečanosti posvećenih Vuku van granica naše zemlje.

Međutim, u celini posmatrano Vuk je pored toga i povod da se iskazuju neki drugi interesi. Naime, postaje već veoma upadljivo da se na proslavu Vukove godišnjice kao srž našega savremenoga odnosa prema Vuku, a, naravno, i na sve ono što se inače poslednjih dva do dva i po desetleća događa povodom i oko Vuka, danas ne gleda nikakvim jedinstvenim jugoslovenskim pogledom.

— Prvo, očito je da postoje razlike između značaja koji se Vuku pridaje unutar srpskohrvatskog jezičkog područja i na nesrpskohrvatskim jezičkim područjima. Smatram da to nije potrebno posebno komentarisati.

— Drugo, očito je da postoje razlike i unutar srpskohrvatskog jezičkog područja. Kako su one nacionalno i državno obojene, nužno je šire ih prokomentarisati.

Otpori koji postoje prema Vuku u određenim krugovima kod Hrvata, Muslimana i Crnogoraca određeni su željom da se doda ona karika lanca koja po njihovom mišljenju nedostaje, a koja je nužna, to jest, da se jednoj državi i jednome narodu dodeli jedan standardan jezik unutar jedne kulture. Drugim rečima, da Hrvati, Muslimani i Crnogorci imaju kao narod svaki svoj poseban standardan jezik. U takvoj jezičkoj isključivosti, već često raspravljan i s pravom napadan Vukov članak *Srbi svi i svuda*, čiji su politički i sociokulturni povodi jasni, mada neprihvatljivi i u njegovom i u našem vremenu (v. npr. analizu Pavla Ivića u pomenutoj knjizi), dobija sasvim novu funkciju, potpuno nezavisnu od toga kakav je bio ondašnji cilj članka, u ondašnjim uslovima i s ondašnjim reakcijama na taj članak s kojima je on i bio „apsolviran” kao prilog u ondašnjoj debati. Naime, njemu se danas naknadno opet dodeljuje uloga krunskoga dokaza da je Vuk bio velikosrpski hegemonista iz čega se, dalje, izvlače zaključci za sadašnjost po kojima je svako današnje zalaganje za Vuka i vukovska načela izraz velikosrpskog hegemonizma. Drugim rečima, Vukovi stavovi se ne vrednuju u odnosu na ondašnji sociokulturni i politički okvir metodologijom savremene nauke, već se vrednuju u odnosu na sadašnji sociokulturni i politički okvir metodologijom ondašnje nauke.

To je, međutim, samo polovina uzroka, onaj njegov deo koji je na strani onih koji napadaju Vuka. Druga polovina je na strani „odbrane” Vuka u odgovarajuće nacionalističkom idejnom

pandanu. (Za svađu je, kao što je poznato, uvek potrebno bar dvoje).

Naime, euforično stanje u određenim sredinama u Srbiji i kod Srba u odnosu na Vuka, a osobito tokom jubilarne godine, pokazuje da se Vuku i slavljenju Vuka dodeljuje izuzetno jaka politička funkcija. U određenim trenucima određenim slojevima pojedinih naroda potrebna su sredstva za legitimisanje određene politike. Ona mogu biti manje ili više delotvorna, zavise od toga koliko dopiru do ciljnih slojeva. Na primer, *Enciklopedija Jugoslavije*, po svojoj osnovnoj koncepciji državnacionacionalnih redakcija, služi ciljevima istoga ulančavanja jedna nacija, jedna država, jedna kultura, jedan jezik, ali je ona usmerena ka onim višim slojevima koji se uopšte mogu javiti kao potencijalni kupci, a ne u maloj meri, i ka kolegama po struci kojima se iznošenjem određenih stavova iskazuje i dokazuje pripadnost koteriji političkih istomišljenika. Međutim, ona mogu biti i usmerena ka najširim slojevima. Vuk je danas dobio funkciju jednoga takvoga sredstva.

Po mišljenju određenih slojeva srpskome narodu je potrebno nešto što bi moglo biti simbol nacionalnoga okupljanja ili bar nacionalnoga identifikovanja. Takvu ulogu je igrala kosovska bitka, odnosno sam pojam Kosovo sa svim onim što je u njemu sadržano. Takvu su ulogu donekle imali prvi srpski ustanak i Karađorđe. Takva je uloga nekada davana kralju. Ni jedan od tih simbola danas više nema apelacionu vrednost koja može da bude okupljajuća, kralj ju je izgubio verovatno onoga časa kada je pobjegao iz zemlje, prvi ustanak je zaboravljen kada su predati ključevi Beograda, a Kosovo je od kumanovske bitke počelo da bleđi. Bez sadašnje situacije na Kosovu, ono ne bi dobilo ništa od staroga sjaja simbola srpskog nacionalnog okupljanja, a upravo zbog sadašnje situacije to više ne može biti a da sa sobom ne povuče izrazite nacionalističke i šovinističke prizvuke. Okupljanje oko Vuka je zato ostalo ono što je u današnjim sociokulturnim i političkim prilikama jedino prihvatljivo za najšire slojeve srpskoga naroda. Vuk je dobio atribut srpskoga nacionalnoga simbola. A kako se iza toga simbola ne kriju samo neznanje ili politička nezrelost, kojima su potrebni nacionalni simbol ili nacionalni mit, već se delimice krije i srpski nacionalizam različitih profila.

Jedan sumoran zaključak

Vuk nije više samo veliki naučnik i veliki reformator jezika. Vuk nije više ni samo simbol nacionalnoga okupljanja jedne nacije. Vuk je danas, možda više nego ranije, simbol nacionalnoga sukobljavanja više nacija. Biti za ili pro-

tiv Vuka (ili bar uzdržan prema Vuku) postaje međa nacionalnoga odvajanja i nacionalističkoga podvajanja. U najekstremnijim vidovima sukoba argumenti za i protiv Vuka prelaze u čisti šovinizam.

Vuk se vrednuje u odnosu na savremenu socio-kulturnu i političku situaciju ali prošlovekovnom metodologijom i argumentacijom. Vuk sam i njegovo delanje mnogima više nisu zanimljivi, zanimljivo je ono što se iz njega može izvući. Danas, na kraju Vukove godine možemo reći da je svečarska aktivnost bila i prebogata (bar ako se meri brojem govora, skupova i putovanja), ali praktično nikakva kada je u pitanju ostvarivanje bar minimuma zahteva koje jezička politika i planiranje jezika moraju ispuniti da bi bili zasnovani na načelima ne samo Vuka već i drugih velikih pregalaca iz njegovog doba na našim prostorima i u Evropi, a pre svega da bi bili okrenuti budućnosti. Stoleće i po nakon Vuka i drugih reformatora, na najboljem smo putu da našu standardnojezičku budućnost izgubimo u korist njene davne prošlosti, na koju ona sve više liči, zato što smo i inače na najboljem putu da našu budućnost žrtvujemo u korist naše prošlosti. Vuku smo se odužili više rečima nego delom i tako ga u u mnogo čemu obezvedili. Vuk je mrtav, a ni mi nismo baš najbolje.



Mirzania '87

III DEO

OSVRTI



KIČ U PSIHLOGIJI

KARAKTERISTIKE, STRUKTURA I FUNKCIJA

Psihološka stručna kritika ima, između ostalog, i ulogu da pravi razliku (ono što laiku nije uvek jednostavno) između kvazinaučne literature, zatim popularno naučne i stručno-naučne psihološke literature. Onu rđavu, kvazipsihološku literaturu, koja se lažno predstavlja kao psihološka, možemo imenovati kao *šund* ili *kič* ili *trivijalna* ili *petparačka psihološka literatura* (up. *Rečnik književnih termina*, Nolit, Beograd 1985). Naša stručna kritika (ako je uopšte ima) do sada je zaobilazila i prečutno ignorisala ovu vrstu literature. Sada kada se broj takvih knjiga i kod nas povećao, moraćemo, hteli to ili ne, da o psihološkim šund knjigama povedemo malo više računa.*)

Savremeni istraživači šunda i kiča ističu, s pravom, da se ovi pojmovi više ne odnose samo na „bofl robu” u slikarstvu, muzici i književnosti već da je šund/kič postao sveprisutan, odnosno, da prožima sve sfere javnog, društvenog, političkog i kulturnog života. Šund/kič je postao način života, odnos prema stvarnosti, filozofija života koja se kristalizuje u svojim proizvodima (up. A Mol, 1973). Kičerski je, na primer, onaj tobož srdačni, a zapravo proraču-

*) Termin *šund*, kao oznaka za književne proizvode bez ikakve vrednosti, uveden je u nemačku književnu kritiku tek sredinom XVIII veka, kada je došlo do hiperprodukcije pseudoromantičarske književnosti. Termin *kič* javio se još kasnije, u doba punog procvata buržoaske civilizacije (XIX vek), u vreme prosperiteta malogradanskog sloja i njegove kulture. Prema Ludvigu Gicu (1979) nemačka reč *kitschen* znači nov nameštaj prepariran tako da izgleda kao stari. Smislaono srodna ovoj je i etimološka teorija Klugea i Geca koji *kič* izvode iz engleske reči *sketch*: „kič, šund, prevashodno u upotrebi kod slika, po-reklom iz Minhena. Kad je ovde anglo-američkim kupcima neka slika bila preskupa, naručivali bi samo njenu skicu, a *sketch*. Odatle je nastala reč *kič*”.

nati manir predsednika republike da se, uz obavezan osmeh, grli i ljubi sa dečicom koja mu donose cveće! Svoju ljubav prema slavnom vodi možete zadovoljiti kupovinom kasete sa njegovim glasom i to — na rasprodaji! Eto kiča!

Karakteristike kiča u psihologiji

A sad pređimo na detaljniju analizu *osnovnih karakteristika ili crta* kič knjige u kojoj se ovaploćuje ovaj kič odnos prema stvarnosti i uobličava kič doživljaj sveta.

1. *Nesklad*, unutrašnja protivrečnost ili neadekvatnost dela u odnosu na svoju namenu. U kič proizvodu, bilo to slikarstvo, književnost ili psihologija, svejedno, postoji grubi nesklad između prividno uzvišenog cilja i realizacije tog cilja u samom delu. Taj oštri nesklad osećamo kada vidimo reprodukciju Mona Lize na omotu toalet papira. Hristos od čokolade takode je klasičan primer ove dimenzije kiča, jer taj proizvod ne izaziva uzvišena religiozna osećanja već budi nagon za hranom! A evo kako u literaturi jedan naš tobožnji pesnik „veliča“ Tita u pesmi „Tito u Iranu“:

Kao lepa cvetna veza,
primi Tita car Reza,
slavnog Tita dočekaše
i poklone pridodaše.

Ili u jednoj drugoj pesmi istog autora:

Zahvalni smo Titi Broz
ispuni nam želje skroz

(up. citate u tekstu Mila Gligorijevića u *Književnim novinama*, 1987. br. 725).

U čuvenoj knjizi *Budite sebi psihoterapeut* (koja je za kratko vreme doživela tri izdanja), autorka Dženet Rejnvoter često se neposredno obraća „čitateljki“, uz izraze žaljenja što se, oh, nesreće „nikad neću sresti s vama, čitateljkom“ (str. 158). Naravno, ovo je besmislica (direktno se obraćamo samo onome koga znamo, a ne nama nepoznatom čitaocu) sračunata na jevtino dodoravanje potrošaču. Još dublji i ozbiljniji nesklad postoji i između proklamovanog cilja: da se čitalac osposobi za autoterapiju, i njegovog ostvarenja u knjizi nudi se niz banalnih saveta i tzv. vežbi.

2. *Imanentna lažnost*. Delo je ovde samo loša imitacija onoga za što se ono izdaje. Industrija kiča je u ovom pogledu zaista bestidna, i bukvalno ništa nije joj sveto. Svako uspelo umetničko delo može se mehanički reprodukovati u bezbroj svojih kopija. Ako ne možete imati

originalne Leonardove slike, možete dobiti njihove imitacije — istina bezvredne, ali su makar jevtine! Ako su vam nepristupačne ozbiljne stručne i naučne knjige iz kliničke psihologije i psihoterapije, onda makar možete čitati pseudopsihoterapijsku literaturu, na primer *Budite sebi psihoterapeut!* Umesto „teških”, sumornih i bespoštednih analiza neuroza i psihoza koju daju Frojd, Jung ili Bos, ovde, kod Rejnvotero-rove, nudi nam se „lažno i ulepšavajuće ogledalo” što je, prema Hermanu Brohu, upravo bitna odlika kiča. Autor kiča je, po prirodi stvari, nestvaralac, odnosno nevešt imitator, epigon ili čak — epigon epigona. On samo prežvakava ono što je već neko rekao ili preživljava ono već preživljano. Otuda taj doživljaj bljutavosti kada čitamo šund knjigu. Tako se na primer osećamo kad čitamo kako Rejnvotero-rove nevešto i grubo imitira (gotovo parodira), na primer, Volfganga Kelera. Negde na početku Kelerove klasične knjige *Geštalt psihologija* (Nolit, 1985), nailazimo na jedno stilski veoma uspelo mesto gde autor svojim neposrednim iskustvom ilustruje neophodnost fenomenološkog stava kao polazišta u psihološkom proučavanju a to znači da psiholog mora da krene od „naivne slike sveta”. „U mom slučaju (...) takva naivna slika u ovom trenutku sastoji se iz jednog plavog jezera okruženog crnom šumom, iz poveće, sive stene, tvrde i hladne, koju sam odabrao za sedište, iz papira na kojem pišem, tihog hućanja vetra koji jedva njiše drveće, i iz jakog vonja karakterističnog za čamce i ribarenje...” A sad da vidimo kako to izgleda kod Rejnvotero-rove, u njenoj „obradi”: „Baš sada sam, izgleda, svesna slova koja ispisujem, plavetnila ovog džemperera, zlatastog tepiha u pozadini. Čujem glasove dece u igri i šum vetra koji duva napolju” (str. 147). Kič čoveka odaju upravo njegovi „originalni” dodaci pri „obradi” izvora kao što je to ovde na primer „zlatasti tepih u pozadini”! Ili, jedan drugi primer. U svojoj čuvenoj knjizi o ljubavi, bestseleru psihološke literature, From piše: „Da li je ljubav umijeće? Ako jeste ona zahtijeva znanje i trud (...) ipak će jedva itko pomisliti da bi išta trebalo naučiti o ljubavi (...) Većina ljudi shvaća problem ljubavi ponajprije kao problem kako biti ljubljen a tek onda kao problem voljenja, kao problem nečije sposobnosti da voli. Zato je za njih problem: kako biti ljubljen, kako biti vrijedan ljubavi” itd. itd. (*Umijeće ljubavi*, Naprijed/Nolit, Zagreb, 1986. str. 9). Tako From, Rejnvotero-rove će, pak, to mesto ovako, na svoj način prepričati (da ne kažem „reinterpretirati”): „Ljudima bi bilo korisnije kad bi se pitali kako da nauče da vole. Tome ima ko da vas uči. Isto tako, više dobijate kad volite, nego kad ste voljeni, mada je nekim ljudima ovo vrlo teško da shvate” (str. 73). Tako, eto, čita Fromovu uzvišenu pro-

poved o ljubavi i „prevodi” je na svima razumljiv jezik: „bilo bi korisnije” naučiti vještinu ljubavi, tj. više vam se *isplati* da volite! Sada je to i sobarici i činovniku jasno: „Voli, budalo, tako ćeš biti u većem dobitku!”

Izvršnu ilustraciju ove, po meni bitne odlike kiča — da je *po svojoj prirodi lažan, epigonski, patvoren* — nalazimo u jednom reklamnom oglasu za sobni mini-top, u kojem se on doslovno ovako preporučuje: **AUTENTIČNA KOPIJA PRAVIH MODELA i INTERESANTAN ALI BEZOPASAN!** Kič — psihološka literatura je upravo ovakva *autentična imitacija*.

3. *Redukcionizam*, glupost i površnost kič — proizvoda, i duhovna lenjost potrošača šunda. Leo Poper u svom klasičnom ogledu, kao bitnu odliku kiča uzima upravo osiromašenje onog specifičnog umetničkog — njegove forme. Kič je, kaže ovaj esejista, „redukcija umetničkog dela na neki minimum stran suštini!” (*Savremeni*, 1986, br. 11). Psihološki šund-pisci uzimaju iz klasičnih dela samo one najupadljivije znakove raspoznavanja, samo ono što ulazi u njihov suženi vidokrug i zamišljaju da će podražavajući ideje Frojda, Junga, Kelera, Džemsa itd, na lak i jeftin način doći do popularnosti i, naravno novca. Tako redukovane i vulgarizovane ideje imaju zaista dobru prođu po robnim kućama i staničnim kioscima. Frojdovo tumačenje snova svodi se u kič obradi na učenje o simbolizaciji snova, a njegovo učenje o konfliktnoj čovekovoju prirodi izvitoperuje se i svodi na devizu: čovek je uvek, u svim svojim aktivnostima, teran jednim seksualnim nagonom! Tako ogoljene i izopačene ideje velikih psihologa kupljene jeftino na buvljoj pijaci nauke, pisci šund literature preprodaju dalje, po još nižoj ceni i u još većim količinama! Ovako deformisane i osiromašene teorije svarljive su čitaocu koji je duhovno lenj, nenavikao na ozbiljne misaone napore. Zbog toga su šund knjige toliko popularne: one ne zahtevaju intelektualno angažovanje; tu je sve uprošćeno i do banalnosti jasno.

4. *Jevtini eklekticizam*. Kič, u književnosti ili slikarstvu, bez reda i sistema kalemi jedan na drugi restlove različitih umetničkih stilova, odnosno, u psihologiji, lepi jednu na drugu površno i pogrešno svaćene ideje iz potpuno različitih i međusobno nespojivih psiholoških škola i pravaca. Zato je kič proizvod pa bila to slika ili knjiga, uvek poput kakvog nezgrapnog monstruma, odnosno nalickanog Frankenštajna. Kada je reč o psihološkoj „teoriji” na kojoj se zasniva autoterapija koju propagira Rejnvoterova, ova tzv. teorijska osnova predstavlja jednu neverovatnu smešu krajnje simplifikovanih postavki Frojda, Junga, Froma, Kelera, Perlsa, Maslova, Hornejeve itd. itd. Tako, na primer,

u njenoj knjizi snovi se tumače uz pomoć Frojda i Perlsa; veština voljenja uči se od Froma; meditira se po uputstvima Maharišija; interpersonalni odnosi se modeluju po sugestijama Hornejeve, a „radi se na sebi” po receptu Maslova!

5. *Sladunjavost*, kvazisentimentalnost. Nacifrane, malograđanski zalizane priče o uspehu siromašne daktilografkinje koja preko noći zahvaljujući iznenadnoj ljubavi postaje grofica, Bloh slikovito naziva „pričama od sirupa”, a Čapek „romanima za sluškinje”. Srceparatelne pesme, ogavni ljubavni romani (ljubići) kao i omiljeni suze-muze filmovi najčešće se uzimaju kao školski primer sladunjavosti kiča. Ali sladunjavost, otužnu i lažnu sentimentalnost nalazimo i u psihološkoj šund literaturi. Evo kako izgleda jedan samoopis „vrhunskog iskustva” Rejnvoterove u njenoj slavnoj knjizi: „U danima kada sam bila supruga i majka običavala sam da sedim u kabini naše male jedrilice ukotvljene blizu *Cocound Grove* u Floridi. I pisala, ili mislila o pisanju. Jednog dana sam se preputila iskustvu *Sada* — tišini, vodi, suncu, oblacima — i bila ispunjena neopisivom ljubavlju, za to, za sve i za svakoga. Želja koja me je obuzimala bila je: 'svete, dozvoli da te zagrlim'” (str. 44). Oh, ah, kako je ovo dirljivo! Kakav divan primer kičerske bolećivosti i sentimentalnosti. Kič je lepljiv, kaže Gic u svojoj *Fenomenologiji kiča*. Ovde, eto, vidimo na delu tu lepljivost i slinavu razneženost „za sve i za svakog”. Ovakvo „vrhunsko iskustvo” tj. neodoljivu želju da grli i ljubi svakog bližnjeg (a pogotovu bližnju) na kojeg naiđe, ima i gotovo svaka pijanica i to bez oblaka, mora i sunca Floride, dovoljno je samo da se malo više „namaže” u obližnjoj balkanskoj krčmi.

6. *Napadnost*, agresivnost, nametljivost. Kič-literatura se nameće svom čitaocu bezobrazno, napadno i bestidno. Nije dovoljno to što je kič-roba drečava, upadljiva i sjajna, njoj je neophodna još i „cedulja koja hvali”, tj. potrebna joj je reklama. Reklama, kaže Bloh, „pretvara čovjeka u nešto najsvetije pored imetka, u mušteriju”! A evo kako cenjene mušterije poziva reklama za knjigu Rejnvoterove. „Možda ste uznemireni ili opterećeni zahtevima žene, muža, dece ili posla (...). Čini se da nešto nedostaje u vašem životu (...) Još dramatičnije možda vam se čini da ćete se raspasti na komade (...). Ne možete da zaustavite plač. Šta učiniti? BUDITE SEBI PSIHOTERAPEUT” (ogromni reklamni oglas na poslednjoj strani „Politike”, decembar 1986). Kič-literatura ne samo da zadovoljava čovekove potrebe za senzacionalnim, neobičnim, za bogatstvom i uspehom, ona ujedno stvara i podstiče kič-potrebe, stvara kvazi-motive, odnosno modeluje čoveka prema potrebama društva izobilja.

7. *Zdravorazumsko rezonovanje.* Trivijalna psihološka literatura obožava tzv. zdrav razum. Sve ono što izlazi van horizonta „zdravog razuma”, svaka složenija teorija koja nadilazi mišljenje prosečnog pojedinca, za potrošače pseudo-naučne literature — sumnjiva je. Kič-čovek operiše onim što je konkretno, vidljivo, opipljivo, što je sada i ovde, nikakva ga „filozofija” ne zanima i zazire od teorija koje prekoračuju prag vidljivog i prisutnog. Odličan primer i za ovu crtu trivijalne psihološke literature jeste knjiga Rejnvoterove. „Teorijska” pozadina njenog programa ličnog usavršavanja krajnje je jednostavna. „Zdrav razum” govori nam da je čovek odgovoran za sebe, svoje postupke i misli, za svoj uspeh, odnosno neuspeh. Prema tome, glavu gore, osmeh na lice, trčite, hranite se zdravo, zamislite da ste zdravi, lepi, samouvereni, pa će tako i biti, jer — *vi ste odgovorni*. A ako niste uspeali da postanete srećni — sami ste krivi.

8. *Dobročudni dogmatizam.* Šund psihološka literatura zahteva od svog čitaoca bezuslovno poverenje. Za razliku od nauke, koja svaku tvrdnju argumentuje i koja od čitaoca traži stav metodske skepse, distanciranost i kritičnost, kič psihološka dela traže bezuslovnu veru u „očigledne istine” koje se u njima jednostavno izlažu bez ikakvog daljeg dokazivanja. Rejnvoterova tvrdi: „ljubav cveta na slobodi (...) ljubav koja se juri neće biti uhvaćena (...) nijedno osiguravajuće društvo neće vam izdati polisu na trajanje ljubavi” itd. (str. 73). Ove „istine” izriču se olako, tobož jezgrovito, aforistički, a čitaocu ostaje samo da veruje u ove dogme jer su tako sugestivne i tako lepo, „poetski” iskazane. U kič-knjigama iz psihologije ne samo da se zagovara ovaj slatunjavi dogmatizam, bez pogovorna vera u čovekovu dobru prirodu, u njegove altruističke i stvaralačke potencijale itd, već sve više postaje opšte mesto u njima jedna tupava, nemisaona i moralistička kritika savremene psihološke nauke kao „mehanicističke” i „reaktivističke”, „nehumane” itd. Zbog ovakve moralno-pedagoške kritike nauke, zbog grubog ismevanja i preziranja naučnih metoda, kao i zalaganja za jedan brži, direktniji i tzv. humaniji put „mističkog”, „neposrednog”, „intuitivnog” saznavanja Drugog u aktu ljubavi i sl., savremena kič/šund psihološka literatura nije više samo nenaučna ona je — *antinaučna*. Pokazuje se da njen tobož naivni dogmatizam i nije baš tako naivan! Kič, je, da parafraziramo Broha, *zlo u nauci*.

9. *Narcisoidnost.* Bljutav ukus kiča dolazi otud što su autori ove vrste knjiga puni neumerene samozaljubljenosti. Umesto kritičkog odnosa prema rezultatima sopstvenih istraživanja, koji se po pravilu sreću u naučnoj literaturi, u kič literaturi, naprotiv, nailazimo na ogromno narcističko uživanje autora u svojim domišljanji-

ma i zdravorazumskim istinama. Poslušajmo Rejnvoterovu: „Moje je mišljenje da je *traganje* za srećom jalovo... sreća je nešto što shvatite da doživljavate SADA... bilo da okopavate baštu, dođite bebū, gledate zalazak sunca, ćaskate s prijateljicom, pišete ili ćak — perete sudove” (str. 155).

Struktura i smisao kić-produkcije

Ovu analizu pojedinaćnih crta ili faktora kić-knjiga u psihologiji, potrebno je dopuniti analizom njihove globalne strukture. Tipićna kić-psihološka knjiga zapoćinje ukazivanjem na to koliko je ugroćeno psihićko zdravlje „savremenog ćoveka” odnosno koliko je neuspešan u odnosu sa drugim ljudima, suprotnim polom ili svojom decom, a već u zavisnosti od toga da li se knjiga zove: *Kako postići duševnu ravnotežu*, *Kako postati popularan*, *Kako postati savršeni ljubavnik* ili *Kako podizati decu*. Opšta struktura svih ovih dela je krajnje jednostavna, gruba, i moće se lako svesti na sledeću shemu: (1) nesrećni i nemoćni pojedinac ima veliki problem ili snaćnu potrebu, a ne zna kako da taj problem reši odnosno kako da tu potrebu zadovolji; (2) na scenu stupa svemoćni mag (psihoterapeut) sa svojim ćarobnim savetima za ekspres izlećenje odnosno sreću; (3) nesrećni pojedinac koji je kupio knjigu *Kako postati...*, odmah posle njenog ćitanja preobraćava se u moćnu, srećnu, samopouzdanu osobu. Konkretno, kod Rejnvoterove to izgleda ovako: „Moćda imate utisak da vas ne cene oni koji su vam najblići. Moguće je da ste ljuti što ćivot prolazi pored vas, a niste završili sve one velike stvari koje ste planirali! Ćini se da nešto nedostaje u vašem ćivotu... Šta ućiniti?” (str. 12). Kada se ćitalac već oseti izgubljenim, nemoćnim, dezorijentisanim, u pomoć mu tada pritiće ćarobna pomoćnica, Rejnvoterova sa svoja dva „magićna pitanja”: a. Šta se dogaća *upravo sada* (šta raćim, osećam, mislim)? i b. Šta ćelim *u ovom trenutku*? Ova spasonosna pitanja bi trebalo potencijalni pacijent-terapeut sam sebi da postavi pre nego što se upusti u samoterapijsku akciju. A onda, uz pomoć dnevnika, analize snova, meditiranja, zdrave ishrane itd. ćitalac će već uspeli da reši sve svoje probleme i da ostvari sve svoje ćelje. I tako preko noći, oćajni pojedinac, nezadovoljan, frustriran i razoćaran, postaće najednom zadovoljan sobom, vedar, optimistićan, itd.

Šund/kić psihološka literatura lako se prepoznaje i po osobenom, specifićnom kvaziliterarnom stilu kojim je pisana. Takav stil joć viće pojaćava onaj mućan utisak koji ostaje od ovih trivijalnih knjiga. Dok ćitamo, recimo, već spominjani prirućnik za zdravlje i sreću, *Bućite sebi psihoterapeut*, moramo zapaziti kako se

autorka očajnički upinje da bude nonšalantna, tobož ležerna a što samo još više pojačava utisak da je knjiga osim što je prazna, još i beskrajno izveštačena, neiskrena. Plitkoumna mudrost ovde je očigledno našla svoju odgovarajuću formu: „Strah od budućnosti i oplakivanje prošlosti su dva združena oblaka koji zamračuju sunčevu svetlost sadašnje sreće"! Zaista izvanredan spoj sadržaja i stila! Detaljnija analiza kič-jezika otkrila bi na sintaksičkom nivou da se autori trivijalnih psiholoških knjiga služe jednim klišetiranim, obogaljenim jezikom čije su rečenice prepune stereotipnih jezičkih obrta i šablona dok su po strukturi i semantičkom potencijalu koji nose krajnje siromašne. Jezik šund literature je, takođe, prepoznatljiv i po tome što su u njemu česte već otrcane metafore i uhodane, neinventivne sintagme poput: „unutrašnja svetlost", „topla ličnost", „treperava sreća", „iskreno oduševljenje", „autentična osećanja", „beskrajna ljubav", „pravo ja", itd. itd. Ove sintagme lepo se vide i u naslovima „vežbi" za postizanje psihičkog zdravlja koje je izmislila Rejnvoterova: „orahova ljuska u okeanu", „hram tišine", „tajni vrt" itd. Leksika ovog jezika je veoma siromašna, a u njemu su posebno česti oni pridevi koji zvuče bombastično ili egzotično, mistično, kao na primer: „predivan", „sujan", „veličanstven", „kolosalan", „genijalan", „beskrajn", „dubok", „zlatan", „tajanstven" itd. U trivijalnoj literaturi stranice su pretrpane ovakvim pridevima koji prosto guše jedan drugog.

Šund ili kič ili trivijalna literatura posebno dobro uspeva na tlu nekulturne i potrošačke civilizacije. Šund literatura je skrojena tačno po meri onog tzv. malog, prosečnog čoveka koji ima ograničen, skučen, duhovni horizont, svoje potrebe i željice, a, naravno, i svoje patnjice. Najveće potrebe malograđanina su one za sigurnošću, bogatstvom i „srećom", tj. udobnošću. „Kič je umetnost sreće", kaže Mol. Svekolika pa i psihološka kič-produkcija usmerena je na to da malograđaninu obezbedi makar iluziju odnosno supstitut sreće. Srž knjige *Budite sebi psihoterapeut* nalazi se u ovim „terapeutskim" porukama koje zapravo narkotizuju nesrećnog pojedinca: „ako ste depresivni, zamislite kako biste se osećali i šta biste sve radili kada ne biste bili depresivni. Ako se osećate nemoćnim, zamislite kako biste izgledali kada biste bili snažni" (str. 43). Ako ste neslobodni, *zamislite* da ste slobodni! Vrlo jednostavno. Zbog ovog jevtinog i primamljivog alhemičarskog trika kojim šund literatura od nesreće pravi sreću i od slabosti snagu, s punim pravom možemo reći za ovaj naoko bezazleni šund, odnosno za privlačni kič da je to „totalitarizam bez nasilja". Uostalom, ne zaboravimo da je Hitler voleo upravo „saharinski kič".

Literatura

- Bloch, E., *Princip nada*, Naprijed, Zagreb, 1981.
- Broh, H., Zlo u vrednosnom sistemu umetnosti, *Treći program*, Sarajevo, br. 25, 1979.
- Čapek, K., *Marsija*, Kultura, Beograd, 1967.
- Gic, L., *Fenomenologija kiča*, BIGZ, Beograd, 1979.
- Keler, V., *Geštalt psihologija*, Nolit, Beograd, 1985.
- Mol, A., *Kič*, Gradina, Niš, 1973.
- Popper, L., *Kič*, *Savremenik*, br. 11, 1986.
- Reinvoter, Dž., *Budite sebi psihoterapeut*, 3 izdanje, Nolit, Beograd, 1987.
- Rečnik književnih termina*, Nolit, Beograd, 1985.



IV DEO

PRIKAZI



IVAN ŠOP

TRAGOM SEFARDSKE KULTURE

U studiji Krinke Vidaković-Petrov*) razlikuju se dva dela: jedan kulturnoistorijski i sociološki, zamišljen kao pregled kulture španskih Jevreja na našem tlu, njenog trajanja, razvoja i postepenog gašenja, a drugi dosledno književnoistorijski i komparatistički, u kome se analizira usmena poezija španskih Jevreja u nas, posmatrano kako u evropskom i jevrejskom kontekstu, tako i u svetlu komparativnih veza, uticaja i preplitanja, u prvom redu sa folklornom tradicijom naših naroda, ali i usmenom poezijom drugih zemalja u kojima su živeli Sefardi. Iako se dva dela studije, već po karakteru teme i prirodi izučavanog materijala, na prvi pogled bitno razlikuju, pri pažljivijem čitanju se ipak uočava jedna suštinska povezanost. Reč je, u stvari, o dva toka kulture španskih Jevreja u jugoslovenskim zemljama, koji su bili u čvrstoj međusobnoj povezanosti, ali čiji različiti vidovi iziskuju prilikom izučavanja i različite disciplinarnе pristupe. Razlike su uslovljene samim predmetom izučavanja: dok je usmena poezija, očuvana u sefardskim zajednicama važnijih urbanih centara, trajala do XX veka zahvaljujući zatvorenosti sefardske sredine, nedovoljnim komunikacijama (posebno na području kulture) i jezičkoj izolovanosti, do čega su dovodili konkretne istorijske i društvene prilike i verski razlozi, sama pojava jevrejskih društava i ustanova, a naročito glasila, označila je otvaranje sefardskih zajednica prema kulturnim tokovima sredine i početak književnih i kulturnih komunikacija koje su često, naročito u novije vreme, bivale dvosmerne. Tome se, razumljivo, bila prilagođena i istraživačka metodologija Krinke Vidaković-Petrov.

*) Krinka Vidaković-Petrov: *Kultura španskih Jevreja na jugoslovenskom tlu*, „Svjetlost“, Sarajevo 1986.

Prvi deo studije, Kulturni život — sačinjen je od tri zaokružena poglavlja: Organizacija kulturnog života, Jevrejska glasila i Nova sefardska književnost. Ne zapostavljajući značajne istorijske aspekte, Krinka Vidaković-Petrov je u prva dva poglavlja uglavnom na području sociologije kulture, dok u trećem pruža sažet, kritički intoniran i dobro dokumentovan književno-istorijski pregled sa zanimljivim ekskursima u domen komparativnih izučavanja.

Krinka Vidaković-Petrov prati razvoj i sudbinu pojedinih središta sefardske kulture na našem tlu počev od XVI stoleća, kada su zajednice španskih Jevreja u jugoslovenskim zemljama još uvek smatrane provincijom „u fazi formiranja i konsolidacije, tako da su se u svakom pogledu nalazile u podređenom položaju prema starijim i većim sefardskim centrima (Solunu, Carigradu, Ferari)”. Više od tri veka sefardska kultura je postojala i trajala u zatvorenim krugovima, u sredinama koje su uspevale da održe svoj nacionalni identitet zahvaljujući upornom vezivanju za tradiciju, kao i jezičkoj izolaciji i doslednom otporu asimilacionističkim tendencijama. Jezik (špansko-jevrejski i ladino) bio je osnova na kojoj je počivala svaka kulturna nadgradnja; čak i u razvijenijim administrativnim i privrednim centrima Turskog carstva, gde je inače gotovo po pravilu dolazilo do ukrštanja kulturnih i civilizacijskih tradicija, pa i do pojave simbiotskih kultura, jevrejske zajednice čine svojevrsan izuzetak. Izvesna dinamika može se primetiti jedino u primorskim krajevima (Dubrovnik), pa i tu katkad s negativnim predznakom (zabrane građanima Dubrovnika da prisustvuju jevrejskim predstavama).

Takvo odsustvo evolutivnih procesa, a i bilo kakvih inovacija na polju kulture, traje u našim krajevima više od tri stoleća; sefardska kultura u tom dugom istorijskom razdoblju ostaje začaurena, ograničena na tradicionalne oblike i modele, a sefardska književnost u tom periodu, izgubivši životvorne veze sa tlom na kome je nastala i žanrovski se oblikovala, opada i, kao što obično biva u periodima opadanja, svodi se na komentare ranijih dela, pretežno verskog karaktera. Međutim, tokom XIX veka, usled promena koje nastaju na području Balkana, kao i usled istorijskih i društvenih kretanja koja, zahvativši čitavu Evropu, nalaze odjeka i u jugoslovenskim zemljama, dolazi do krupnih promena i u kulturnom životu sefardskih zajednica u nas. „Promenljiva situacija na Balkanu direktno je uslovljavala uspone i padove sefardskih zajednica na ovom području, što se naročito može videti na primeru burne istorije sefardske zajednice u Beogradu: ona je osnivana i uništavana više puta, doživljavajući i 'visoke' i 'niske' trenutke u toku kratkog vremena. Ali u drugoj

polovini XIX veka Srbija je bila delimično oslobođena, što se odrazilo i na položaj Sefarda, koji postepeno počinju da izlaze iz svoje pretходne izolacije, da modernizuju način života i da se uklapaju u kulturu srpske sredine. U to vreme promenio se i položaj Bosne, koja je praktično ušla u sastav Austro-Ugarske, a to je dovelo do postepene promene ekonomskog i kulturnog položaja Sefarda, koji su bili izloženi jačem uticaju zapadnjačke kulture", ističe Krinka Vidaković-Petrov. U tom periodu naglo se razvijaju kao centri sefardske kulture Beograd i Sarajevo, u kojima se „javlja 'nova sefardska književnost' kao pokušaj sinteze usmene i pisane tradicije". A nešto kasnije, posle prvog svet-skog rata, Bitolj, nekad značajan centar u Turskom carstvu, u kome je postojala brojna sefardska zajednica, blisko povezana sa sefardskom zajednicom u Solunu, opada kao ekonomski i kulturni centar; tako dolazi do situacije da su se „elementi stare patrijarhalne kulture naj-duže ... zadržali u Makedoniji". U svakom slučaju, druga polovina XIX i prve decenije XX veka (period do 1941. godine) jesu period kojim su obuhvaćeni prelomni momenti u životu Sefarda u našoj zemlji. Tada se, posebno na polju kulturnog života, odvijaju značajne promene, književnost se preobražava, uspostavljaju se kulturne komunikacije sa sredinom i sa svetom i počinje jasnija diferencijacija između nove sefardske književnosti, koja hvata korak s vremenom u kome nastaje, i književne baštine; pretežno usmene poezije, koja se poštuje, sakuplja i počinje izučavati na nov, savremen način.

Opisujući rad kulturnih društava i ustanova, čija je uloga u tom procesu bila veoma značajna. Krinka Vidaković-Petrov dobro uočava odlike evolutivnih procesa i tendencija i postepeno prevladavanje dinamičkog momenta nad statičkim. Nove pojave u kulturi španskih Jevreja na našem tlu još su detaljnije opisane i analizirane u trećem poglavlju, posvećenom jevrejskim glasilima, koja su bila plodno polje za nicanje novih književnih tendencija, za pojavu inovacija u kulturnom i književnom životu, i koja su ostala dragocena riznica za proučavanje sefardske književnosti kod nas. U ovoj studiji prikazana su sledeća glasila: *El amigo del pueblo*, *Pasatiempo*, *La Alborada*, *El mundo sefardi*, *Jevrejski život*, *Jevrejski almanah*, *Jevrejski narodni kalendar*. Najviše pažnje, s razlogom, posvećeno je nedeljniku *Jevrejski glas*, koji izlazi od 1928. godine u Sarajevu, dakle u vreme kada je razbijena tradicionalna kulturna izolacija sefardskih zajednica i kada su se pred sefardskim piscima otvarali novi horizonti. To su, međutim, istovremeno i godine kada se nad Evropom nadvijaju preteći oblaci. Uredništvo *Jevrejskog glasa* od 27. oktobra 1939. do 11. aprila 1941. naročitu pažnju posvećuje sakupljanju jevrejskih narodnih

pesama, romansi i drugih, čemu je u listu bila namenjena i posebna rubrika.

Drugi deo ove studije, Narodna poezija, obuhvata dva obimna poglavlja: Sefardski romansero u evropskom kontekstu i Sefardska poezija u jevrejskom kontekstu.

U analizi sefardske usmene poezije Krinka Vidaković-Petrov služila se kompleksnim, multidisciplinarnim metodom. Složenost problema nametala je takav prilaz: poezija koju su Sefardi doneli iz stare postojbine nosila je tragove ne samo španske, ili romanske pesničke tradicije (naročito u pojedinim baladama), već i biblijske poetike, jevrejske srednjovekovne književnosti, uz izvestan uticaj arapske, tačnije špansko-arapske poezije, itd. Ali: pojedini motivi iz istih izvora dopirali su i drugim putem i do balkanskih Sefarada dolazili posredno, često s neočekivane strane (preko Mađarske), a u novom zavičaju Sefardi su se susreli opet s uticajem orijentalnog pesništva, ovoga puta preko Turaka. Neke od španskih balada (*Aleksandar hoće umreti*) prisutne u istočnosefardskoj tradiciji, izgubile su se u samoj Španiji, da bi — u izmenjenom obliku — bile zabeležene početkom ovoga veka u našim krajevima. ili u Bugarskoj. Krinka Vidaković-Petrov akribično prati razvojne linije pojedinih pesama. poredi varijante. ukazuje na žanrovske metamorfoze, i razmrsivši ponekad na izgled nerazmrsivo klupko dolazi do ubedljivih, argumentovanih zaključaka.

Pomenuta pesma *Aleksandar hoće umreti*, na primer, popularna u Španiji, na dvoru Kataličkih kraljeva, koncem XV veka, znači neposredno pre donošenja zakona o progonstvu (1492), a koja se tematski nadovezuje na jednu epizodu srednjovekovnog romana o Aleksandru Velikom, prisutna je u sefardskim zajednicama na Balkanu još početkom XX veka; pevači su je menjali, došlo je do kontaminacije sa drugom baladom (o smrti princa Huana), konačno se izgubilo i Aleksandrovo ime, a pesma je dobila novu funkciju i poprimila karakter tužbalice, zadržavši dominantan motiv smrti. Izdvajajući analizu i interpretaciju ove balade/tužbalice kao jedan od ključnih odlomaka drugog dela studije, i kao primer uspešno rešenog problema — jednog od mnogih koji su se u vezi sa kulturom španskih Jevreja na našem tlu postavljali — navešćemo zaključak (rezultat istraživanja) u celini: „Narodni romansero je među istočnim Sefardima delovao kao kulturni kamen temeljac: balade iz tematskog kruga ljubavi i smrti preobražavale su se i pomerale ka sferi ljubavne i tužbaličke lirike, dok je melodija preuzimana iz romansera prodirala u sferu liturgijske i paraliturgijske poezije. Prema tome, romansero je među istočnim Sefardima igrao vrlo značajnu ulogu jer je to bio izvor iz kojeg se napajala

sefardska lirika. Preobražene balade preuzimale su funkciju lirike — ljubavnih, svadbenih i tužbaličkih pesama — a to je bio put za njihovo vezivanje za obred. Istorijski zasnovana balada o smrti princa Huana preobražena je u odrednu pesmu, a ona je istovremeno primer pomeranja građe iz jednog žanra u drugi i vrste preobražaja koji se u tom procesu ostvaruju. U slučaju *Aleksandra* slična pomeranja su zapravo nastavak jednog dugotrajnog procesa kojim je građa iz srednjovekovnih obrada Aleksandrovog živopisa konačno u sefardskom folkloru dobila oblik lirске motivske pesme prilagođene potrebama španskih Jevreja na Balkanu.”

Sa komparatističkog stanovišta osnovni problemi grupisali su se još oko veza sefardske poezije s usmenim pesništvom jugoslovenskih naroda, s jedne strane, i s orijentalnom (arapskom, turskom), lirikom, s druge. Pretežno orijentisana ka prvom problemu, Krinka Vidaković-Petrov je istraživala međusobne uticaje sefardske i naše usmene lirike, preuzimanje motiva i poetskih formula iz naše i njihovo prenošenje u sefardsku poeziju, kao i nastanak pojedinih sefardskih pesama na našem tlu (osobito u novije vreme, kada se njihova istorija mogla potpunije pratiti). Već sama razlika između zapadnosefardskih i istočnosefardskih pesama, ili njihovih varijanata, ukazuje da je na području usmenog pesništva dolazilo do pomeranja u pesničkom vokabularu, u sistemu slika i simbola, a ponekad i u samoj poetici.

Španski Jevreji su, u svojoj staroj postojbini, prisustvovali sudarima, ali i nastajanju veza i uticaja romanske i arapske kulture i književnosti. Upravo za vreme Arapa u Španiji arapska poezija doživljavala je svoje zvezdane trenutke, svoj „zlatni vek”, a tom periodu pripadaju i dela koja su poslužila za postavljanje tzv. „arapske hipoteze” o nastanku trubadurske poezije. Strofičke forme u arapskoj lirici (zedžel, šp. sehel), koje su u Španiji bile oblik popularnog, neklaasičnog pesništva, došle su sa Sefardima, posredstvom njihove lirike, i do Balkana, o čemu govori i Krinka Vidaković-Petrov, naglašavajući da je davnašnje poznanstvo sa arapskom književnom baštinom verovatno doprinelo da Sefardi na novom tlu lakše prihvate uticaj turske poezije.

Time se u ovoj studiji traganje za komparativnim momentima ne zaključuje: Krinka Vidaković-Petrov uočava živo prisustvo biblijskih motiva, a razvojni put jedne poetske formule prati u periodu dugom gotovo hiljadu godina, od stare jevrejske književnosti do sefardske poezije (ne isključivši mogućnost da je do naše usmene lirike mogla da stigne i drugim putem), i dolazi tako do zanimljivog otkrića na jednom nedovoljno istraženom području.

Dobro upoznata sa rezultatima ranijih izučavanja, polazeći od pouzdane književnoteorijske osnove i savremene naučne metodologije, korespondirajući i sa dostignućima antropoloških teorija, Krinka Vidaković-Petrov je sa uspehom rešila glavne naučne probleme koji su se postavljali u vezi s kulturnom baštinom španskih Jevreja na jugoslovenskom tlu. Zahvaljujući sistematičnom izlaganju, čvrstoj i preglednoj kompoziciji, kao i funkcionalnoj naučnoj aparaturi, ova studija je ne samo koristan doprinos jednom vidu kulturnoistorijskih i komparatističkih izučavanja, već i svojevrsna sinteza kojom je obeležena prelomna tačka od koje ovoj temi valja prilaziti na nov način. Čini se da je ovom studijom definitivno sistematizovana prikupljena građa, da su ocenjeni raniji rezultati jugoslovenskih i stranih istraživača i da su tome pridodati zanimljivi rezultati do kojih je došla Krinka Vidaković-Petrov. Knjiga *Kultura španskih Jevreja na jugoslovenskom tlu* na brojna pitanja pruža dokumentovane i uverljive odgovore, a za pitanja koja su ostala nedovoljno osvetljena, ili — što je češći slučaj — koja su tek ovde otvorena i pokrenuta, pružen je putokaz i dato temeljno polazište za dalja tražanja.



VELIKI BOGOVI SAMOTRAKE I NJIHOVI POSVEĆENICI

Literatura klasičnih nauka je danas toliko obimna da ju je gotovo nemoguće pratiti u celosti. Predmet proučavanja ovih nauka više nisu samo centri moći i kulture, izvanredna umetnička dela i značajni literarni dometi, već se u skladu s razvijenijom metodologijom, sve više proučava, i ono što je ranije smatrano sporednim (upotreba keramike, epigrafski spomenici manje literarne vrednosti i sl.). Budući ovako razvijena, nauka zahteva sve veću specijalizaciju, te su od velikog značaja radovi koji obrađuju pojedinačne teme, a imaju sveobuhvatniji, ne — usko specijalizovan pristup.

Knjiga Suzan Getel Kol*) predstavlja dobar primer ovakvog pristupa. Njen neosporan kvalitet je što autorka prevazilazi okvire specijalizovanog posmatranja problema Samotračkih Velikih Bogova**) i u svoje monografsko delo uk-

*) Susan Guettel Cole, *Theoi Megalot: The Cult of Great Gods at Samothrace*, Leiden, 1984.

Suzan Getel Kol predaje starogrčki jezik na odeljenju za istoriju na Čikaškom Univerzitetu. Poseban predmet njenog interesovanja je religija. Problemima samotračkih misterija počela je da se bavi pod vođstvom prof. Džona Fergusona. Predmet njene doktorske disertacije, odbranjene na Univerzitetu u Minesoti 1975. godine su bili učesnici ovih misterija. Radeći na Samotraci, Teri, Delosu i drugim lokalitetima istraživala je građevine i natpise. Ova knjiga je nastala kao rezultat dugogodišnjeg istraživačkog rada, a u nju je uključen i materijal iz depoa muzeja Samotrake.

**) U *Rečniku grčke i rimske mitologije*, D. Srejovića i A. Cermanovića Samotrački Veliki Bogovi se nalaze pod imenom „KABIRI, božanstva vegetacije i plodnosti, verovatno orijentalnog ili tračkog porekla. Imena ovih božanstava nisu se izgovarala u njihovim

ljuje rezultate ne samo epigrafskih već arheoloških, istorijskih i stilskih proučavanja. Zahvaljujući tome, ona se ne zadržava samo na natpisima o poklonicima samotračkih bogova, već i o istorijskim, teološkim, ekonomskim implikacijama koje oni rasvetljaju.

U kratkom uvodnom delu autorka nas upoznaje s problemom Velikih Bogova na Samotraci, kratkim istorijatom proučavanja, kao i s greškama i postignućima dosadašnjih istraživača. Interesovanje za ovu temu javlja se krajem XVIII i početkom XIX veka. Glavna svrha proučavanja u ovom periodu je istraživanje porekla religije i ukazivanje na paralele s hrišćanstvom (Sveto Trojstvo, Potop i slične uporedbe), a osnovni izvori su književni i istorijski. Vrlo je rano shvaćeno da se o ovom problemu ne može govoriti samo na osnovu književnih izvora, te da se imena koja se u klasičnoj literaturi javljaju u vezi sa samotračkim bogovima ne podudaraju s imenima na epigrafskim spomenicima. Klasični ih izvori povezuju s Kabeiosima (Herodot), i, kasnije, u helenizmu Mneaseas, koji pored toga daje imena koja autorka smatra mogućim samotračkim imenima (Axieros, Axiokersa, Axiokrasos i Kasmilos). Prva tri imena s istim prefiksom su različito tumačena. Autorka navodi sva postojeća tumačenja (vezivanje za eleuzinsku trijadu za Jupitera, Junonu i Minervu, za Dioskure i Koribante te za mitske osnivače misterija Eetiona/Aetion: Jasiona i Dardana, sinove Elektre) i svoje razloge za njihovo neprihvatanje. S. Kol smatra da nema dovoljno podataka na osnovu kojih bi se bliže odredila ova božanstva, te u zamenu za postojeća ne nudi novo tumačenje.

Krajem prošlog veka počelo se s prikupljanjem natpisa i opisivanjem građevina. Na ovom polju veliki doprinos su dali francuski, nemački i austrijski istraživači. Značaj dokumentacije koja je pri tom napravljena nije umanjen kasnijim iskopavanjima, jer je zbog vandalizma i lova na blago veliki broj spomenika stradao, ili bio premešten s prvobitnog mesta. Posle prvog svetskog rata, 1923. počinje nova serija iskopa-

misterijama. Kabiri su nazvani Velikim, Samotračkim bogovima." str. 186. Kabiri, muška i kabiride, ženska božanstva, deca su ili potomci Hefesta i Kabire. „Iako predanje pominje šest ili sedam muških ili ženskih kabira, u kultu i u misterijama njihov broj se svodi na četiri (dva muška i dva ženska) tri (dva muška i jedan ženski) i dva (otac i sin). U prvom slučaju njihova imena su Aksiokers, Kadmil, Aksier i Aksiokersa; oni se poistovećuju s Hadom, Hermesom, Demetrom i Persefonom, odnosno Jupiterom, Merkurom, Junonom i Minervom. Shvaćeni kao trijada kabiri se poistovećuju s Jupiterom, Minervom i Merkurom. . . O mističnom kultu kabira na Tebi i na Samotraki malo se zna. Čini se da je glavna ličnost misterija u Tebi bio kabir-dete, a na Samotraki-Kadmil. . . U likovnoj umetnosti kabiri se izuzetno retko predstavljaju. Njihov atribut je šiljata kapa i čekić.”

vanja, ali tek 1938. K. Leman započinje sistematska iskopavanja samotračkog svetišta. Rad na ovom lokalitetu nastavlja se 1948. godine, a danas njime rukovodi Džejms Mekredi (James McCredie).

Izbor jednog mesta za svetište najčešće je uslovljen izgledom i položajem. Ostrvo Samotraka je blizu tračkog kopna. Od okolnih se izdvaja planinskom visijom koja se za lepog vremena može videti i iz Troje. Mada ne izgleda gostoljubivo, ostrvo je dostupno i sa tračke i sa maloazijske strane i smatra se kao jedino sigurno u vreme bura. Oltari podignuti na liticama svedoče o verovanju u profilaktičku moć ostrva. Ono štiti (prvenstveno) moreplovce od morskih nepogoda, pruža pomoć u bitkama i sigurnost u opasnosti, a skoro izvesno osigurava i zaštitu posle smrti. Da li bi se ova jednostavna pučka verovanja mogla dovesti u vezu sa samim kultom Velikih Bogova, autorka nigde ne napominje.

Grad se nalazi na severnoj obali, u blizini jedne od luka. Samo svetište je odmah izvan kapije grada, u udolini između dva potoka i dva brda. Potoci su danas presahli. Ograničen prostor uslovio je veliku zbijenost građevina. U daljem izlaganju autorka opisuje svetište, način na koji se ono otkriva posetiocu, te najvažnije odlike pojedinih građevina. Arhitektura i funkcije pobrojanih građevina obrađene su u daljem tekstu. Ovde se tek naznačuje da su zbog svojih klupa za vernike, sa kojih je posmatran obred, Hieron i Anaktarion mogli neposredno biti vezani za inicijaciju. Uz sažet opis Građevina sledi plan koji je od velike koristi pri čitanju.

Drugo poglavlje posvećeno je istorijatu svetišta. Autorka izdvaja tri faze. Prva je rana istorija svetišta koja obuhvata period od praistorije do IV veka stare ere. Mada iskopavanja nisu vršena, pretpostavlja se postojanje neolitskog naselja u blizini. Postoje razlozi za verovanje u kontinuitet naseljavanja, no obe pretpostavke mogu potvrditi tek buduća iskopavanja. Ako je istorijat naseljavanja pun pretpostavki, istorijat samog kulta do njegovog učvršćivanja i potpunog oformljivanja u V veku stare ere je potpuno nepoznat. Postoji nekoliko legendi koje bi možda ukazale na narod koji je nastanjivao ostrvo pre grčke kolonizacije. Stanovnici ostrva pre IV veka su mogli biti tračkog porekla, ali isto tako i pelazgi ili zeninhti. U IV veku se na ostrvu govori eolskim dijalektom. Nije isključena ni mogućnost da su Grci bili autohtoni nastavljajući da žive u klasičnom periodu.

S. Kol se ne slaže s Lemanovim datovanjem pojedinih konstrukcija i početka stvaranja sveti-

lišta u VII vek stare ere, niti s izdvajanjem dve faze gradnje pre IV veka stare ere. Takođe, među prvim posvetnim natpisima na keramici lokalne proizvodnje ne nalazi dokaze o širenju kulta van Samotrake u V veku stare ere. U ovom delu knjige, nailazimo na njene korekcije ranijih datovanja na osnovu epigrafskih spomenika, ali nema novijih podataka ni tumačenja rane istorije sveučilišta niti samog kulta.

U IV veku satre ere misterije su već učvršćene na Samotraci. Tek tada počinje monumentalna gradnja. *Orthostat*, jedna od prvih građevina monumentalnog karaktera, vezuje se za Filipa II. Smatrajući da je za ovakvu gradnju neophodna veća ekonomska moć nego što je ostrvo imalo autorka zaključuje o povećanom interesovanju za samotračke misterije, koje prevazilazi okvire samog ostrva. Iz detaljnog datovanja i kratkih opisa stila građevina sledi analiza uzroka koji su doveli do intenzivne gradnje u kratkom periodu od oko 25 godina. Osnovni uzrok S. Kol vidi u zainteresovanosti makedonske vladarske porodice da svoju vlast ozvaniči i na religijskom planu. Samotraka, sa svojim već ustanovljenim misterijama, ukazuje se kao idealno mesto, to je grčko govorno područje, a i dovoljno je blizu Makedonije, koja je centar širenja moći ove vladarske kuće. Kao pokretača interesovanja za ovo ostrvo autorka navodi Filipa III, neposrednog savetnika Aleksandra Makedonskog i njegovog bliskog rođaka, koji je, verovatno, i sam bio posvećen u samotračke misterije.

Pišući o građevinama i istorijatu sveučilišta u helenističkom periodu, S. Kol naročitu pažnju obraća posvećenima u samotračke misterije. Najzanimljiviji među njima su svakako Ptolomeji i Seleukidi. Osnovni uzrok njihovog vezivanja za Samotraku nisu pretenzije na ovu teritoriju, već želja ovih vladara da sebe prepoznaju kao naslednike velike i moćne makedonske dinastije, što im obezbeđuje legitimnost i prestiž. Ovakav stav makedonske vladarske kuće, a i njenih naslednika obezbediće i samom ostrvu rang Eleuzine, Delfa, Iliona u Atini, Artenizona u Efesu i drugih velikih kulturnih mesta razvijenog helenizma.

Treće poglavlje je posvećeno samim misterijama i procesu inicijacije. Izdvajaju se dva stepena posvećenosti: *myesis* i *epopteia*. U tumačenju ovih oblika posvećivanja arhitektura građevina i epigrafski spomenici imaju podjednak značaj. Samotrački natpisi oštro razlikuju *mystai* i *epoptai*, a i arhitektonski se ova dva stepena ne podudaraju, tj. svaki od njih ima poseban hram za obavljanje svetih radnji. Za razliku od Eleuzinskih misterija, s kojima se često porede, samotračke imaju dva stepena.

Neki autori su na osnovu literarnih izvora pokušali da dokažu postojanje trećeg, međustepena *telete*, ali se S. Kol s tim stavovima ne slaže, odnosno ne nalazi da za to na samom lokalitetu postoje dokazi. Od Eleuzine se razlikuje i po tome što na Samotranci ne postoji tačno utvrđeno vreme za posvećivanje, a prelaz iz jednog u drugi stepen posvećenosti je moguć u jednom danu (čekanje na prelaz iz neposvećenosti u potpuno mističko znanje u Eleuzini može da traje i više od godinu dana).

Anaktarion i *Hieron* su dva hrama koja su zbog svoje arhitekture izdvojena kao moguća kulturna mesta za obavljanje inicijacije. Prvi od ova dva hrama na svom južnom delu ima strukturu kružnog oblika, oko kružne jame koju je Lemani nazvao *bathros*. Ova struktura ima terasu na ulazu, koja je dovoljna da primi jednog čoveka, ali ne omogućava ulaz u jamu, u kojoj je, kada je pronađena, stajao kamen. Struktura je mogla biti predviđena za žrtve ljevanice — libaciju. U vrlo oskudnim tragovima *Proto-Anaktarona* ova struktura nije poznata, ali s obzirom da se javlja i kasnije, može se pretpostaviti njeno postojanje. Slična konstrukcija je nađena i u *Orthostatu*, te možemo zaključiti da je poštovanje htonskih božanstava i libacija u njihovu čast zauzimalo značajno mesto u kultu. Značajno mesto zauzimaju i dve monumentalne, itifalične figure od bronce koje pominju brojni klasični pisci.

Mada je misterije nemoguće u celosti rekonstruisati autorica daje prikaz pojedinih kulturnih radnji. U malu sobu na južnoj strani hrama ulazilo se samo spolja te ona nije bila povezana s prostranom centralnom prostorijom. Lemani je pretpostavio da su, pre glavne ceremonije, kandidati ulazili u ovu sobu da se presvuku i uzmu lampu. Pri iskopavanju hrama, lampe su na ovom mestu često nalažene. Presvlačenje je moglo imati simboličnu funkciju odlaganja ranijih navika. Potom su, verovatno, izlazili iz hrama i odlazili do njegove zapadne strane gde se nalaze dvojna vrata za ulaz u centralnu prostoriju. Ovde se odigravao najznačajniji deo posvećenja, odavanje svete tajne i otkrivanje svetih objekata. Ukoliko su, prema grčkom običaju, sveti predmeti bili pohranjeni u severnoj prostoriji, onda je razumljiv natpis iznad njenih vrata koji zabranjuje ulaz onima koji nisu prošli *myesis*. Posvećenici su obred posmatrali s drvenih klupa, čije su kamene osnove nađene prilikom iskopavanja.

Itifalične figure su, prema pisanim izvorima, igrale značajnu ulogu u obredu, te su same misterije, veruje autor, mogle biti vezane za stvaranje čoveka i njegovu polnu moć. Ako su ove dve statue stajale u severnoj prostoriji ili bli-

zu njenih vrata, tajna koju su simbolisale mogla je biti deo obredne priče koja se odvijala u centralnoj prostoriji.

U toku same ceremonije, posvećenik je dobijao dva predmeta, purpurni pojas, te prsten od namagnetisanog gvožđa čija je svrha bila da pruži zaštitu koju misterije nude. Namagnetisani prsten je predstavljao neposrednu moć božanstva, i obično je, prema izvorima, bio obrubljen zlatom. Posvećenicima je davao zaštitu i obezbeđivao neposredan kontakt s božanstvom.

Podaci o *epoptei* se ne sreću u književnim izvorima, te se o njenom postojanju na Samotraci nije ni znalo do otkrića reči *epoptai* 1982. na jednom natpisu. Na osnovu analogije s Eleuzinom, smatra se vrhunskim posvećenjem u misterije. Liste s imenima posvećenika koji su dostigli ovaj stadijum su retke, i ne daju nam nikakve podatke o tom delu obreda. Tek kada je K. Leman 1951. god. ustanovio vezu *Hierona* s višim stepenom posvećenosti, o samom obredu saznajemo više.

Dva stepenasto postavljena kamena ispred hrama mogla su da služe za „priznavanje greha”. S ovim terminom koji K. Leman koristi, S. Kol se ne slaže jer previše jasno asocira na hrišćansku ikonografiju. Ona smatra da su samotrački sveštenici mnogo više pažnje poklanjali obrednoj čistoti nego moralnim kvalitetima posvećenika. O moralnoj čistoti posvećenika raspravlja se samo ako se ogrešenjem o nju, posvećenik ujedno ogrešio i o obrednu zabranu, te mu se ne dozvoljava pristup u svetilište da ga ne bi „zagadio”. Da se tome poklanjala velika pažnja nagoveštavaju pisani izvori koji govore o isključivanju pojedinih posvećenika.

Neobično veliki pronaos je služio prijemu velikog broja mista. Oni su čekali ispred vrata dok se u naosu obavljao pojedinačni obred pranja posvećenika. U naosu se, desno od vrata nalazio odvod za vodu. K. Leman pretpostavlja da se posvećenik skidao, te da su ga uz posebne obrede radnje sveštenici prali. S. Kol ovakav postupak smatra malo verovatnim, zapravo preteranim, te veruje da se posvećenici nisu obnaživali, i da je za ritualno pranje i sam čin pranja ruku bio dovoljan. Jedini podatak o potpunom obnaživanju pri ovom činu nalazimo kod Aristofana, ali kako se u drugim izvorima ne sreće, autorka ga smatra nedovoljnim.

Nakon ritualnog pročišćavanja, svaki od posvećenika je zauzimao jedno od mermernih sedišta u naosu. Centralno mesto u naosu zauzima *eshara*, koju S. Kol vezuje za prinošenje poslednje žrtve, pre samog čina *epopteie*. Iza naosa se nalazila apsida, koja je verovatno bila odvojena zavesama. Apsida je oko 200 god. sta-

re ere preoblikovna, istovremeno s promenama koje su zadesile i ostale delove hrama (proširivanje ulaza u naos i sl.), što K. Leman povezuje sa suštinskim promenama u ritualu *epopteia*. Isti autor smatra da je ovo posledica uključivanja taurobolije u obred. Ovo bi sam mistički čin vezalo za boginju koja se dosta često javlja na samotračkom novcu, koja je najčešće tumačena kao Kibela. Jedan vid poštovanja ove boginje je i žrtvovanje bika (taurobolija). Mada tumačenje smatra dopadljivim, autorka se ograđuje od njega jer je istovremeno i nedovoljno argumentovano. Proširivanje vrata na celj je moglo proisteci iz mnogo prozaičnijih razloga.

Ritualno obedovanje i pijenje su dosta dugo smatrani sastavnim delom obreda, ali su tek nedavno potvrđeni iskopavanjima Makredija, koji je na brdu ispod Stoe našao odaje nesumnjivo korišćene za gošćenje (*hestiatoria*). Kako su iste prostorije korišćene od pozne klasike do u rimsko doba, njihovu istoriju je teško rekonstruisati. Pojedini radovi su bili prekriveni mozaicima od oblutaka ili kockica, a u dvema zadnjim prostorijama su nađene platforme duž zidova koje su mogle nositi pokretne klupe za sedenje.

O ovom delu obreda ne postoje podaci u pisanim izvorima o Samotranci, ali je on dosta čest i na drugim svetilištima. Govoreći o tome da su posvećenici prebrzo prolazili kroz ceo proces, autor zaključuje da je zajedničko obedovanje predstavljalo svojevrsan odmor između dva stepena posvećenja: *myesis* i *epopteia*. Mada sama suština i jednog i drugog i dalje ostaje nejasna, kao i same misterije, ipak je razjašnjen i bar donekle rekonstruisan proces inicijacije.

U četvrtom poglavlju se raspravlja o grčkim inicijantima i *theoroi* na Samotranci. Obradene su samotračke liste posvećenika s detaljnim tumačenjem različitih podataka koje sadrže. Proučavanje spiskova s mistima nam ukazuje na geografski široko područje sa kojeg dolaze: Malu Aziju, ostrvlje, grčko kopno i Egipat. Misti su poređani ili prema grupama gradova ili, kao što je slučaj kod mista sa grčkog kopna, prema pojedinačnim gradovima.

Bilo je uobičajeno da grčki gradovi šalju specijalne izaslanike na Samotraku, koje su nazivali *theoroi*. Ova reč u grčkom ima nekoliko značenja: posmatrač, službenik koji posećuje festival (značenje koje se može primeniti na samotračke natpise), činovnik koji najavljuje festival, osoba poslata da prouči svetilište, ili ponegde, mesni civilni činovnik. Najstariji spiskovi *theoroi*-a na Samotranci potiču iz III veka stare ere, a najnoviji su verovatno iz I veka nove ere. Ove liste su još jedan dokaz da je

svetilište u to vreme imalo najviše ugleda. Da je kult u III veku već čvrsto formiran govori i to što je geografska pripadnost *theoroi*-a ista kroz ceo period. Uglavnom dolaze kao izaslanici gradova sa maloazijske obale i ostrvlja. Za razliku od mista, oni su isključivo Grci. Na natpisima se javlja četrdeset i šest gradova, poneki od njih i više puta. Kako smo rekli, većina gradova je locirana u Maloj Aziji i na ostrvlju, dok su Trakija, Makedonija i Grčka samo marginalno obuhvaćene. Kao mesto gde su se spiskovi *theoroi*-a prvobitno nalazili autor predlaže jonsku građevinu u blizini *Anaktariona*, mada su kasnije dislocirani i nalaženi po celom svetilištu.

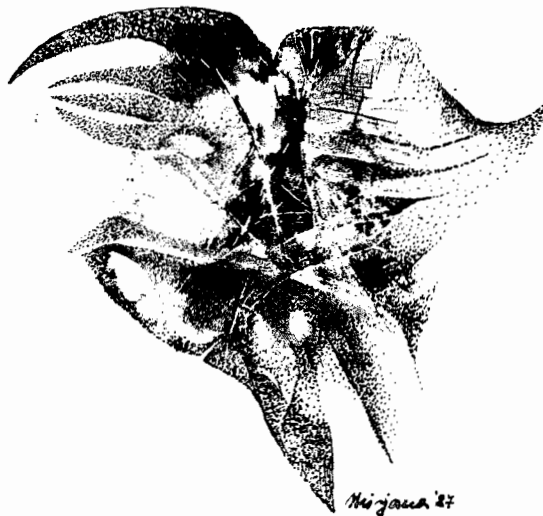
Sledeće poglavlje je posvećeno Samotračkim bogovima i njihovim poklonicima na drugim lokalitetima. U njemu se obrađuju natpisi u formi zvaničnih dokumenata i ličnih zaveta, kao i hramovi ovih božanstava van Samotrake. Neki od natpisa pominju sveštenike Velikih Bogova (njih desetak) u gradovima gde im je kult bio jak. Ti gradovi su najčešće imali svoje *theoroi* na Samotraci, koji su održavali kontakt s matičnim kultom. O dužnostima sveštenstva najviše govori natpis iz Dionisopolisa, gde je sluzenje samotračkim bogovima samo jedna od četiri funkcije poverene svešteniku, uglednom građaninu. Kako natpis kao posebnu izdvaja funkciju sveštenika Velikih Bogova, autorka zaključuje da obezbeđenje procesije za miste i prinošenje žrtve (funkcija vezana za SAMOTRAČKE MISTERIJE) nije isto što i poštovanje Velikih Bogova. Da li se, pri tom Veliki Bogovi na ovom natpisu mogu poistovetiti sa samotračkim Velikim Bogovima, ostaje pitanje na koje ne dobijamo odgovor. Hramovi su ustanovljeni na mnogim drugim lokalitetima mada na njima ne postoje natpisi i obaveštenja o sveštenstvu.

Na ostrvlju Egejskog mora, naročito na Rodosu i duž obala Male Azije, javljaju se na natpisima *Samothrakistai* ili poštovaoci samotračkih bogova. Ova udruženja nisu vezana za države, već su isključivo privatne grupe građana koji od samotračkih božanstava očekuju zaštitu, naročito na moru. Nije čudo da su to najčešće mornari, koji nisu nužno posvećenici u misterije.

S. Kol zatim obrađuje natpise i druge podatke o rimskim građanima na Samotraci. Tu se izdvaja analiza o vezi Samotrake s poreklom rimskih Penata. Autorka navodi različite izvore koji ove dve grupe bogova dovode u vezu. Prema legendama, koje neznatno variraju u sadržaju, prvi dom rimskih Penata je Samotraka. Otuda i interesovanje Rimljana za njene misterije. Osnov ovog povezivanja S. Kol nalazi u grčkom imenu *Theoi Megaloi* koji odgovara nazivu *dei magni* na latinskom. Međutim, dok je *Veliki* sastavni deo imena samotračkih bogova,

kod rimskih je on samo epitet. Većina rimskih inicijanata pripada zvaničnim poslanstvima, a njihovi spiskovi, za razliku od grčkih, uključuju i veliki broj robova, kojih na jednom natpisu može biti i dvadeset. Rimljani se retko javljaju kao *epoptai*. Autorka zaključuje da su njihovi razlozi za posvećivanje u misterije retko religiozni, već prvenstveno politički (administrativni u provinciji Makedoniji) ili sentimentalni (vezani za poreklo kućnih bogova samih Rimljana).

Mada knjiga Suzane G. Kol ne daje odgovore na pitanja o tome ko su Veliki Bogovi Samotrake i čemu su posvećene samotračke misterije, ona sam proces uvođenja u misterije i strukturu posvećenika detaljno analizira i izlaže socijalne i ekonomske aspekte proučavanja ovih problema u burnom periodu od IV veka stare ere do rimske dominacije na ovom području. Knjiga je vredan i zanimljiv doprinos rasvetljavanju ovih pitanja kao i prikaz onoga što je dosada postignuto.



NADEŽDA RADOVIĆ

POVRATAK RELIGIJA U POLITIKU

VI MEĐUNARODNI SEMINAR ISER-a*

Islamski i jevrejski fundamentalizam Srednjeg istoka, evropski katolički integrizam, napredovanje evangelističkih sekta u Sjedinjenim Američkim Državama, različite religiozne vizije sveta bore se danas da steknu političku moć i propišu vlastitu ideologiju koja je često anti-egalitarnistička i anti-humanistička. U metežu ekonomske krize i svetu u kome se kapitalistički sistem proizvodnje, pa i proizvodnje života, nameće kao obrazac izgleda da religije postaju značajno utočište. To važi za Iran u kome je Homeinijevski fanatizam odgovorio na teror šahovskog režima, za Liban gde se različite konfesije sukobljavaju do krvoprolića bez obzira na postojanje pravne države, pa i za zemlje Srednjeg istoka i Magreba. Iako je muslimanski integrizam najspektakularniji, povratak religija u politički život je posvuda prisutan. Religija se u moderno vreme kao u srednjem veku uvlači u sve pore društvenog života. Neki arhaični oblici društvene organizacije, kao što su klan, pleme, porodica, religijska zajednica ponovo se afirmišu.

Leve snage sveta stoga moraju mnogo ofanzivnije postaviti problem laiciteta. Laicizam je, prema mišljenju Rene Fregosi (Renée Frégosi), direktorke I.S.E.R.-a, koncepcija individue protiv klana, plemena, familije, grupe ili nacije.

*) Institut Socijalističke partije Francuske organizuje svake godine međunarodne skupove naučnika i političara o aktuelnim temama. Među skupovima organizovanim tokom poslednjih godina jedan od najinteresantnijih bio je VI seminar ISER-a (Institut socialiste d'études et de recherches), održan od 22. do 24. novembra 1986, posvećen povratku religija u politiku. Izbor saopštenja sa ovog skupa objavljen je u časopisu *SPF Revue politique et parlementaire*, br. 928 (mart—april 1987).

Među najinteresantnijim priložima je onaj Pjera Žoksa (Pierre Joxe) o pozitivnim aspektima religijskog fenomena. P. Žoks kaže da je na Srednjem istoku uticaj religije na politiku vidan, ali i da se, takođe, ne može prenebregnuti ni sve šire rasprostiranje uticaja vrlo konzervativnih religijskih snaga u SAD-u i drugim razvijenim zemljama. Međutim, u Egiptu, na primer, fundamentalizam predstavlja jedan od elemenata evolucije oslobodilačkih težnji egipatskog naroda. Zajedno s modernizmom, fundamentalizam je u Egiptu bio značajan za nacionalni preporod. Ne treba gubiti iz vida da mnoge ideje zapadnog društva, i to ideje koje je etabliralo građansko društvo, imaju svoju iracionalnu osnovu, koja je bila bitnija za njihovu promociju i legalizaciju od racionalnog jezgra. To je slučaj s idejom jednakosti i bratstva. Prva rečenica iz Deklaracije o pravima čoveka i građanina: „Ljudi se rađaju i umiru slobodni i jednaki u pravima”, jeste eminentna potvrda jednog iracionalnog stanovišta. Žoks se zalaže za diferenciran prilaz problemu povratka religija u politički život, jer osim negativnih ovaj fenomen ima i pozitivne efekte na život savremenog čoveka. Pjer Žoks navodi i konkretne primere. Za vreme rasprave o projektu zakona o strancima u Francuskoj citiranjem Biblije navodeni su argumenti za legalizaciju prava stranih radnika u ovoj zemlji. U ovom slučaju religijski argumenti su zapravo bili glas savesti i hrišćanskih, odnosno judeohrišćanskih moralnih razmišljanja. U nekim regionima sveta, kao što je Latinska Amerika uticaj religijskog faktora se može označiti kao progresivan. Snaga religijskog faktora je u moralnim vrednostima koje su u temelju vere.

Alen Šenal (Alain Chenal) u tekstu „Politički islam u pokretu” analizira različite vrste islama. Narodnog islama ima posvuda: u Magrebu, Anadoliji, među brdskim Kurdima. Islamsko bratstvo je realnost mnogih islamskih društava (Crne Afrike, Maroka, Egipta, Sudana, Turske, Jugoslavije, Azije...). Politički islam se konstituirao s ciljem opšteg očuvanja i širenja islama. Reč je o institucionalnom islamu u kome ograničavajuća verska pravila obuhvataju čitavo arapsko muslimansko društvo, čak u ekstremnim slučajevima državu kao što je Južni Jemen koji se deklarirao kao „marksističko društvo”, ali je za dan odmora proglasio petak, a u dane državnih praznika članovi Političkog biroa pred spomenikom palima čitaju naglas „Fatiha”. Moć islama se očigledno koristi kao potpora očuvanju režima. Još ekstremniji oblik političkog islama je u državama integrista. Reč je o Saudijskoj Arabiji, Iranu, Pakistanu, Sudanu. U tim zemljama državni zakoni zasnovani su na islamu.

Kako definisati islamski pokret iznutra? pita se Alen Šenal. Socijalno, pripadnici islamskog pok-

reta se regrutuju iz onih društvenih slojeva koje u najvećoj meri pogađa oskudica i kriza. Njegovi pripadnici su studenti s neizvesnom budućnošću, mali službenici nesposobni da prežive, seljaci, pripadnici srednjih deklasiranih slojeva. Mladi su uvek ona potencijalna masa koja omogućava manevarski prostor.

Osnovni motivi okupljanja nalaze se u dugogodišnjem podređenom položaju u kome su Evropljani držali muslimane sve do savremenog cionizma i možda najviše u prostituciji koja se razvila kao prateća delatnost razmaha turizma u krajevima naseljenim muslimanskim življem. To je vidno i iz podataka da su turistički objekti postali meta napada u istoj meri kao i američki kulturni centri. Najzad revolt protiv socijalnih nepravdi je u porastu. Razlike u položaju ljudi su ogromne. S jedne strane vile, putovanja, privilegije svih vrsta, zapadnjaštvo, a s druge gradovi udžerica u kojima milioni tavora na granici egzistencijalnog minimuma (milijon ljudi živi u Kairskom groblju, arapski geto u Gazi). Masa je onih koji neće upoznati tekovine civilizacije. Onj su toga svesni, ali što je najgore oni su svesni da i njihove potomke ne čeka bolja sudbina. Bogaćenje je u Trećem svetu brže i vidljivije. U njima nema izgrađenog fiskalnog sistema, ni administracije koja bi bila u stanju da uđe u trag korupciji. U takvoj situaciji reč iz *Kurana* i bogata proročka tradicija postaju integrirajući elementi. Ideje o zajedništvu vernika, boljem sutra bar za potomke i sl. postaju itekako privlačne.

Zajedničko u islamskom političkom projektu je kritikovanje neislamske vlasti kao korumpirane od strane stranaca. Islamski pokret nalazi u svakoj zemlji vlastite izvore i snagu u nacionalnoj situaciji. Da bi se ušlo u bolje sutra ne treba se prilagođavati zapadnom svetu, već upravo obrnuto moderni svet treba prilagoditi pravilima istinskog islama.

Nikol Savi (Nicole Savy), predsednica Komisije žena Lige za prava čoveka, u tekstu „Iran, žene, demokratija” govori o strašnoj civilizacijskoj represiji nad iranskim narodom, posebno nad Irankama, u Iranu imama Homeinija, u ime islama. Iranska revolucija je otpočela s ciljem da se svrgne omrznuti režim šaha i ukine ekonomska korupcija i beda u zemlji. Današnji bilans su: stotine hiljada mrtvih (zvanični podaci minimiziraju broj mrtvih) 60 000 Iranaca u izgnanstvu samo u Francuskoj od kojih 6 000 političkih izbeglica, usmeravanje narodnog bogatstva Irana u ratne svrhe i internacionalnu propagandu i sve teži i bedniji život većine Iranaca. Represija je postala institucionalizavan način vladavine u Homeinijevom Iranu. Orijentalni pritisak se najpre iskazao simbolički u povratku

feredže. To je trebalo da znači da se nasuprot Pahlavijevom zapadnjaštvu („američko-orijentalne model Velikog Satane“) vraća islamskoj tradiciji. Međutim, bio je to mnogo suroviji potez. Dominacija ajatolaha donela je: 1979. godine spaljivanje desetina prostitutki; u 1980. godini svi feministički pokreti i feministkinje su nestali iz Irana; kamenovanja su počela 1981. godine. S proleća 1986. represija se zbog produžetka rata i političke krize pojačava. Čak i pored feredže, ženama je zabranjeno kretanje. One mogu ići samo u pratnji muža. U suprotnom čine zločin protiv očuvanja štida (Deklaracija Rafsandžanija od 10. avgusta 1985. godine objavljena u Persijskom pismu). Represije su jezive. Ukoliko se žena šminka, kovrdža kosu, ukrašava se odećom ili oblači evropski podleže tretmanu kao da je prostitutka, a to znači da je mogu ubiti, oslepeti, strpati u zatvore u kojima su uslovi zastrašujući (maltretiranje, epidemije, promiskuitet). Ajatolah Rafsandžani objavio je 2. maja 1986. godine u zvaničnoj radio emisiji „smrt nepokrivenim ženama“ i „smrt Mudžahedinima“. Za političke zatvorenike su mučenja, zastrašivanja i egzekucije uobičajeni, ali od toga nisu izuzeti ni maloletnici, ni trudnice. Pre egzekucije nad devicom pristupa se prisilnom venčanju, koje se inače naziva i silovanjem pasdarena — hipokritska solucija deketirana lično od imama Homeinija (prema Zbirci informacija iranskih žena, CIMADE, novembar, 1985. i Maris Claire, februar 1986). Kamenovanje se primenjuje kao odmazda nad ženom optuženom za preljubu.

U svakodnevnom životu Iranaka je pod teškim bremenom životnih obaveza, ali ona ne može biti religiozni autoritet i normalno je da joj se kidnapuje dete od 10 do 12 godina i pošalje na front kao prethodnica tenkovima. Razvod je ukinut.

Nikol Savi s pravom konstatuje da u Iranu nije reč ni o kakvom „povratku religije“, jer islam kao i hrišćanstvo i judaizam poštuje ličnost čoveka. Reč je o metodama krvave i histerične represije primerenim Srednjem veku i njegovom fanatičnom bezumlju, koje vode religioznim perverzijama. Da bi vladajuća elita sprovodila diktaturu u opustošenoj i ratom razorenoj zemlji, mora se izazvati enormna demografska eksplozija. Zatvaranje žene vodi ovom cilju. Tako Iran ima najmlađe stanovništvo na svetu. To je neo-fašistički populizam koji danas igra na kartu muslimanskog identiteta.

Erkan Ejibogli (Ercan Eyuboglu) u tekstu „Laitet i islamizam u Turskoj“ mnogo čime dopunjuje sliku upotrebe islama u političke svrhe od strane reakcionarnih krugova. On analizira politički život i obnovu islama u Turskoj ovog veka. Za njega principi islama su jasni i ostav-

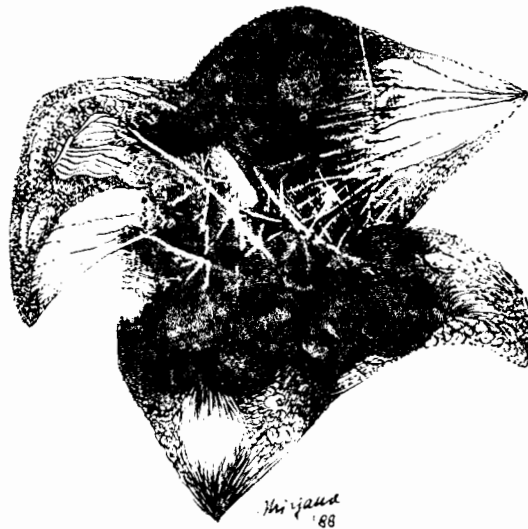
ljaju malo prostora za različita tumačenja. — Žena, prema *Kuranu*, nema pravo da je na javnoj sceni, ako to ipak jeste onda nije reč o istinskom islamu na delu. Kemal Ađaturk je kreirao laičku državu u jednoj tipičnoj muslimanskoj zemlji. Turska je imala „ustavnu revoluciju” 1908. godine dve godine posle Irana. Kemalistička republika osnovana je 1923. Umesto verškog iracionalizma Mustafa Kemal je uspostavio pravila razuma. Njegovu političku akciju pratio je napor da se kroz obrazovanje unese duh laicima. Paralelno razvijana je industrija, u privatnim i državnim preduzećima. Režim jedne partije transformisao se u višepartijski na kraju drugog svetskog rata. Tada, pod pritiskom borbe za glasove na izborima pored laičkih toleriša se i uvođenje škola Kurana, muslimanskog katehizisa. Posle vojnog udara 1980. godine na svim nivoima školovanja muslimanski katehizis postaje obavezan. U borbi buržoazije s radničkim pokretom islam je postao značajno sredstvo, tako uz razvoj „građanske demokratije” ide uspon integrizma.

Žan-Pjer Fili (Jean-Pierre Filiu) u tekstu „Verške borbe u Libanu” govori o ratnom poprištu Libana. Borbe se vođe među društvenim grupama, zajednicama ili konfesijama sa svim užasima integrizma koji sprovodi čišćenje teritorije. Najbolji primer je neprekidan konflikt između Šiita i Sunita ili između Šiita i Druza. Očuvanje vere i odbrana zajednice su čvrsto povezani.

Smeštanje palestinskog pokreta otpora u Liban počev od 1967. godine omogućilo je libanskom islamu da se organizuje i naoruža. Neugasiva mržnja falangista usmerena je prema „strancima” Palestincima. Integrizam čišćenja teritorije u najsvirepijem obliku („crna subota”, Četrdesetak, Tal Zaatar...) razvio je ideologiju „hrišćanske obnove” koja oscilira između dva cilja: osvajanja 10452 km² libanske teritorije, omiljena tema Bećira Džemaila, i njenog čišćenja.

Izraelska invazija u junu 1982. godine probudila je u hrišćanskim „jastrebovima” nade o realizaciji njihovog sna. Sve je završilo užasnim egzodusom hrišćanskog stanovništva u septembru 1983. i aprilu 1985. godine i povlačenjem hrišćana u geto Zapadnog-Bejruta, Meta i Kesruana. Na hrišćanski integrizam koji je najstariji, najvirulentniji, najkrvaviji do danas reagovao je drugi integrizam. Za razumevanje aktuelnih događaja u Libanu bitno je ući u istoriju nastanka Libana. U istoriji je ključ, ali razmere sukoba imaju i duboke internacionalne korene. Treba samo pogledati ko je sve sukobljen u Libanu: Sirija-Izrael, Sirija-PLO, Sirija-Iran, Izrael-PLO, Iran-Irak, Iran-SAD, Iran-Francuska, SAD-SSSR. Pod kontrolom Izraela je 10% libanske teritorije, a 40% je okupirala Sirija. Perspektive su neizvesne i tužne.

Iako je u raspravi bilo reči i o Reganu i protestantskom integrizmu o anti-ekumenizmu i anti-progresizmu u katoličkoj crkvi, o katoličkom neo-integrizmu i komunističkom laicizmu u Italiji, najviše učesnika je svoje priloge vezalo za delovanje religijskog faktora na Bliskom istoku. Iz ovih pretežno na empirijskim pokazateljima utemeljenim priložima vidno je osećanje besperspektivnosti i nemoći levih snaga da ponude alternative koje će voditi izlasku iz mraka Srednjeg veka i njegovih mučionica. U tom kontekstu poziv Sami Nera (Sami Nair) levim pokretima da laičku misao i humanističku orijentaciju iznova promišljaju i obogaćuju i da se još doslednije bore za demokratske tekovine rečito govori koliko su alternative bezumlju još slabe i nerazvijene.



NESPORNO SPORNE KULTURE

Svako ko se kod nas bavi kulturom, bilo kao poslenik u kulturi bilo kao istraživač kulture, suočava se s mnogobrojnim protivrečnostima, himerama, licima i naličjima. Borisav Džuverović protivrečnu situaciju u našoj kulturi označava kao spornu¹⁾, ne da bi obogatio već pozamašan rečnik atributa za označavanje kriznog stanja, već da bi situaciju u našoj kulturi problematizovao i ukazao na njene osnovne uzroke. Jer, zvanična, institucionalizovana kultura biva osporavana svakodnevnom praksom u kojoj se pokazuje kao, pre svega, jedan nedelotvoran koncept. S druge strane, neke nove pojave nastale izvan zvaničnog koncepta kulture, iako osporavane i odbacivane od zvanične kulture, pokazuju se kao vitalni i autentični oblici savremene kulture i savremenog senzibiliteta.

Kulturni identitet je, svakako, jedan od najbitnijih delova humanističkog identiteta i legitimiteta društva. Postoji mnoštvo pojava koje latentno ili otvoreno dovode u pitanje eksplisitni projekt kulture u našem društvu osporavajući tako i sam njegov humanistički legitimitet. Sledeći neka rana Lenjinova razmišljanja o kulturi u socijalizmu, kao i Lefevrova razmišljanja o kulturi kao načinu života, autor određuje svoje polazište osporavajući oficijelni koncept kulture jer smatra da se socijalizam mora realizovati kao specifična kulturna revolucija ili svojevrsan oblik masovne kulture.

Mnogobrojni su aspekti spornosti oficijelne kulture. Pre svih sam pojam „samoupravna kultura” se pokazao kao neostvariva zamisao. Nije reč samo o raskoraku između vizije i njenog konkretnog ostvarenja, već je i samo utemeljenje tog koncepta sporno. Temeljeći se na kategoriji udruženog rada, proizvodnja kulturnih dobara i drugi oblici društvene svesti bi trebalo da izrastaju iz tzv. samoupravnog bića kao njegov supstrat i bitan kvaiitet i, u isto vreme, trebalo bi da budu instrumenti udruženog rada u

¹⁾ Borisav Džuverović, *Sporne kulture*, NIO Univerziteteska riječ, Nikšić, 1987.

prevladavanju razdvojenosti radnih ljudi od kulturnih dobara i kulture uopšte. No, kako je sama temeljna odrednica „udruženi rad” apstraktna i nejasna i omogućava krajnju proizvoljnost u tumačenju, ništa drugo se nije moglo dogoditi ni sa „samoupravnom kulturom”. Otud se i svi pokušaji da se izvrši „samoupravna transformacija kulture” pretvaraju u svoju suprotnost. Realno sve se dešavalo u okviru okoštalog ili nešto osavremenjenog proletkulturnog koncepta kulture, po kome treba stvoriti nekakvu posebnu kulturu namenjenu radničkoj klasi. U praksi je takav koncept imao svoje karikaturalno iskrivljenje u vidu „sindikalnih kupovina kulture za radnike”. Podela na „davaoce usluga” i „korisnike usluga” (ovakva podela sadržana je i u Ustavu SFRJ i ZUR-u) isključuje kompleksno poimanje kulture kao sveukupnog načina života.

Iako zamišljen kao sredstvo koje treba da dovede do samoupravnog preobražaja sfere kulture koncept SIZ-ova nikada u stvarnosti nije uspeo da bude realizovan do kraja, a tamo gde je konstituisan kao navodno „jedini ispravan kanal slobodne razmene rada” doveo je do birokratske blokade kulture. SIZ-ovi kao paradržavne institucije su samo nastavili donekle izmenjenu staru praksu zahvatanja i distribuiranja sredstava. U situaciji kada za kulturu ima malo sredstava jasno je da niko nije zadovoljan, svi bi hteli više, ili bar malo više SIZ-ovskog kolača. Za novo, neformalno i alternativno tu teško da ima mesta, a veliki broj kulturnih institucija gurnut je u ralje tržišta i komercijalizacije. Čak i tradicionalne i nesporne kulturne institucije kojima budžetski način finansiranja u principu najviše odgovara — nisu zadovoljne svojim udelom u raspodeli sredstava. Na taj način je veliki deo naše kulturne stvarnosti situiran mimo SIZ-ova. Ignorisanje tokova kulture izvan kruga oficijelnih ustanova nikako ne može da ide u prilog njenom podružtvljavanju. Kulturna politika je svedena na aktivnost nadležnih i plaćenih pojedinaca ili institucija. Takva situacija rađa birokratizam, formalizaciju programa i prilagođavanje budžetskim zahtevima.

Odsustvo delatnog koncepta kulturne politike izložilo je kulturu dominaciji političkog pragmatizma i komercijalizaciji. Položaj najvećeg broja kulturnih delatnosti određen je kombinacijom tržišnih i administrativnih mehanizama. Kultura i kulturne vrednosti su tako utopljene u sivilo političkog pragmatizma, ili se dave u vrtlozima tržišne stihije, a kulturnu politiku vode menadžeri ili birokratske mecene.

Jedno od osnovnih obeležja masovne kulture je univerzalizacija, odnosno ujednačavanje i tržišno uprosećenje kulturnih ukusa i potreba. Na

taj način masovna kultura se suprotstavlja nacionalnoj, međutim, Džuverović smatra da se kod nas odvija jedan obrnut proces — da se u uslovima političkog pragmatizma sredstva i kanali masovne kulture upotrebljavaju u svrhu još većeg obogotvorenja nacionalnog kulturnog bića. Ovaj aspekt masovne kulture kod nas nije istražen jer je direktno povezan s interesima glavnih centara političke moći i njihovom „kulturnom politikom“.

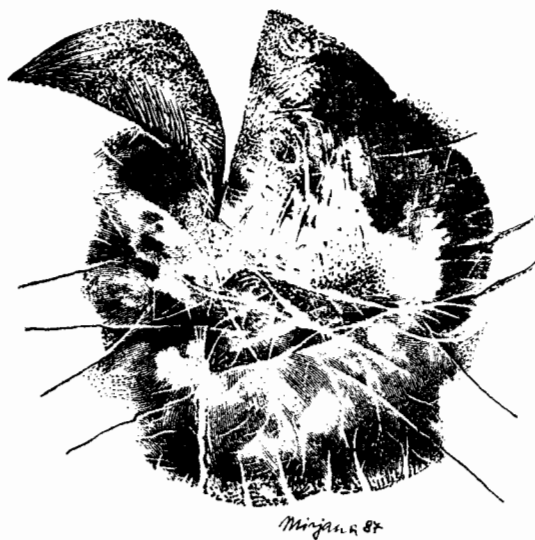
Dva poglavlja knjige Autor posvećuje „licima i naličjima političke kulture“ i „protivrečnostima kulture rada“. Autor zaključuje da neodgovarajuća politička kultura nije mogla doprineti humanizaciji i demokratizaciji celokupnih samoupravnih i političkih odnosa. Na takvo stanje se nadovezala i nerazvijena kultura rada. Tako je duhovno siromaštvo radne i političke sfere počelo da se prenosi u životnu svakodnevicu.

Ni naše društvo nije zaobišao planetarni sindrom — bujanje omladinskih potkultura i drugih alternativnih izraza u kulturi. U osnovi ove pojave leže nove potrebe mlade generacije i novi senzibilitet mladih koji pokušavaju da u kulturi izgrade svoj statusni generacijski i lični identitet. Omladinske kulture i potkulture nisu tako jednoznačne pojave da bi se o njima mogle izraziti krute ocene. Malobrojna teorijska i empirijska istraživanja ovih pojava kreću se između ekstremnog nekritičkog osporavanja i bezrezervne podrške i apologije. Ozbiljna istraživanja tu tek predstoje.

Alternativne i samonikle kulturne aktivnosti i spontana traženja novih životnih izraza postala su sastavni deo naše kulturne svakodnevice i u mnogim aspektima jesu zamena za nedelotvornu oficijelnu kulturnu politiku. Konfuzni i protivrečan model nesporne zvanične kulture postao je sporan i osporen, toliko sporan da je ozbiljno doveden u pitanje kulturni identitet društva. A ideološki sporne kulture su postali nesporni kulturni činoci naše stvarnosti. Tako osnovni problem preobražaja ili izgrađivanja samoupravne kulture nije više pitanje formalne samoupravne institucionalizacije, već neophodnosti da samoupravljanje postane oblik kulturnog života i političke aktivnosti. U tom smislu i treba shvatiti autorovu misao: „samoupravljanje će ili eliminisati elitizam i birokratizam, ili će njima biti manipulirano.“

Ne mogu se negirati naponi i rezultati ove analitičke i kritike spornih kategorija u našoj kulturi. Ipak, čini nam se da bi učinak ove knjige bio potpuniji da se Autor češće pozivao na istraživanja naše kulturne stvarnosti, makoliko ta istraživanja bila malobrojna i nepotpuna.

Isto važi i kada je reč o alternativnim i samoniklim kulturnim aktivnostima i oblicima. Bez obzira što su u pitanju difuzno, često neodređene i neistražene pojave određena iskustva i informacije o njima postoje. Tako bi ovaj kratki uvid bio potpuniji, a gama alternativnih i samoniklih kultura (koje osporavaju oficijelnu kulturu) određenija.



PITANJA O KULTURI

Rasprostiranje i ograničenja kulturne politike, saglasja i protivurečnosti kulture i prava, kao i dodiri kulturne baštine i zbilje, tri su naslova tematskih celina kojima se bavi Željko Grbac*) u svojoj knjizi. Opticaj različitih tumačenja kulture, a znatno manje kulturne politike naveo je autora knjige da formuliše sopstvene iskaze o njima. Autor pod kulturnom politikom ne označava samo promišljanje odnosa društvo-kultura i ona stajališta koja se određuju kao kulturno-politička nego i sva društvena postupanja s posledicama za kulturu i njen položaj u društvenoj zajednici, za odnose čoveka i kulture. Tu on ubraja i obrazovne programe, zakone, pravosudnu praksu, carinske propise, doprinose, poreze, takse, urbanistička i komunalna rešenja, investicijsku politiku i tako dalje. Ovakvo globalni tretman kulture bio je nužan u teoriji jer ga je praksa odavno naznačila, te je nastojanje autora da već na početku knjige uoči raspon kulture i kulturne politike doprinos promišljanju kulture kao kompleksne pojave. Da bi se kultura kao takva mogla sagledati potrebno je odgovoriti na brojna pitanja kojima nas autor i uvodi u problemsko područje svoje knjige: šta se u jugoslovenskim kulturnim prostorima posle drugog svetskog rata zbivalo s pravom na kulturu, s obrazovanjem, s kulturom svakodnevnog življenja, za koji se obuhvat kulture zalagalo novo socijalističko društvo, kako je prihvaćena kulturna tradicija, kakva su stajališta prevladala prema nacionalnim kulturama, kulturnom kosmopolitizmu, akulturaciji, regionalizmu, da li su povremeno prednost dobijale narodna, elitna, građanska, masovna kultura, koliko su baštinjeni organizacioni oblici institucionalizovane kulture i kulturno-umetničkog amaterizma potiskivani novim kulturnim medijima, manifestacijskom i estradnom kulturom; šta je proticanje decenija donosilo kulturnim stvaraocima, umetnicima, umetničkim delima, spomenicima kulture, muzejima, pozorištima, knjizi...

*) Zelko Grbac, *Kultura na društvenoj pozornici*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb 1987.

A onda, kada je izrekao sva pitanja o kulturi i kada se očekivalo da će kroz traganje za vezama među kulturnim događajima u četrdesetogodišnjem posleratnom periodu pokušati da pronađe odgovore na neka od njih, autor je napravio neočekivani obrt i prešao na projekciju kulturne politike u oblasti likovne kulture! Likovni život, vizuelna kultura čoveka omeđenog društvom i oblikovanje proizvoda stavljeni su odmah iza pobrojanih pitanja a ispred, kako ih autor naziva, glasnih razmišljanja o nekim dilemama koje kulturna politika našeg društva otvara i ostavlja ih otvorenim.

Ostaće otvoreno pitanje zašto je autor problem likovne kulture pretpostavio poglavlju koje se, nezasluzeno kratko, bavi globalnim organizacionim problemima, planiranjem u kulturi SIZ-ovima pretvorenim u forume u kojima se provjera kvorum, kadrovima u kulturi, samoupravnim sporazumevanjem u kulturi osim, ako odgovor ne potražimo u beleškama ispod teksta. A one nas obavestavaju da je autor ovim delom knjige zahvatio neka svoja saopštenja sa raznih savetovanja koja su mu se po sadržaju činila primerenim temi knjige. Zato i problematizacija ostaje na nivou saopštenja s naglaskom na formuiaciji zadataka poželjne i moguće kulturne akcije. Čini se zato da je knjiga *Kultura na društvenoj pozornici* sazdana od pitanja i zadataka. Ima ih bezbroj, a najveći broj ih je sadržan u poglavlju koje ujedno čini i središnji deo knjige, a posvećeno je odnosu država-pravo-kultura. Ti odnosi, kaže Grbac, nisu ni približno jednako naučno i stručno obrađeni. Dok su odnosi između države i prava predmet mnogih nauka, dotle se odnosi prava i kulture ne obrađuju čak ni tamo gde bi to moralo da se čini. I upravo se tu javlja pitanje: Kakav zaključak izvesti iz podatka da nije napisana knjiga s naslovom kultura i država?... Znači li to da nemaju dovoljno dodirnih tačaka... ili su obrnuto tako uzajamno uslovljene i povezane da ih nije moguće odvajati, pita se autor da bi već na sledećim stranicama doneo čitav spisak zadataka koji se odnose na proučavanje odnosa države i kulture.

Pravo kao jezik kojim govori država uvedeno je neslavno u trougao država-pravo-kultura. Autor se poslužio latinskom izrekom „Dura lex, sed lex” koju je preveo u „Nespretan zakon ali zakon” produživši aktivnost sintagmi „dura lex”. Da bi prepoznao odnose prava i kulture Grbac se upustio u opisivanje osnovnih odrednica kulture, ispitujući podobnosti nekih od njih, da bi se najzad složio sa stavom Milana Rankovića da termin kultura u praksi regulisanja odnosa u našem društveno-političkom sistemu ne odgovara teorijsko-kulturološkim određenjima već da

se najčešće upotrebljava u značenju koje je znatno uže. Tvorcem ovog sužavanja smatra se baš pravna regulacija. Stoga je Grbac shemu odnosa na relaciji pravo-kultura prilagodio praksi; kultura se odnosi na pravo, pravo u sadržajnom smislu uzvraća odnos samo prema uže shvaćenoj kulturi čime indirektno utiče i na kulturu u celini.

Uočavanje odnosa prava i kulture nastavlja se i u odeljku Počeci pravne regulacije kulturnih delatnosti. Više od 70 stranica autor je posvetio proučavanju pravne regulacije kao instrumenta politike revolucionarne vlasti s očekivanjem da će se potvrditi hipoteza o oskudnosti i sporosti prodiranja prava u područja kulture i otkriti da su u početnom razdoblju novih društvenih odnosa, do donošenja prvog ustava, propisi korišćeni samo kao sredstvo za postizanje stabilizacije sistema i za neutralizovanje delovanja neprijatelja. Međutim, pažljivom čitaocu ne promiče da je istorijska građa, kako i sam autor kaže, doprinela preinačenju polaznog stava: „Može se dakle govoriti o umanjenom normativizmu i pretpostaviti da je imao tri osnove 1) povjerenje u sposobnost i dobronamjernost provodilaca propisa, 2) malo stručnih saradnika i konzultanata u izradi pravnog akta i 3) sklonost ka efikasnosti, brzini donošenja propisa... Međutim, ono što jeste regulirano, u najvažnijim djelovima zbog kojih je propis i donjet ima značajke kategoričkih pravila; samo iznimno se može primjeniti na više načina ili je u postupanju dopuštena sloboda opredjeljenja. Sve u svemu, gotovo pa-poželjno.”

U odeljku Inventar pravnih i organizacijskih okolnosti Grbac zatim navodi savezne i republičke propise kao i podzakonska opšta akta iz domena klasičnog državnog prava, ali istovremeno upućuje na novu dimenziju odnosa pravo-kultura koja nastaje uvođenjem samoupravne pravne regulacije. Tu se u zaključku definiše još i područje samoupravnog prava koje zasluži poseban tretman kao značajan medij promocije kulture u prostoru rada. Autor smatra da treba zasebno razmatrati uticaj samoupravnog prava na kulturu.

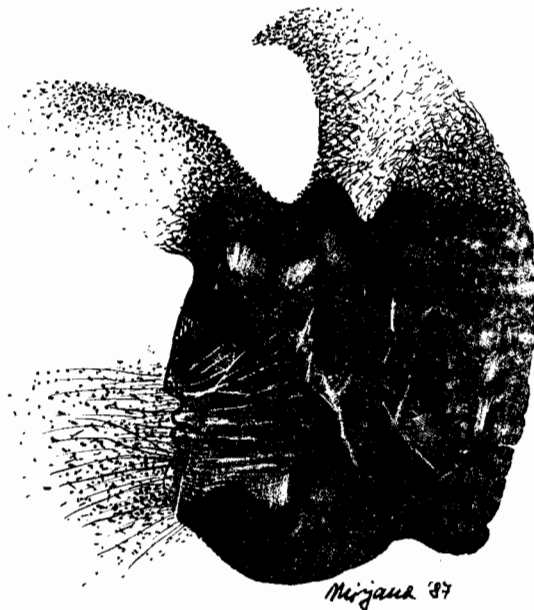
Naredne stranice, sve do kraja knjige, posvećene su dodirima kulturne baštine sa zbiljom, što predstavlja treću tematsku celinu knjige. Interesovanje autora za ovo područje kulture usmereno je na položaj folkloru u kulturi savremenog društva i njegovu ulogu u turističkom poslovanju. Pokušaj da označi kulturološke aspekte folkloru u savremenom društvu odmah ispod naslova počinje zbirom pitanja. Dakle opet pitanja. Pitanja kao polazište za analizu, i zaključivanje, pitanja kao osnov za formulisanje zadataka, jesu metodološki osnov knjige *Kul-*

tura na društvenoj pozornici. Ovog puta pitanja su sledeća: Na koji način i u kojoj meri učestvuje folklor u savremenoj kulturi? Da li sadržaji folkloru utiču na konstituisanje kulturnog profila društva, da li ima udela u književnom, likovnom, muzičkom stvaralaštvu, u kakvom je odnosu prema proizvodnji? Uočavajući neka izgubljena dragocena svojstva folkloru Grbac opet nudi smernice za kulturnu akciju: „Čuvati autentične vrednosti, izgrađivati javne, opće-prihvaćene sudove o tome što je narodna matrica a što nabujala komercijalna naplavina moguće je samo strpljivim postupcima kulturne politike u kojima se širi i obogađuje ne samo kulturni već opći svjetonazor onih koji su do industrije stigli prećicama iz „vonja rodne grude“ izgubivši usput poveći dio svog kulturnog identiteta i — lišeni arhaičnih sklopova kritičnosti — prihvatili kao verodostojno, blještavilo industrijske urbane kulture ovog vremena. . . Nema revitalizacije kulturnih struktura niti ubrzanja razvoja kulturnih potreba dok se ne ispune neke pretpostavke označene u dugogodišnjim ciljevima samoupravnog društva. Tek kad se izvojuju bitke za ukupni položaj čoveka u novom društvu uspostaviće se i u kulturnom tkivu željeni poredak odnosa i vrijednosti.” Citirali smo ovaj deo teksta jer nam se čini da je upravo u njemu autor sublimirao polazna i završna stajališta koja se odnose na kulturnu baštinu u savremenom okruženju.

Knjiga je pisana za veoma širok krug čitalaca, a ne samo kulturologe i radnike u kulturi; Grbac je dotakao zakonodavstvo, pravo, politiku, samoupravno organizovanje, zaštitu kulturnog nasleđa i spomenika kulture pa na kraju i turizam te prema tome i veliki broj nosilaca kulturne akcije iako, kao što je i na samom početku rekao „mnogima od njih ne dopire do svijesti primisao o toj osjetljivoj ulozi.” No. Grbac je optimista i kao što se nada u pozitivni sud vremena koji će dati za pravo organizatorima kulture jer su se usudili da posegnu za neistraženim oblicima povezivanja spomenika kulture i turizma, tako veruje i u to da će biti onih koji će kulturi prići sveobuhvatno i na način kako je o njoj i u knjizi reč. *Kultura na društvenoj pozornici* sadrži uputstva za organizaciono delovanje, ali pre svega ukazuje na potrebu za interdisciplinarnim istraživanjima u razuđenoj oblasti kulture i kulturnih delatnosti što pretpostavlja timski istraživački rad velikog obima i dugoročnog karaktera. Zbog svega toga sud o ovoj knjizi može dati jedino sud vremena, onaj isti u koji i sam autor veruje.

V DEO

DOSIJE



SLUČAJ JOSIFA BRODSKOG¹

1.

Ekskurs o javnosti

..Prošlo je vreme kad se ljude moglo daviti u mraku, kad se moglo ubijati nekažnjeno, kad se moglo gaziti preko ljudskih leševa sred sveopšte ćutnje. Svet se izmenio. Danas sve što je bilo tajno postaje javno. Koliko juče Domašnjevima²) je bilo lako: obavljali su oni svoju mračnu rabotu, retko s uživanjem, češće s gađenjem, ali uvek s verom da radi velike karijere vredi počiniti malo podlosti, da ni podlost nije tako strašna ako za nju ne sazna niko sem nekolicine saučesnika. Tako je bilo početkom pedestih godina — ko je tad znao za dostave pohranjene u dosijeima Velike kuće? Ko je znao za ubitačne reči izgovorene na „obrađivačkim“ sastancima na kojima su učenici

¹) Nedavni dobitnik Nobelove nagrade za literaturu ruski pesnik Josif Aleksandrovič Brodski (rođen 24. maja 1940. u Lenjingradu) u mladosti je u svom rodnom gradu bio izveden pred sud zbog navodnog društvenog parazitizma. Kako je do tog tragičnog nesporazuma došlo razjašnjava jedan od onih ruskih intelektualaca koji su učinili sve što su mogli da mladog pesnika odbrane — znameniti literaturolog-süholog, dvostruki doktor književnih nauka (doktorirao najpre u Lenjingradu, a potom i u Parizu, gde od kraja 1974. na *Université de Paris X Nanterre*, i predaje), profesor Jefim Grigorijevič Etkind (rođen 1918). Svedočanstvo koje sledi potiče iz knjige Efim Etkind, *Zapiski nezagovoriščika* (izd. OPI, London 1977), čija se integralna srpskohrvatska verzija (pod naslovom *Zabeleške literarnog nezaverenika*) priprema za biblioteku „Izlazak“ beogradske izdavačke kuće „Rad“.

²) Anatolij Ivanovič Domašnjev, dekan Fakulteta stranih jezika Pedagoškog instituta „Hercen“ u Lenjingradu, funkcioner koji je 25. aprila 1974. godine potpisao odluku da se Jefim Grigorijevič Etkind, profesor istog fakulteta, zbog prijateljstva sa Solženjicinom i sličnih „grehova“, liši profesorskog zvanja.

raskrinkavali „estetizam“, „kosmopolitizam“ ili „antipatriotizam“ svojih učitelja?... Blaženo je to bilo doba. Izvesni Georgij Berdnjиков, tadašnji dekan Filološkog fakulteta Lenjingradskog univerziteta³⁾ ... izgovarao je pogromaške reči u svečanoj dvorani Univerziteta i pred hiljadu studenata patetično uzvikivao obraćajući se najvećem filologu-enciklopedisti našeg stolecā Viktoru Maksimoviču Žirmunskom: *Da li ste ikada napisali ijedan redak potreban sovjetskom narodu?*

To je bilo 1950. godine: Žirmunskog su udaljili sa Univerziteta na kome je preko tri decenije vodio katedru za zapadnoevropske književnosti — zbog „kosmopolitizma“ (zapravo zbog jevrejskog porekla), zbog privrženosti teorijama velikog komparatiste Aleksandra Veselovskog, zbog toga što je u mladosti pripadao krugu *ruskih formalista*, zbog toga što je napisao knjige koje je napisao i zbog toga što nije napisao druge knjige u kojima bi veličao svoje progornitelje; a Georgij Berdnjиков je za osobite zaslugе uznesen u čin zamenika ministra kulture i na još neke druge, tajne položaje sa kojih je upravljao sovjetskom književnošću i određivao književnu politiku... (Nedavno, 1974. godine, Berdnjиков je objavio životopis Čehova.⁴⁾ Voleo bih da znam šta najmračnije ljude vuče da se bave Čehovom.⁵⁾ Čehov je jednom napisao: *Treba biti jasna duha, svetle duše i čista tela*. Znaju li najmračniji ljudi za te Čehovljeve reči? O, znaju, i te kako znaju; no, postoji, očigledno, neproučen tip intelektualnog mazohiste.) ... Dok se Berdnjиков uznosio preko leševa, još nije bilo ni *Samizdata*, ni *Tamizdata*, ni nezadrživih radioemisija koje bi imena podlaca još istog dana obznanjivale celom svetu. Dekanu Domašnjevu bilo je mnogo gore nego njegovom prethodniku dekanu Berdnjиковu: čim je Domašnjev počinio podlost, to su odmah saznali svi; možda je i Domašnjev-mlađi, uhvativši Bi-Bi-Si... i čuvši govor Domašnjeva-starijeg, počeo drugim očima da gleda sopstvenog oca. Domašnjev se bavio austrijskom varijantom nemačkog jezika, bio se navikao da putuje u Beč, gde je bio s poštovanjem i blagodarnošću priman. Šta će sad Domašnjev? Kamo će sad putovati? Zapadni naučnici, naravno, imaju

³⁾ Georgij Petrovič Berdnjиков (rođen 1915), od 1974. dopisni član Akademije nauka SSSR (videti: *Kratkaja literaturnaja enciklopedija* [u daljim beleškama: KLE], tom 9, Moskva 1978, stolb. 122).

⁴⁾ Videti: G. Berdnjиков, *Čehov*, Moskva 1974 (serija „Zizn' zamečatel'nyh ljudej“).

⁵⁾ Kao literaturolog, Berdnjиков se uglavnom bavio Čehovom. Njegova *Izabrana dela* načinjena su isključivo od radova o Čehovu (videti: G. Berdnjиков, *Izbrannye raboty v dvuh tomah*, „Hudožestvennaja literatura“, Moskva 1986).

grdne muke s pamćenjem ruskih prezimena, ali su prezime *Domašnjev* kanda upamtili. I možda će ga posramiti kad ga sretnu? Čovek se i nehotice zamisli: vredi li radi sitne karijere počiniti krupnu podlost?

Iz te perspektive poučno je podsetiti na tri sudska procesa održana u Lenjingradu tokom poslednjih četvrt veka (1949—1974).

(1) 1949. „*Slučaj*” *Ilje Sermana* — istoričara ruske književnosti 18. veka, učenika G. A. Gukovskog.⁶⁾ Serman je bio optužen zbog „antio-sovjetske nastrojenosti”. Dvapat je izveden pred sud: prvi put je osuđen na deset godina logora; no to se „organima” učinilo malo pa je Sermanu suđeno „ponovno”. Na drugom suđenju istupio je kao svedok optužbe Sermanov (i moj) univerzitetski znanac Jevgenij Brandis,⁷⁾ koji je uporno ponavljao da je Serman tobože zagovarao jevrejske nacionalističke ideje — *Jevreje. govorio je, ne primaju na postdiplomske studije iako su oni prirodno obdareniji za nauke nego Rusi*. Čak je i javni tužilac s izvesnom sumnjičavošću pitao Brandisa da li je optuženi Serman doista tako nešto izjavljivao i insistira li svedok na tome da se optuženi Serman uopšte izjašnjavao na tu temu. *Nije se, naime, našao nijedan drugi svedok koji bi potvrdio Brandisovo svedočanstvo. Brandis je insistirao*. Ovog puta Serman je dobio 25 (dvadeset pet! godina logora — *svedočenje Brandisa, jednog jedinog Brandisa donelo mu je dodatnih petnaest godina logora*. Da je izdržao celu kaznu, Serman bi se iz logora vratio tek sada⁸⁾ — srećom, pušten je iz logora (zajedno sa svojom ženom) neposredno posle Staljinove smrti.

Socijalno-psihološki fenomen Brandis davno me je zainteresovao. Jevgenij Pavlovič Brandis nije bez književnih sposobnosti; pristojno je obrazovan germanist; iskreni je ljubitelj poezije, i sam je pisao pesme; darovit je prevodilac; kasnije se bavio istorijom i teorijom naučno-fantastične literature — napisao je knjigu o Žilu Vernu,⁹⁾ priređivao je i prevodio Žil Vernova dela,¹⁰⁾ rukovodio je sekcijom pisaca — „fantasta” u Lenjingradu. Brandis verovatno nije

⁶⁾ Georgij Aleksandrovič Gukovski (1902—1950).

⁷⁾ Jevgenij Pavlovič Brandis (rođen 1916) (*KLE*, t. 9, Moskva 1978, stolb. 146).

⁸⁾ Tj. 1974.

⁹⁾ Videti: E. Brandis, *Zjul' Vern. Očerki žizni i tvorečstva*, 1956. (Drugo izdanje 1963).

¹⁰⁾ Član je pariskog Žilvernovskog društva (*KLE*).

bio „seksot“¹¹⁾ niti „taster“, ali ga je poziv da se javi u Veliku kuću smrtno preplašio. Da se naš prijatelj Brandis ne odlikuje nekom herojskom naravi, bilo nam je znano odranije — tokom rata je to postalo osobito očevidno, a posle rata... Posle rata Brandis je iz malodušnosti počinio podlost. Strah od organâ bezbednosti udružio se u njemu sa svešću da ga ne može stići zaslužena kazna — suđenje Sermanu je bilo zatvoreno; izjave date između četiri zida neće procuriti napolje; Serman je dobio dvadeset pet godina, a to je čitava večnost u kojoj zastareva svaki prestup.

I, što je glavno, ni Sermanov proces ni Brandisovo svedočenje neće dospeti u javnost. Ni štampa, ni radio — niko, nikad, ništa neće oglasiti. I doista, proteklo je četvrt veka, i tek sad ja... prvi put u štampi spominjem Brandisovo ime. Tačnije rečeno, Brandisovo ime pojavljivalo se mnogo puta ranije — u naslovima knjiga, u sadržajima, u komentarima — kao *ime literaturologa i pisca*. Ali svet treba da upozna to ime i kao *ime aktivnog policijskog pomagača*, da ne kažemo policijskog provokatora. Ali tada, 1949. godine, živeli smo u izolaciji — Samizdat još nije postojao. Uništavali su nas u mraku, u tišini.

(2) 1963. „Slučaj“ Josifa Brodskog. Na tom procesu, na kome je pesnik bio optužen zbog „gotovanstva“... kao glavni svedok optužbe istupio je mladi prozaist Jevgenij Vojevodin.¹²⁾ Ovog puta suđenje je bilo javno — u sudnicu (prethodno ispunjenu građevinskim radnicima dovezenim kamionima) bilo je pušteno i poneko nezvano lice, i Vojevodin je dobro znao da svoju karijeru pravi javno, ne samo pred nekoliko stotina građevinskih radnika nego i pred desetak pisaca. Za međunarodni odjek, međutim, nije bio pripravan. Veoma brzo međunarodna je štampa... obelodanila kompletnu reportažu o suđenju; ta reportaža — sjajno publicističko (pa čak i umetničko) delo Fride Vigdorove prenosila se po SSSR-u iz ruke u ruku i postala široko poznata. Ime Jevgenija Vojevodina postalo je *simbol podlosti*, a kako ni njegovog oca — takođe pisca i takođe Vojevodina (Vsevoloda)¹³⁾ nije krasila čestitost, nastao je odličan

¹¹⁾ Skraćena od „*sekretnyj sotrudnik*“ (tajni agent).

¹²⁾ Uporediti: „U izvešteaju CK KPSS XXV kongresu partije visoko su ocenjena dostignuća sovjetske književnosti... u postavljanju i rešavanju 'proizvodne teme'“, među njima i pripovesti *Zahtev za dve sednice J. Vojevodina*“ (KLE, t. 9. Moskva 1978, stolb. 480).

¹³⁾ Vsevolod Petrovič Vojevodin (rođen 1907) (KLE, t. 1, Moskva 1962, stolb. 1005).

epigram koji ih je obojicu žigosao: *Dorogaja Rodina, (Čuvstvješ' li zud?) Oba Voevodina/ /Po tebe polzut.¹⁴⁾*

Jevgenij Vojevodin se prevario u računu: računao je na predašnje ćutanje, a bilo je već drugo vreme. Vojevodin razume se, nije mogao ni da sluti da će suđenje Josifu Brodskom u kome je sudelovao označiti početak Samizdata — tad još nije bilo ni same te reči, ona se tek rađala... A zar su mogli znati tadašnji rukovodioci lenjingradskog Saveza pisaca da će ući u istoriju zahvaljujući suđenju Brodskom?...

(3) 1974. „*Slučaj*” Mihaila Hejfecca. Mladi istoričar i pisac Mihail Hejfec bio je optužen zbog toga što je sačinio predgovor za samizdatske sabrane pesme Josifa Brodskog koje je priredio V. Maramzin,¹⁵⁾ i zbog toga što je u svom stanju čuvao daktilokopije članaka A. Amaljrika,¹⁶⁾ koje su „organi” iz nekih razloga okvalifikovali kao „antisovjetske”. Tužilac je angažovao desetak svedoka, među kojima i Hejfecovog potkazivača, prozaistu-početnika Valerija Voskobojnjikova. I šta se zbilo? Istupajući pred sudom, Voskobojnjikov je vagao svaku reč nastojeći da „i u podlosti očuva plemenito držanje”. Teško je reći koga se Voskobojnjikov više plašio — da li ogranâ bezbednosti da li sveetskog javnog mnjenja. Razume se, organi bezbednosti imali su nad njim potpunu vlast — od njih su zavisili njegovi ugovori s izdavačima, objavljivanje njegovih radova, prihodi, privilegije; no dospeti u neku emisiju Bi-Bi-Sija, u *Hroniku tekućih zbivanja*,¹⁷⁾ u *Mond*, što znači u listove mnogih zemalja — *kao policijski pomagač, ima li za pisca* (makar i za onog najmanjeg, provincijskog, trećerazrednog, premda nijedan pisac ne misli za sebe da je takav) *išta strašnije?*

Zamislimo sad na mestu Brandisa, Vojevodina i Voskobojnjikova jednog jedinog čoveka — jer sva trojica su književnici, sva trojica su *pomagali istrazi* (kako se, stimulišući svoje

¹⁴⁾ Što bi se moglo ovako prevesti: *Draga Domovino, Da li te gili? Par Vojevodina po tebi mili.*

¹⁵⁾ Pisac Vladimir Maramzin (rođen 1934) bio je 24. jula 1974. uhapšen zbog toga što je (zajedno s Mihailom Hejfecom) priredio petotomna samizdatska sabrana dela Josifa Brodskog, posle čega je oko sedam meseci proveo u istražnom zatvoru da bi ga 21. februara 1975. Lenjingradski sud osudio na pet godina uslovnog lišenja slobode (Ju. Mal'cev, *Vol'naja ruskaja literatura*, Frankfurt/Main 1976, str. 454).

¹⁶⁾ Pisac Andrej Aleksejevič Amaljrik (rođen 1938).

¹⁷⁾ *Hronika tekućih sobytij* — poznati samizdatski časopis.

„pomoćnike”, izražavaju saradnici organâ bezbednosti), sva trojica su pristala da istupe na sudenju kao svedoci optužbe, nijedan od njih nije prezao od klevete. Godine 1949. prosečni svedok Iks plašio se jedino organâ bezbednosti, i računao je ispravno. Godine 1963. plašio se jedino organâ bezbednosti, ali se varao u računu: morao se plašiti i svetske javnosti. Godine 1974. plašio se on i organa bezbednosti, i „Samizdata”, i radija, i zapadne štampe; tokom četvrt veka svedok Iks se pritajio, poučen da se prelvvara i da zameće tragove. Strah od javnosti nije još u njemu nadjačao strah od organâ bezbednosti; bitno je, međutim, da je svedoka optužbe ranije obuzimao samo jedan strah, a da ga sad obuzimaju dva. Dva straha — sa različitih strana. Vremena su se promenila. Položaj svedoka optužbe postao je nezavidan...

Nastala je epoha javnosti...

2.

„Pravosuđe”

...O mladom pesniku Josifu Brodskom slušao sam i pre 1963. godine. Čak su i najzagriženiji skeptici govorili o njegovim pesmama s jednakim ushicenjem. Nikako mi, međutim, nije dolazila do ruku nijedna njegova pesma. Samizdat u to vreme gotovo da nije ni postojao. Pesme su se prenosile od usta do usta (ponekad i iz ruke u ruku), ali samo političke... Brodski nije bio politički pesnik, njegove pesme nisu se ni prepisivale ni prenosile. Jednom su mi doneli nekoliko stranica Brodskog, i ono što sam pročitao osvojilo me: dugo nisam mogao da se otignem od beznadnih, monotonih, teških, ali ipak očaravajuće melodioznih stihova... *V tot večer vozle našego ognja/uvideli my černogo konja.../ On čeren byl... kak polunočnaja mglja./ Tak čeren, kak vnutri sebja igla... Glaza ego beleli, kak ščelčok./ Ešče strašnee byl ego zračok...*¹⁸⁾ Kakav pesnik! Od bezmalo svih pesnika koje sam znao Brodski se razlikovao modernošću svoje estetike; ono što je on pisao dolazilo je posle Cvetajeve, posle Majakovskog, posle Hlebnjikova i, što je glavno, posle Mandeljštama. Rešavao je nove zadatke koje je sam sebi postavljao i koje mu je postavljalo vreme. Uskoro sam upoznao i druge njegove stihove, nimalo veselije od stihova o crnom konju...

¹⁸⁾ ... *Kraj vatre u sam smiraj dana, Mi ugledasmo konja vrana... Mrk beše kao... Magla što je u ponoć stigla. Crn ko u svojoj nutrim igla... Oči ko zvrčke, prebele zublje, Zenice strašnije, i još dublje (prepev Miće Danojlića. Videti: Josif Brodski, Stanica u pustinji, „Nolit”, Beograd 1971, str. 46).*

Kad je stari Igo čuo Bodlerove stihove rekao je: *To je novi treptaj*. U ritmovima, metaforama i instrumentaciji Brodskog osećao se novi treptaj, pouzdan znak originalnog pesnika... Osetila je to i Ana Ahmatova: stih Brodskog *Vy napišete o nas naiskosok*¹⁹⁾ uzela je kao epigraf za svoju pesmu *Poslednja ruža* (1962). Malo je kome ona ukazivala takvu čast — za svoju liriku poslednjih godina života uzimala je epigrafe samo iz Horacija, Puškina, In. Anjenskog,²⁰⁾ Bloka, Cvetajevе, Bodlera...

Tako se — u epigrafu što ga je uzela Ahmatova — prvi put na stranicama velike štampe pojavilo ime *Josif Brodski* — u januarskom broju *Novog mira* za 1963. godinu.²¹⁾ Ahmatova ga je na svojevrsan način stavila u isti niz s imenima svojih pesnika-favorita. Nekoliko meseci kasnije isto ime pojavilo se ponovo, ovog puta u listu *Večernji Lenjingrad* od 29. novembra te iste 1963. godine. Bio je to članak pod naslovom „paraliteraturni trut”, a počinjao je ovako: »*Pre nekoliko godina u lenjigradskim paraliteraturnim krugovima pojavio se mladić koji je sebe nazvao pesnikom. Nosio je somotske pantalone; u rukama je uvek imao jednu te istu torbu nabijenu papirima. Zimi se šećkao bez kape i sneg bi mu zaprašivao riđe vlasi. Prijatelji su ga zvali naprosto 'Osja'. Ali je u drugim krugovima nazivan punim imenom: 'Josif Brodski'.*«

Članak s potpisima Lernerа, Jonova i Medvedeva predstavljao je Brodskog kao nezalicu, besposličara i gotovana koji uporno izbegava društveno koristan rad, večeri provodi po kafanama u društvu raskalašnih dugokosih devojaka i mladića, sastavlja pesimističke pseudostihove o smrti i pornografske kuplete. Brodski se druži sa strancima i bitangama, jednom je pokušao da otme... avion i da njime odleti u inostranstvo, parazitira na račun svojih starih roditelja. *Takvima kao što je Brodski* — uzvikivali su s ne-

¹⁹⁾ *Iskosa ćete napisati o nama* — stih iz pesme Brodskog A. A. Ahmatovoj (1962). Videti: Josif Brodskij, *Ostanovka v pustyne*, Njujork 1970, str. 73.

²⁰⁾ Inokentija Fjodoroviča Anjenskog (1856—1909) Ahmatova je smatrala svojim učiteljem. Videti njenu pesmu *Učitel'* (1945) u: Anna Ahmatova, *Stihotvorenija i poemy*, (Bol'saja serija Biblioteki poeta), Leningrad 1976, str. 208.

²¹⁾ Istini za volju treba reći da su na odgovarajućoj str. 64. januarskog broja *Novog mira* za 1963. ispod epigrafa *Vy napišete o nas naiskosok* odštampani samo inicijali: *I. B.* U „prvom naučno priređenom izdanju sabranih dela A. A. Ahmatove” (Anna Ahmatova, *Stihotvorenija i poemy*, Bol'saja serija Biblioteki poeta, Leningrad 1976) *izbrisani* su (sigurno ne voljom pesnikinje i njenog priredivača Viktora Maksimoviča Zirmunskog) i *sam epigraf i inicijali Brodskog*. Zato u publikaciji Anna Ahmatova, *Sočinenija*, tom 1, Međunarodnoe literaturnoe sodružestvo, 1967, na str. 328, ispod epigrafa *Vy napišete o nas naiskosok* stoji potpis *I. Brodskij*.

godovanjem autori članka — *nije mesto u Lenjogradu.*

Članak je bio strašan. Ni odveć pismen, ni osobito verodostojan (autori su, na primer kao stihove Brodskog navodili stihove koje uopšte nije pisao Brodski!), očigledno je poticao iz krugova bliskih Velikoj kući²²⁾ i sadržao je ne samo optužbe koje se, da tako kažemo, tiču ličnog načina života Brodskog, nego i optužbe političke prirode: zbog pokušaja otmice aviona i bekstva iz Sovjetskog Saveza ridokosog je Osju, pravo rečeno, trebalo smesta uhapsiti.

U to vreme već sam se poznavao sa Brodskim. Iznenadio me nepresušnim vrelom stihova i poema koje je izgovarao zaneseno, zatvorenih očiju — s takvim zaglušujućim vrskavim pevanjem da su odzvanjala stakla; njegov način govorenja stihova izgledao mi je neobičan, kao i njegovi stihovi: u tom načinu se osećala pomamna dinamičnost, monotonost se retko prekivala podizanjem ili spuštanjem glasa, pauze između strofa označavane su ubrzanim tempom. U tome je bilo nečeg simboličnog: na kraju strofe, tamo gde bi svako drugi zastao, Brodski je ubrzavao tempo i stvarao utisak o prekidu postignutom sredstvima direktno suprotnim od uobičajenih. Takav je bio ne samo u govorenju stihova nego i u svemu drugome.

Josif Brodski je nastupio u usmenom almanahu „Prvi put na ruskom jeziku”, što je u to vreme već nekoliko godina izlazio pod mojim rukovodstvom u Domu pisaca „Majakovski”. Svaki broj almanaha bio je dobro posećeno književno veče na kome bi se okupilo na stotine slušalaca, većinom iz redova književne omladine — pred tim auditorijumom nastupali su prevodioci iz raznih generacija, od veoma iskusnih do početnikâ, demonstrirajući svoje najnovije, još neobjavljivane radove. Publika je bila talentovana, žudela je za pesničkim otkrićima. Nastup Brodskog pred dupke punom dvoranom nije ličio ni da koji drugi: njegov jezičko-muzički entuzijazam delovao je kao magnet; govorio je stihove poljskog pesnika Konstantina Galčinjskog: *Začarana kočija, /Začarani vozar, /Začarani konj...* i dvorana je takođe sedela — začarana, premda joj je mutno gomilanje vrskavih „r” moglo u početku izgledati čak i smešno.

Već sam znao da Brodski nije samo pesnik izvanredne obdarenosti nego i čovek izuzetnih radnih sposobnosti: da bi prevodio Galčinjskog, naučio je poljski, a da bi čitao u originalu i prevodio Džona Dona i druge svoje omiljene pesnike iz metafizičke škole — još i engleski.

²²⁾ „Velikom kućom” Lenjingradani nazivaju zdanje Komiteta državne bezbednosti na Litejnom prospektu. (Etkind, *Zapiski nezagovorščika*, str. 19).

Njegov Džon Don na ruskom je fenomenalan; istovremeno je i starinski i moderan, i tim spajem suprotnosti liči na Brodskog...

I toga čoveka, entuzijastu reči i krčitelja novih puteva neki nazivaju — parazitom i gotovanom! Takve optužbe mogle su imati veoma opasne posledice... Četvrtog maja 1961. godine bio je donet Ukaz Vrhovnog Sovjeta SSSR o borbi protiv gotovana i o njihovom iseljavanju iz velikih gradova (*O jačanju borbe s licima koja izbegavaju društveno koristan rad i vode anti-državni, parazitski način života*)... Desetog marta 1963. godine Ukaz je bio potvrdio i razradio plenum Vrhovnog suda. Taj zakon je sam po sebi bio neophodan: broj besposličara postajao je zastrašujući. U Ukazu se govorilo o mnoštvu žitelja velikih gradova koji dolaze na posao samo da zamažu ljudima oči, a zapravo se bave svakakvim sumnjivim poslovima: „Parazitski način života tih lica po pravilu je praćen pijanstvom, moralnom raspojasanošću i kršenjem pravila života u socijalističkoj zajednici, što ima negativan uticaj na druge članove društva.” Sve je to bilo neophodno i ispravno. No zakon o gotovanima je imao i svoje zadnje namere. Svako ko drukčije misli mogao je najpre biti izbačen s posla, a ubrzo potom, pod optužbom da nigde ne radi, i prognan u tundru kao gotovan. Brodskom je pretilo takvo progonoštvo; on nije pisao političke pesme, ali sve što je radio, sve što je pisao i mislio, bilo je — „drukčije”. Može li se tako nešto oprostiti?

Brodskog je trebalo „pod hitno” uzeti u zaštitu. U Savezu pisaca stvaralaštvom „mladih” bavila se specijalna komisija na čelu sa Danilom Granjinom;²³⁾ bio sam član te komisije i u tom sam se svojstvu obratio njenom predsedniku. *Mi se nećemo mešati*, odbrusio je Granjin. *Kako to nećemo?! Zar to nije naša neposredna obaveza? Na naše oči odvija se obračun s mladim piscem — ko će ga uzeti u zaštitu ako ne mi?* Granjin nije navodio nikakve razloge, jednostavno je odbacivao svaku mogućnost, a time i neophodnost pomoći. Nekoliko dana kasnije u sekretarijatu lenjingradskog Saveza pisaca nastupio je s referatom autor članka iz *Večernjeg Lenjingrada* Lerner... Kasnije sam saznao da je tadašnjem rukovodiocu lenjingradske književničke organizacije pesniku Aleksandru Prokofjevu²⁴⁾ Lerner pokazao neku ispravu *izdatu*

²³⁾ Danil Aleksandrovič Granjin (rođen 1918). (KLE)

²⁴⁾ Aleksandar Andrejevič Prokofjev (rođen 1900). (KLE)

mu od organâ i time starcu uterao paničan strah u kosti... Videvši ispravu s pečatom Velike kuće, Prokofjev je zauzeo stav: *Samo izvolite!* i sklonio se u stranu bez ikakvog protivljenja. Trinaestog decembra Lerner se pojavio u Savezu pisaca i prestrašenim sekretarima održao stravičan govor. Objasnio im je da je onaj *deran Josif Brodski štetan element, da se oko njega okupljaju narkomani, alkoholičari, mangupi, hipici, šverceri; da se Brodski druži s američkim turistima, da sigurno švercuje devize i droge; da je nastrojen antisovjetski, što je mnogo puta pokazao u (prisluškivanim) razgovorima i (zaplenjenim) pismima, da je aktivni cionist* itd. itd. Sve su to bili plodovi zle uobrazilje samoga Lernerera, koji je s Brodskim raščišćavao neke svoje lične račune.

(Dodacu u zgradama da je Lerner karakteristična figura svoje vrste: do 1954. godine bio je kapetan Ministarstva unutrašnjih poslova, kasnije je postao „redar“ i s trakom „član narodnog redarstva“ dežurao u zoni oko hotela „Evropa“; varalica i pustolov, koji je ucenjivanjem izvlačio iz švercerâ velike sume novca, on je bez ikakve sumnje i po prestanku aktivne službe bio povezan sa Velikom kućom, ali teško da je bio povezan otvoreno: dokument kojim je mahao bio je najverovatnije lažan. Takve protuve organi ne cene previše: koriste njihove usluge, dopuštaju im čak i da ispolje inicijativu, ali ih potom izbacuju napolje. Tako je bilo i s Lernerom. Državna bezbednost je njegovim rukama i njegovim jezikom organizovala *društveno negodovanje* povodom *gotovana Brodskog*, suđenje Brodskom, štampu i sve u datom slučaju neophodne spletke, a potom ga se otarasila... Deset godina kasnije, u maju 1973. Lerner je uhapšen i osuđen — upravo kao teška varalica, a trebalo ga je osuditi i kao klevetnika. Dobio je šest godina robije, ali to je sve bilo kasnije. A tada, u decembru 1963, Lerner je izašao kao pobednik: sekretarijat Saveza pisaca jednodušno je doneo odluku da Josifa Brodskog preda sudu kao gotovana.)

Sekretarijat nisu činili polupismeni činovnici niti neodgovorni, izlapeli penzioneri, nego pisci: pesnici Aleksandar Prokofjev i Nikolaj Braun,²⁵⁾ prozaisti Pjotr Kapica²⁶⁾ i Danil Granjin, kritičari, dramatičari... I eto, pisci su doneli sramnu odluku bez presedana: da na zahtev nekog probisveta iza čijih se leđa nazirala senka „organâ“ predadu sudu mladog pesnika. Za mene je *ponašanje pisaca*, sekretarâ Saveza, bilo simptom ne samo zloslutan, nego i kudikamo *strašniji od tiranije „organâ“, od samovolje „redarâ“, od nedopustive gluposti oblasnog komiteta.*

²⁵⁾ Nikolaj Leopoldovič Braun (rođen 1902). (KLE)

²⁶⁾ Pjotr Josifovič Kapica (rođen 1909). (KLE)

Brodski je bio uhapšen. „Bila je veoma hladna noć... Prolazio sam ulicom, opkolila su me trojica. Upitali su me za ime i ja sam im, kao idiot, odgovorio: 'Taj sam.' Predložili su mi da pođem nekud s njima, da treba da porazgovaraju sa mnom. Odbio sam — nameravao sam da svratim do jednog svog poznanika. Upotrebili su silu... Priterali su auto i zavrnuili mi ruke na leđa...”

Saznavši da je Brodski zatočen u tamnici „Krs-tovi”,²⁷⁾ pokušali smo da za njegovu odbranu angažujemo društvene snage, nastojali smo da dopremo do najviših funkcionera — u Savezu pisaca, u državnom tužilaštvu, u ministarstvima. No već je bilo kasno: Brodski je čamio iza rešetaka; ili je možda bilo rano: možda će ga sud opravdati? Može li se dogoditi da sovjetski narodni sud izrekne osudu bez uverljivih dokaza o krivici? Čim je čovek uhapšen, znači da *tu nečega ima*. Taj uhodani argument (*tu nečega ima jer...*) omogućio je mnogima da tokom decenija sačuvaju iluziju čiste savesti uz potpuno i spokojno neangažovanje.

Izvesne dobronamerne osobe — pre svih Natalija Grudinjina, pesnikinja neukrotivog temperamenta i žena s jakim osećanjem društvene odgovornosti — grozničavo su tražile neki izlaz, pokušavajući da mobilišu pisce, advokate, novinare. Jednog od onih dana kad je situacija izgledala potpuno beznadežna pisao sam u Moskvu svojoj davnašnjoj prijateljici Fridi Abramovnoj Vigdorovoj²⁸⁾ podrobno joj izloživši celu istoriju hajke na Brodskog i zamolvši je da se angažuje u odbrani pesnika. Nije moglo biti nikakve sumnje da će se angažovati — ona je bez oklevanja intervenisala u svim onim aferama u kojima je pravda bila pogažena... Vigdorova je imala jake saveznike i mnogobrojua poznanstva: bila je dugogodišnji saradnik *Literaturne gazete*, *Komsomolske pravde* i *Pravde*, gde je objavljivala priloge o moralnom vaspitanju. Njena je pomoć bila neocenljiva. Nisam je morao dvaput moliti. Od dana kad je saznala za okolnosti afere Brodski, ta afera postala je glavna preokupacija njenog života, tačnije — poslednjih godinu i po dana njenog života.²⁹⁾

Kod mene se sačuvalo jedno od pisama Vigdorove o početku njene bitke za Brodskog, pisano 17. decembra³⁰⁾ — četiri dana posle odluke lenjingradskog sekretarijata³¹⁾ da Brodskog pre-

²⁷⁾ Na ruskom *Kresty* — od 1892. naovamo kolokvijalni (prema obliku zdanja) naziv peterburške tamnice, koja od 1905. služi uglavnom za političke zatvorenike. (*Sovetskij enciklopedičeskij slovar*, Moskva 1982, str. 660)

²⁸⁾ Rođena 1915. (KLE)

²⁹⁾ Umrta je 1965.

³⁰⁾ 1963.

³¹⁾ Saveza pisaca.

da sudu. U njemu se spominju: V. S. Tolstikov — prvi sekretar Lenjingradskog oblasnog komiteta partije, tada faktički prvi čovek Lenjingrada, sada³²⁾ ambasador u Kini; Viktor Jefimovič Arđov³³⁾ — pisac-satiričar, bliski prijatelj A. A. Ahmatove, koja mu se obratila sa molbom za pomoć; Aleksej Aleksandrovič Surkov³⁴⁾ — pesnik, tadašnji sekretar Saveza pisaca SSSR; David Jakovljevič Dar³⁵⁾ — lenjingradski prozaist, veoma aktivan učesnik naše borbe, koji je kad i ja pisao Vigdorovoj o aferi Brodski. Evo tog pisma:

«... Danas smo Arđov i ja razgovorali sa Šostakovičem.³⁶⁾ On je³⁷⁾ poslanik Lenjigrada u Vrhovnom Sovjetu. Obratiti se njemu bilo je potpuno prirodno.

Razgovor je bio veoma srdačan. Šostakovič je obećao da će na prvom zasedanju³⁸⁾ pronaći Vasilija Sergejeviča Tolstikova i razgovarati s njim. Vasilij Sergejevič je već u toku stvari, s njim je juče razgovao Arđov.

Dvadeset prvog³⁹⁾ Šostakovič će biti u Lenjingradu. Ako se dotad ništa ne izmeni, pronađite ga i neizostavno mu recite da je sve, kao i pre, rđavo. Ali ja veoma želim da se nadam da se danas zbilo izvestan preokret u toj mučnoj aferi.

Sem toga, juče smo poslali sve materijale Surkovu, i on je danas telefonirao Ani Andrejevnoj⁴⁰⁾ obećavši joj da će razgovarati sa rukovodstvom Vašeg⁴¹⁾ Saveza⁴²⁾ Ni to ne može biti naodmet, zar ne?

Ne pišem Daru. Moje pismo Vama ujedno je i odgovor njemu. Ako Vam nije teško, prenesite Davidu Jakovljeviču sve o čemu sam pisala Vama...

17. decembra 1963. g. Moskva.

To je bio početak bitke za Brodskog — kao što se vidi, dosta energične od prvih dana. Vigdorova

³²⁾ 1976.

³³⁾ Rođen 1900. (KLE)

³⁴⁾ Rođen 1899. (KLE)

³⁵⁾ Rođen 1910. (KLE)

³⁶⁾ Kompozitor Dmitrij Šostakovič (rođen 1906).

³⁷⁾ Od 1962.

³⁸⁾ Vrhovnog Sovjeta SSSR.

³⁹⁾ Decembra 1963.

⁴⁰⁾ Ahmatovoj.

⁴¹⁾ Tj. lenjingradskog.

⁴²⁾ Saveza pisaca.

je dejstvovala neumorno: zahvaljujući njenim naporima u redovima zaštitnika Brodskog našli su se dobitnici Lenjinove nagrade — D. D. Šostakovič⁴³⁾ S. J. Maršak⁴⁴⁾ i K. I. Čukovski,⁴⁵⁾ pesnici, muzičari, naučnici. Tada je sve to bilo novo: „Samizdat“ još nije postojao, kao ni iskustvo kolektivne borbe; sve to pojaviće se kasnije, rođeno tokom afere Brodski.

A Josif Brodski je čamio u tamnici. Šostakovič je razgovarao s Tolstikovom, a Surkov sa Prokofjevom; u oblasnom komitetu, u Komitetu državne bezbednosti i u narodnom sudu gomilala su se pisma i telegrami od Maršaka, Čukovskog, Ahmatove, Vigdorove i mnogih drugih. Već je i Danil Granjin, shvativši da mu je prvobitni stav bio pogrešan, poslao telegram vrhovnom državnom tužiocu SSSR, izrazivši negodovanje zbog nezakonitih postupaka lenjingradskih vlasti.

A Brodski je čamio u tamnici „Krstovi“, i sve je išlo „svojim tokom“, tj. onako kako je to želeo probisvet Lerner.

Nekoliko dana pre suđenja Vigdorova je doputovala u Lenjingrad. Grupa pisaca okupljena u stanu poznatog romanopisca Jurija Pavloviča Germana⁴⁶⁾ razmatrala je sve moguće (i nemoguće?) poteze. Sam Juriј German, čovek potpuno lojalan, staložen i sklon miroljubivim rešenjima — besneo je: „slučaj“ Brodski izgledao mu je besmislen, groteskan, fantastičan; telefonirao je upravi milicije, u kojoj je imao davnajna poznanstva, slao je pisma, pokušavajući da umilostivi birokrate, i, budući po prirodi optimist, verovao u konačnu pobedu dobra.

A Brodski je čamio u „Krstovima“ i čekao. Paralelne linije se nisu presecale.

U svojstvu jednog od rukovodilaca prevodilačke sekcije i kao član komisije za rad s mladim piscima, uputio sam se nekoliko dana pre suđenja predsedniku Lenjingradskog gradskog suda. Primljen sam sa zvanično ravnodušnom učtivošću. Pokušao sam da predsedniku suda objasnim da se čovek koji piše i prevodi pesme ne može smatrati gotovom samo zato što nije član Saveza pisaca. Predsednik suda me pažljivo saslušao, ćutke klimajući glavom, a potom mi natuknu da je gotovanstvo samo formalna optužba, da protiv Brodskog postoje drugi dokazni materijali.

⁴³⁾ Dobitnik Lenjinove nagrade za 1958.

⁴⁴⁾ Samuil Jakovljevič Maršak (rođen 1887), dobitnik Lenjinove nagrade za 1963.

⁴⁵⁾ Kornej Ivanovič Čukovski (rođen 1882), dobitnik Lenjinove nagrade za 1962.

⁴⁶⁾ Rođen 1910. (KLE)

— *Kakvi dokazni materijali?! Brodskog nikad nije zanimala politika. On je metafizički pesnik, njega brinu pitanja bivstvovanja, pitanja života i smrti, večnosti i beskonačnosti. Kakve dokazne materijale možete imati protiv takvog čoveka?*

Predsednik suda prelista dosije, izvuče otud neki papir i pruži mi ga. Ono što sam video bio je dosta nepristojan i veoma jednak epigram protiv Aleksandra Prokofjeva.

— *Imate li puno ovakvih materijala?* — upitah.

Sudija se ljutnu: — *Ne shvatam vaš ironični ton.*

— *Taj mi je epigram odavno poznat. Njega je sačinio drugi autor, Brodski s tim nema nikakve veze.* (Autor epigrama bio je Dudin.)⁴⁷⁾

— *Mi raspoložemo drukčijim podacima* — strogo uzvratu sudija, bez želje da produži razgovor.

Prvo suđenje bilo je zakazano za 18. februar.⁴⁸⁾ Došavši pred zgradu okružnog suda u Ulici ustanka, ugledali smo masu sveta koja je ispred ulaza čekala da dovedu optuženog. Popesmo se gore — u popljuvani mračni hodnik. U tom momentu stražari provedoše pored nas Brodskog. Bio je sama kost i koža, pogledao je u našem pravcu i jedva приметно se osmehnuo. Nekoliko minuta kasnije pušteni smo u dvoranu Frida Vigdorova, pisac I. Meter,⁴⁹⁾ prestupnikov roditelji i ja. Omladina se dalje tiskala i galamila — milicionari su bili obrazovali kordon na stepeništu pod izgovorom da u dvorani nema dovoljno mesta. Suđenje je teklo uz buku, slabo se čulo, masu sveta su s vremena na vreme bezuspešno pokušavali da utišaju. Vigdorova je sedela sa beležnicom u rukama. Čim je počela da zapisuje, odmah je navukla na sebe gnev sudinice Saveljeve, turbobne žene od svojih četrdeset godina, koja je više ličila na hauzmajstorku ozlojeđenu noćnim skandalima pijandura nego na deliteljku pravde. Levo i desno od nje čamili su porotnici jedva shvatajući šta se dešava: u nedoumici su zurili u vrata iza kojih je bučala omladina.

⁴⁷⁾ Pesnik Mihail Aleksandrovič Dudin (rođen 1916). (KLE)

⁴⁸⁾ 1964.

⁴⁹⁾ Izrailj Mojsejevič Meter (rođen 1909). (KLE)

Evo prvog suđenja prema zabeleškama Fride Vigdorove.

»*Sudija*: Čime se vi bavite?

Brodski: Pišem pesme. Prevodim. Pretpostavljam...

Sudija: Bez ikakvih „pretpostavljam”. Stojte kako treba! Ne naslanjajte se na zid! Gledajte u pravcu suda! Odgovarajte sudu kako treba! (Meni.) Smesta prestanite da beležite! Inače ću vas odstraniti iz dvorane. (Brodscome.) Imate li vi stalni posao?

Brodski: Mislio sam da mi je to stalni posao.

Sudija: Odgovarajte precizno!

Brodski: Pisao sam pesme! Mislio sam da će biti objavljene. Pretpostavljam...

Sudija: Nas ne interesuje vaše „pretpostavljam”. Odgovorite zašto niste radili?

Brodski: Radio sam. Pisao sam pesme.

Sudija: Nas to ne interesuje. Nas interesuje s kojom ste ustanovom bili povezani.

Brodski: Imao sam ugovore s izdavačkom kućom.

Sudija: Jeste li imali dovoljno ugovora da se prehranite? Navedite koje ugovore imate, od kojih datuma i na koje sume.

Brodski: Ne sećam se tačno. Svi ugovori su kod mog advokata.

Sudija: Ja pitam vas.

Brodski: U Moskvi su objavljene dve knjige s mojim prevodima... (Nabraja.)

Sudija: Koliko imate radnog staža?

Brodski: Otprilike...

Sudija: Nas ne interesuje „otprilike”!

Brodski: Pet godina.

Sudija: Gde ste radili?

Brodski: U fabrici. U geološkim ekspedicijama...

Sudija: Koliko ste dugo radili u fabrici?

Brodski: Godinu dana.

Sudija: Kao?

Brodski: Kao frezer.

Sudija: A koja je zapravo vaša struka?

Brodski: Pesnik. Pesnik-prevodilac.

Sudija: Ko vas je proglasio za pesnika? Ko vas je priznao za pesnika?

Brodski: Niko. (Neizazovno) A ko me je priznao za čoveka?

Sudija: Jeste li učili za to?

Brodski: Za šta?

Sudija: Za to da budete pesnik. Jeste li pokušali da završite odgovarajući fakultet?

Brodski: Nisam mislio da se pesnik postaje školovanjem.

Sudija: Nego kako?

Brodski: Mislim da to potiče od... (Bespomoćno)... Od Boga...

Sudija: Imate li kakvu molbu sudu?

Brodski: Želeo bih da znam zašto sam uhapšen.

Sudija: To je pitanje, a ne molba.

Brodski: Tada nemam molbi.

Sudija: Ima li odbrana pitanja?

*Branilac:*⁵⁰⁾ Ima. Građanine Brodski, da li svoju zaradu unosite u porodicu?

Brodski: Da.

Branilac: Da li i Vaši roditelji zarađuju?

Brodski: Oni su penzioneri.

Branilac: Živate li u zajednici s roditeljima?

Brodski: Da.

Branilac: Prema tome, Vaši su prihodi ulazili u porodični budžet?

Sudija: Vi ne postavljate pitanja nego izvodite zaključke. Vi mu pomažete da odgovara. Ne izvodite zaključke nego postavljate pitanja!

Branilac: Da li ste na evidenciji u psihijatrijskom dispanzeru?

⁵⁰⁾ Zapravo braniteljka Zoja Nikolajevna Toporova.

Brodski: Da.

Branilac: Da li ste bili na stacionarnom lečenju?

Brodski: Da, od kraja decembra 1963. do 5. januara ove godine, u bolnici „Kaščenko” u Moskvi.

Branilac: Smatrate li da Vas je bolest sprečavala da duže vreme radite na istom mestu?

Brodski: Možda. Verovatno. U stvari, ne znam. Ne, ne znam.

Branilac: Da li ste prevodili pesme za zbirku kubanskih pesnika?

Brodski: Da.

Branilac: Da li ste prevodili španske romanse?

Brodski: Da.

Branilac: Da li ste bili povezani s prevodilačkom sekcijom Saveza pisaca?

Brodski: Da.

Branilac: Molim sud da predmetu priključi karakteristiku biroa prevodilačke sekcije... Spisak objavljenih radova... Kopije ugovora, telegram: „Molimo da se ubrza potpisivanje ugovora.” (Nabraja) Takođe molim da se građanin Brodski uputi na medicinski pregled radi donošenja zaključka o stanju njegovog zdravlja i zaključka o tome da li ga je stanje zdravlja sprečavalo da bude redovno zaposlen. Sem toga, molim da se građanin Brodski odmah pusti na slobodu. Smatram da nije počinio nikakve prestupe i da je njegovo lišavanje slobode nezakonito. Građanin Brodski ima stalno prebivalište i može se u svako vreme odazvati sudskom pozivu.

Sud se povlači na većanje. Potom se vraća, i sudinica čita odluku:

Uputiti Brodskog na sudsko-psihijatrijsku ekspertizu da se utvrdi pati li Brodski od nekog psihičkog oboljenja i predstavlja li to oboljenje smetnju da se Brodski uputi u udaljene krajeve na prisilni rad. S obzirom da se iz istorije bolesti vidi da je Brodski izbegavao hospitalizaciju, naložiti Osamnaestom odeljenju milicije da ga sprovede u bolnicu radi sudsko-psihijatrijske ekspertize.

Sudija: Imate li pitanja?

Brodski: Imam jednu molbu: da mi se u ćeliju pošalju hartija i pero.

Sudija: To zamolite načelnika milicije.

Brodski: Molio sam ali uzalud. Molim hartiju i pero.

Sudija: (milosrdno): Dobro, preneću vašu molbu.

Brodski: Hvala.

(Videvši po izlasku iz dvorane veliku masu uglavnom mladog sveta po hodnicima i stepeništima):

Sudija: Gle koliko je sveta! Nisam verovala da će se skupiti toliko sveta!

Glas iz mase: Nije svakog dana pesnik pred vama!

Sudija: A nama je svejedno da li je pesnik ili nije!«

Po mišljenju braniteljke Z. N. Toporove, sudinica Saveljeva je bila dužna da Brodskog pustiti na slobodu kako bi on sutradan sam otišao u psihijatrijsku bolnicu na ekspertizu, ali Saveljeva se oglušila o taj zahtev...

Tako je proteklo prvo suđenje. Neka se čitaoci ne čude zahtevu braniteljke — tad još ništa nismo znali o specijalnim psihijatrijskim bolnicama-tamnicama (SPB) u koje zatvaraju one što misle drukčije; te bolnice postale su poznate tek godinu dana kasnije kad je proglašen ludakom ugledni vojni teoretičar, general P. G. Grigorenko.⁵¹⁾ Još godine 1963. odbrana je smatrala da će, dokaže li da Brodski nije zdrav, spasti pesnika od *upućivanja u udaljene krajeve*.

Stražari su sproveli Brodskog u psihijatrijsku bolnicu. Oko tri sedmice proveo je Brodski u psihijatrijskoj bolnici podvrgavan teškim ispitivanjima. Uprkos tome, nije pomerio pameću, dokazavši time neobičnu otpornost svoje psihe. Poklonici poezije izvukli su, štaviše, dobit iz te epizode u biografiji Brodskog: toj epizodi dugujemo kasnije nastalu poemu *Gorbunov i Gorčakov*.⁵²⁾ U svakom slučaju, u ono daleko idilično vreme medicinski eksperti nisu strpali Brodskog u ludnicu (bio bi on u ludnici i dan-danas!) nego su u svom zaključku napisali da je Brodski sposoban za rad i da se protiv nje ga mogu primeniti administrativne mere.

⁵¹⁾ Pjotr Grigorjevič Grigorenko, autor knjige *V podpol'e možno vstretit' tol'ko krys... Vospominanija* (U podzemlju se mogu sresti samo pacovi... Uspomene). *Mysli sumasšedšego. Izabrannye pis'ma i stat'i* (Ludakove misli. Izabrana pisma i članci).

⁵²⁾ Videti: Iosif Brodskij, *Ostanovka v pustyne*, Njujork 1970, str. 175—218.

Nepun mesec dana posle prvog održano je⁵³⁾ i drugo suđenje Brodskom — ovog puta u velikoj dvorani Kluba građevinara na keju pored Fontane,⁵⁴⁾ u neposrednom susedstvu nekadašnje baze šefa žandarmerije A. H. Benkendorfa,⁵⁵⁾ tj. u neposrednom susedstvu nekadašnjeg *Trećeg odeljenja Kancelarije Njegovog imperatorskog visočanstva*,⁵⁶⁾ tamo je sada *Lenjingradski gradski sud* (simptomatičan kontinuitet: suđenje pesniku Brodskom održano je u neposrednoj blizini zdanja u kome su organizovane hajke na Puškina, Ljermontova, Njekrasova...). Drugo suđenje bilo je dugo, tako reći — dugometražno. Publiku su činili za tu priliku specijalno kamionima dovezeni sezonski građevinski radnici — oni su glasno psovali, bučno aplaudirali tužiocima i dobacivali otrovne replike braniocima. U dvorani je bilo i nekoliko pisaca...

Ona ista sudinica Saveljeva zjurado je ispitivala optuženog pokušavajući da dokaže kako Brodski nije zarađivao sebi za život i da je parazitirao na račun društva.⁵⁷⁾

»*Sudija*: A šta ste uradili korisno za otadžbinu?

Brodski: Pisao sam pesme. To mi je posao. Uveren sam... Verujem da će ono što pišem poslužiti ne samo današnjim ljudima nego i budućim generacijama.

Glas iz publike: Ala je uobražen!

Drugi glas: On je pesnik. On mora tako da misli.

Sudija: Vi, znači, mislite da vaše takozvane pesme donose ljudima korist?

Brodski: A zašto „takozvane“?

Sudija: „Takozvane“ zato što mi drukčiju predstavu o njima nemamo.«

To je bilo pošteno rečeno: *oni* drukčiju predstavku o pesmama Brodskog doista nisu ni imali; štaviše, ne samo drukčiju nego nikakvu.

⁵³⁾ 13. marta 1964.

⁵⁴⁾ Jedan od rukavaca Neve.

⁵⁵⁾ Grof Aleksandar Hristoforovič Benkendorf (1783—1884), konjički general cara Nikolaja Prvog.

⁵⁶⁾ *Tret'e otdelnie Söbstvennoj ego imeperatorskogo veličestva kancelarii* — politička policija 1826—1880.

⁵⁷⁾ Videti odeljak 3. (R e p o r t a ž a).

Mi smo sedeli u dvorani okruženi ozlojeđenim sezonskim radnicima i posle svake replike što bi odjeknula iz publike hvatala bi nas jeza. Kako je lako predstaviti pesnika kao ludaka ili kao pukog parazita koji jede narodni hleb! Kako je lako reći „takozvane“ pesme i sugerisati ljudima koji prenose teške cigle, mešaju beton i prekrivaju krovove limom da je čovek što od jutra sedi za svojim pisaćim stolom i olovkom u odnegovanoj ruci sastavlja nerazumljive rimovane retke — besposličar i ništarija!

U suštini, fizički radnik je sklon da poštuje svačiji rad, pa i rad književnika. Ali ako njega predstavnici vlasti puđaju protiv čoveka s perom u ruci ponavljajući mu: *Tebi je teško, a njemu je lako; ti zarađuješ svoje parče hleba znojem, a on se smuca po kafanama i loče konjak; ti ustaješ u cik zore i guraš se po prepunim autobusima, a on knjava do podne...* Ako mu se uporno ponavljaju slične reči, u fizičkom radniku se na kraju krajeva može probuditi instinkt mržnje prema „neradnicima“ i on će u nastupu ozlojeđenosti biti spreman na pogrome. Otkud će on znati ko je pravi pisac i ko zaslužuje milost, a ko je piskaralo što teži lagodnom i bezbrižnom životu? Ceo proces Brodskome bio je takvo jedno puđanje obmanutih radnika protiv pesnika nabedenog da je neradnik i razvratnik. Tužilac je „raskrinkavao“ Brodskog zbog „korišćenja tuđeg rada“ — radilo se o korišćenju tuđih predložaka⁶⁸⁾ sa jezika koje je Brodski nedovoljno poznavao. U tom momentu suđenja dvorana je naprosto zaurlala od negodovanja: *Šta?! Taj nevoljalac ne samo što sam ne radi nego još i druge eksploatiše?!* Sudinica je insistirala na tome da Brodski uopšte nije želeo da radi već da je zabave radi sastavljao pesme. Brodski je u nedoumici ponavljao da je i pisanje pesama rad, a ne puka zabava, razonoda ili igra. Njegove reči dvorana je dočekivala podrugljivim smehom.

»*Sudija*: Bolje, Brodski, objasnite sudu zašto u prekidima između zaposlenja niste radili?

Brodski: Radio sam. Pisao sam pesme.

Sudija: Ali to vas nije moglo sprečavati da radite.

Brodski: Ja i jesam radio. Pisao sam pesme.

Sudija: Ali ima ljudi koji i rade u fabrici i pišu pesme. Šta je vas sprečavalo da to činite?

⁶⁸⁾ Ovde preliminarnih doslovnih prevoda.

Brodski: Ali ljudi se međusobno razlikuju. Čak i po boji kose i po izrazu lica.

Sudija: Nije to vaše otkriće. To je svima poznato. Bolje nam objasnite kako da ocenimo vaše sudelovanje u našem velikom napredovanju ka komunizmu.

Brodski: Komunizam se ne gradi samo stajanjem uz strug ili oranjem zemlje. Neophodan je i intelektualni rad koji...

Sudija: Ostavite uzvišene fraze! Bolje nam odgovorite kako mislite da uredite svoj budući radni život.

Brodski: Ja sam želeo da pišem pesme i da prevodim. Ali ako se to kosi s nekim opšteprihvaćenim normama, zasnovaću stalni radni odnos i svejedno ću pisati pesme.

Porotnik Tjagli: Kod nas svi ljudi rade. Kako ste vi, Brodski, besposličili toliko vremena?

Brodski: Vi moj rad ne smatrate radom. Ja sam pisao pesme i smatram to radom...

Fantastičan dijalog! Kad ga sada posle dvanaest godina, ponovo čitam, liči mi na parodiju. A tada, dok smo sedeli u onoj ogromnoj dvorani, nije nam ni najmanje bilo do smeha. Sudinica i porotnik Tjagli nisu bili lica iz vašarske farse nego predstavnici državne vlasti: sudbina književnika zavisila je od njih.

Brodski nije Puškin, ali zamislimo da je pred njima bio Puškin...

Stojeći mirno pred sudijom (*Stojte kako treba! Ne naslanjajte se na zid!...*), Puškin bi tvrdio da radi i citirao bi svoju pesmu *Rad*⁵⁹⁾: *Mig voždelennyj nastal, okončen moj trud mnogoletnij... svoj podvig sveršiv, ja stoju, kak podenščik nenužnyj...*⁶⁰⁾

Porotnik Tjagli bi ga prekinuo:

— *Recite nam, Puškine, zašto ste toliko vremena besposličili.*

A sudinica Saveljeva bi ga upitala:

⁵⁹⁾ A. S. Puškin, *Trud* (1829).

⁶⁰⁾ *Čas žuđeni kucnu, okonča se rad moj mnogoletni... Podvig svoj ostvariv, zašto ko radnik suvišni stojim?...*

— *Vi se, eto, razmećete: te „rad”, te „podvig”*
... A zašto u prekidima između zaposlenja nis-
te radili?

Puškin bi stalno ponavljao: *Radio sam. Pisao*
sam pesme.

A publika bi se pakosno kikotala...

I razgnevljen, Puškin bi možda uzvratio pre-
punoj dvorani Kluba građevinara: *Duše protivny*
vy, kak groby...⁶¹⁾

I tada bi sudinica Saveljeva i porotnik Tjagli
osudili Puškina na najvišu administrativnu kaz-
nu za gotovane — na pet godina prisilnog rada u
nekom udaljenom kraju.)

Redali su se svedoci odbrane.

Spisateljica N. I. Grudinjina je tvrdila da je
Brodski talentovan pesnik i vredan prevodilac:
da je „*razlika između gotovana i mladog pes-*
nika u tome što gotovan ne radi a jede, dok
mladi pesnik radi ali ne jede uvek”, da *upotre-*
ba predložka nije nemoralno korišćenje tuđeg
rada već prihvaćena forma pesničkog prevodi-
lačkog rada. Profesor V. G. Admoni⁶²⁾ je go-
vorio o visokom majstorstvu i velikoj kulturi
Brodskog kao pesnika-prevodioca; „... čuda se
ne događaju. Ni majstorstvo ni kultura ne do-
laze sami od sebe. Za to je neophodan stalan
uporan rad.” Podizanje protiv Brodskog optuž-
nice zbog gotovanstva nazvao je *bismislicom*.
Svedočio sam i ja; govorio sam o Brodskom kao
čoveku retke obdarenosti. „i što nije manje važ-
no — retke radne sposobnosti i prilježnosti”;
govorio sam o njegovom širokom poznavanju
američke, engleske i poljske književnosti; o
tome da rad prevodioca pesama *„zahteva usrd-*
nost, znanje, talenat... samopregornu ljubav
prema poeziji i prema samom radu”, i da Brod-
ski sve te vrline poseduje. Izrazio sam nedo-
umicu u pogledu plakata izvešenog na ulazu:
SUĐENJE GOTOVANU BRODSKOM — nije li
to prejudiciranje krivice?

Međutim, govorili smo uprazno — sudije nas
nisu shvatale ili nisu htele da nas shvate. Je-
dan od porotnika — penzionisani oficir u voj-
ničkoj bluzi bez oznaka čina, po prezimenu
Tjagli, uopšte nije bio u stanju da razabere o
čemu se radi; ja sam govorio o tome kako su

⁶¹⁾ *Duši ste mrski vi ko rake...*

⁶²⁾ Vladimir Grigorjevič Admoni (rođen 1909). (KLE)

prevodi Brodskog ostavili na mene snažan utisak „jasnošću poetskog izraza, muzikalnošću, strasnošću i energičnošću stiha”: profesor Admoni je citirao Majakovskog — *Izvodiš' edinogo slova radi tysjači tonn slovesnoj rudy,*⁹³) kadli porotnik Tjagli najednom bubnu:

— *A gde je to Brodski čitao svoje prevode i na kojim ih je jezicima čitao!?*

To se zove: „*Zvao gluvač gluvaća na sud sudije gluvaća...*” Saveljeva je, izgleda, bolje nego Tjagli shvatala šta bismo mi hteli. Ali bila je u nezavidnoj situaciji: bilo joj je naređeno da Brodskog osudi na najvišu administrativnu kaznu. Da li su joj baš tog jutra telefonirali iz oblasnog komiteta, iz Komiteta državne bezbednosti? Ne znam. Ali biće da jesu. A kao što je poznato: „*pravosuđe je sankcionisanje ustaljenih nepravdi*”.

Ređali su se jedan za drugim i svedoci optužbe. Brodskog oni nikad nisu videli, njegove stihove nisu čitali, ali su — negodovali. Na primer, Denjisov, polagač cevi: „*Ja Brodskog lično ne poznajem. Poznajem ga po vestima iz naše štampe.* (U kome je to smislu polagač cevi Denjisov — svedok? Svedok čega?) *Ja govorim kao građanin i kao predstavnik javnosti. Posle napisao u novinama je sam zgranut radom Brodskog. Hteo sam da se upoznam s njegovim knjigama. Išao sam u biblioteku — nema tamo njegovih knjiga. Pitao sam poznanike da li su čuli za takvog pisca. Ne, nisu čuli. Ja sam radnik. Promenio sam dosad u životu samo dva radna mesta. A Brodski?... Hteo bih da iznesem mišljenje da mene kao radnika njegova delatnost ne zadovoljava.*»

(Opet isti lažni krug: novine — Denjisov na sudu — opet novine — negodovanje javnosti — sudska presuda.)

Spisatelj Jevgenij Vojevodin nije bio ništa bolji od polagača cevi Denjisova. Ni on nije poznao Brodskog, stihove Brodskog nije čitao, citirao je tuđe stihove, pozivao se na dnevnik optuženog koji je dobio neznano otkud (*sudnica mu nije dozvolila da odgovori na pitanje Brodskog kako se kod njega, Vojevodina, našao dnevnik Brodskog!*), podneo je sudu informaciju o Brodskom koju je tobože sastavila Komisija Saveza pisaca zadužena za rad s mladim piscima, a koju je u stvari sačinio sam on, Vojevodin — drugi članovi Komisije nisu imali pojma o toj informaciji.

⁹³ I preradiš, jedne reči radi, hiljade tona verbalne rude (Majakovskij, *Razgovor s fininspektorom o poezii*, 1926).

»Advokat: *Da li iza informacije o Brodskom, koju ste vi napisali, stoji cela Komisija?*

Vojevodin: *S Etkindom, koji ima drukčije mišljenje, mi informaciju nismo usaglašavali.*

Advokat: *A da li je drugim članovima Komisije poznata sadržina vaše informacije?*

Vojevodin: *Ne, ona nije poznata svim članovima Komisije.*«

Nije poznata svim članovima. Tačnije rečeno — nije poznata nikome sem Vojevodinu! Još tačnije — zvanična informacija podneta sudu u ime zvanične Komisije Saveza pisaca pokazala se lažnom!

Čitav govor javnog tužioca Sorokina sastojao se od bombastih fraza i svakakvih grdnji: *Brodskoga štite lupeži, gotovani, krpelji, džukele!* uzvikivao je Sorokin (a Brodskog su štitiili Sostaković, Ahmatova, Maršak, Čukovski...) i preteći dodavao: *Treba ispitati moralni lik svih onih koji štite Brodskog...*

Za vreme tužiočevog govora zbile su se dve epizode, obe s mojim susedima. Desno od mene sedeo je poznati naučnik-ekonomist, istoričar i diplomata Jevgenij Aleksandrovič Gnjjedin. Kad Sorokin počeo da vređa zaštitnike Brodskog, stari Gnjjedin ne izdrža i viknu: *Ko?! Zar Čukovski i Maršak?! Tu se dvojica „redara” probiše k njemu, silom ga digoše sa sedišta i, zavrnuvši mu ruke na leđa, izvedoše ga iz dvorane. Gnjjedin nam je posle ispričao kako su ga strpali u auto, odvezli na drugi kraj grada i tamo izbacili. Njemu sve to nije bilo ništa novo ni neobično — imao je iskustva: dvadeset godina provedenih po radnim logorima.*

Levo od mene sedela je i beležila Frida Vigdorova. Iznenada, već pri kraju tužiočevog govora, sudinica viknu:

— *Prekinite s beleženjem!*

Prema Vigdorovoj se uputiše dvojica „redara” s očitom namerom da joj oduzmu beležnicu. Tad ja zgrabih Fridinu beležnicu, gurnuh je u unutrašnji džep svog sakoa i skrskih ruke na grudima. „Redari” pročitaaše na mom licu takav bes i takvu rešenost da pružim otpor da, nemajući dozvolu za izazivanje tuča u sudnici, uzmakoše.

Od braniteljke Zoje Nikolajevne Toporove zahtevala se velika odvažnost, i ona ju je ispoljila. Ukazala je na potpunu neosnovanost optužbi, na lažnost Vojevodinove informacije, na nekompetentnost svih svedoka optužbe bez izuzetaka (svedoka što svedoče na osnovu nekakvih neznano otkud dobijenih, neproverenih dokumenata...), kao i na nekompetentnost samih sudija (koji nisu stručnjaci za pitanja književnog rada). Advokat je nesumnjivo pokazao i dokazao.

— da su materijali optužbe neosnovani ili lažni, i

— da optuženi nije gotovan.

Izgledalo je da je advokatov govor ubedio ne samo sud nego i one najnepristrasnije i najrazumnije među sezonskim radnicima. Sud se povukao na većanje. Izgledalo nam je da je osuda nemoguća — bilo bi to odveć skandalozno.

Dok su sudije većale, publika se tiskala po hodnicima. Frida Vigdorova je zabeležila RAZGOVORE U DVORANI. To je jedna od najupečatljivijih stranica njene reportaže:

— SVE BI PISCE TREBALO PRED SUD!

— INTELEKTUALCI JEDU NAŠ HLEB!

— ŠTA PRIČATE?! I INTELEKTUALCI RADE!

— VRAGA ONI RADE! SLUŽE SE TUĐIM RADOM!

— MOGU I JA DA NABAVIM PREDLOŽAK PA DA SEDNEM DA PREVODIM PESME.

— A ZNATE LI VI ŠTA JE PREDLOŽAK I KAKO SE PESNIK NJIME SLUŽI?

— I TO MI JE NEKI POSAO!

— JA ZNAM BRODSKOG! ON JE DOBAR MOMAK I DOBAR PESNIK.

— ON JE DRŽAVNI NEPRIJATELJ. JESTE LI ČULI ŠTA JE GOVORIO TUŽILAC?

— A JESTE LI ČULI ŠTA JE GOVORIO BRANILAC?

— BRANILAC JE GOVORIO ZA PARE, A TUŽILAC BESPLATNO. ZNAČI, TUŽILAC JE U PRAVU.

— NARAVNO, BRANIOCI BI SAMO ŠTO VIŠE PARA DA ZGRNU. NJIMA JE SVEJEDNO ŠTA ĆE GOVORITI. SAMO DA STRPAJU PARE U DŽEP.

— SVAŠTA PRIČATE!

— VI MENE VREDATE? SAD ĆU JA DA ZOV-
NEM REDARA! JESTE LI ČULI KAKVE SU
CITATE NAVODILI?

— ON JE TO DAVNO PISAO.

— PA ŠTA AKO JE DAVNO?

— JA SAM NASTAVNIK. KAD NE BIH VE-
ROVAO U VASPITANJE, KAKAV BIH NAS-
TAVNIK BIO?

— NASTAVNICI KAO ŠTO STE VI NAMA
NISU POTREBNI!

— ETO, ŠALJEMO SVOJU DECU NASTAVNI-
CIMA, A ČEMU ĆE IH ONI NAUČITI?

— ALI BRODSKOM NISU ČAK DALI NI DA
SE BRANI!

-- DOSTA! DOSTA S TIM VAŠIM BRODSKIM!

— A VI ŠTO STE BELEŽILI? ZAŠTO STE
BELEŽILI?

— JA SAM NOVINARKA. JA PIŠEM O VAS-
PITANJU, HTELA BIH I O OVOME DA PI-
SEM.

— A ŠTA IMA O OVOME DA SE PIŠE? OVDE
JE SVE JASNO. SVI STE VI ISTI. TREBALO
BI VAM ODUZETI ZABELEŠKE.

— SAMO POKUŠAJTE.

— I ŠTA ĆE ONDA BITI?

— SAMO POKUŠAJTE DA MI ODUZMETE
ZABELEŠKE, PA ĆETE VIDETI ŠTA ĆE BITI.

— AHA, VI MENI PRETITE! EJ, REDAR! OVA
OVDE MENI PRETI!

— REDAR JE REDAR, A NE POLICAJAC DA
HAPSI ZA SVAKU REČ.

— EJ, REDAR! OVA VAS NAZIVA POLICAJ-
CEM! SVE BI VAS TREBALO ISELITI IZ
LENJINGRADA — DA VIDITE ŠTA JE MUKA,
GOTOVANI JEDNI!

— ŠTA PRIČATE, DRUGOVI?! OPRAVDAĆE
NJEGA SUD! JESTE LI ČULI ŠTA JE GO-
VORILA BRANITELJKA?

Medutim, sud nije opravdao Brodskog. Osuda
je bila unapred doneta — ne znam šta su su-
dije onako dugo radile u sobi za većanje. Sud

je ponovio sve već oborene argumente optužbe i doneo sledeću odluku: *na osnovu Ukaza od 4. maja 1961. godine prognati Brodskog u udaljene krajeve na pet godina uz obavezan prisilni rad...*

Razilazili smo se utučeni zbog samovolje grube sile, zbog osećanja obespravljenosti, zbog cinizma sudskog spektakla. Upravo smo sudelovali u fantastičnom igrokazu u kome se čuvala jedino forma. Da, suđenje se odvijalo po svim pravilima: na podijumu, u visokim naslonjačama s izrezbarenim drvenim grbovima SSSR, sedeli su zakonito, tajnim glasanjem izabrani narodni sudija i dvojica od strane društvenih organizacija zakonito imenovanih narodnih porotnika. Sve je teklo utvrđenim redom: ispitivanje optuženog, istupanja svedoka odbrane i svedoka optužbe, govor javnog tužioca i govor advokata, većanje sudija u specijalnoj sobi za većanje, svečano izricanje presude „*U ime Ruske Sovjetske Federativne Socijalističke Republike*“, čak i aplauzi publike posle presude i odvođenje optuženog od strane stražara.

Sve je išlo po planu, ali malo prebrzo...

Sadržina kao da nije postojala; u svakom slučaju ona nije imala značaja. Sudinica nije ništa shvatala od suštine stvari. Porotnici, pozvani da se razaberu u specifičnosti književne profesije, nikad nisu za nju ni čuli. Svedoci optužbe nisu ni o čemu svedočili, pošto nisu poznavali ni optuženog ni njegova književna dela. Javni tužilac je gradio svoj govor na lažnoj informaciji, na tuđim pesmama i na neznano otčud dobijenim dnevnicima i pismima. Sudije su, naravno, većale, ali to je bila prazna forma, pošto je presuda bila unapred izdiktirana da bi u sudskoj dvorani bila samo oglašena. Ustaljena forma može se popuniti bilo kojom, zapravo kojom vam drago sadržinom — niko na to neće obratiti pažnju. Naviknutost na autoritet državne forme toliko je velika da državna forma sama po sebi postaje sadržina.

(Mihail Koljcov⁶⁴) napisao je u svoje vreme satiričnu priču o tome kako je izvesni provincijski rukovodilac ceo bogovetni dan manifestantima što su defilovali pored tribine uzvikivao jednu te istu „revolucionarnu“ parolu:

⁶⁴) Mihail Jefimovič Koljcov (rođen 1898), „1938. nezakonito represiran. Rehabilitovan posmrtno“ (KLE, t. 3, Moskva 1966, stolb. 678).

— *Smrt neprijateljima kapitala! Ura!*

Hiljade ljudi defilovale su pored tribine i s entuzijazmom prihvatale: *Urrra!* Niko nije obraćao pažnju na sadržinu parole: *Smrt neprijateljima kapitala!* Hipnoza forme bila je neodoljiva: tribina, zajedničko *ura*, poznate reči — *smrt, neprijatelji, kapital.*

Ne konstruišu li se po zakonu *ispražnjene forme* mnogi romani, pesme, drame i filmovi?

...Koliko sam video knjiga koje se sastoje od korica zaodnutih sjajnim omotom i od stranica prekrivenih tipografskim znacima! Koliko je samo spomenika što predstavljaju neku veličajno demokračičnu figuru u šinjelu do peta! Koliko je novina koje se sastoje od velikih listova hartije, upadljivih naslova i lažnih informacija! Koliko smo slušali referata što se sastoje od visoke tribine, mikrofona, monotonog glasa i gotovih fraza obesmišljenih višekratnim ponavljanjem, referata koje je nemoguće slušati...

Prevara do prevare.)

A mi smo kao i pre bivstvovali u svetu fantazmagorija i marioneta. Sud je izrekao osudu ne samo Brodskom nego i nama, svedocima odbrane; sud je sročio i *specijalne karakteristike* za svakog oć nas ponaosob i te karakteristike prosledio kako Savezu pisaca tako i našim radnim organizacijama: „(Taj i taj)... *špoljio je političku kratkovidost, odsustvo budnosti, ideološku nepismenost.*” Nas troje uskoro smo pozvani na sednicu Sekretarijata Saveza pisaca. Svinjoliki A. Prokofjev,⁶⁵⁾ crveneći, urlao je dugo i nesuvislo. Njegovo urlanje je nemoguće reprodukovati. Zagrcnjavao se i krkljao; sekretari su ga slušali ćutke, na njihovim licima odražavala su se različita osećanja — od naglašenog dodvoravanja do neprikrivene prezrjive ironije. Smisao Prokofjevljeve rike svodio se na to da smo nas troje ćlanova Saveza pisaca dozvolili sebi da odemo na sud bez dozvole rukovodstva; da smo istupali na sudu u suprotnosti s odlukama koje je doneo sekretarijat; da smo politički nezreli i kratkovidni; da oblasni komitet partije izražava krajnje nezadovoljstvo našim ponašanjem.

Nas troje smo pokušali da se odbranimo. Profesor Admoni je razlagao o *darovitosti Brodskog, o neophodnosti da se talenti ćuvaju i da se s njima postupa oprezno i taktično.* N. I. Grudinina je ponovo govorila o sudelovanju Brodskog na seminaru za mlade pesnike i *nađama koje ona polaže u njega;* sem toga, ona je sa

⁶⁵⁾ Videti portret A. Prokofjeva u KLE, t. 6, Moskva 1971, stolb. 33.

svojtvenom joj neukrotivošću raskrinkavala Jevgenija Vojevodina koji se poslužio falsifikatom podneviši sudu informaciju o Brodskom — informaciju koja je sadržala moralne i političke optužbe i koja je tobože poticala od Komisije za rad s mladim piscima, iako tu informaciju nije video niko od članova Komisije, sem njenog autora J. Vojevodina; osuda Brodskog temelji se upravo na tom lažnom dokumentu koji je sud prihvatio kao mišljenje Saveza pisaca o Brodskom.

Istupajući pred sekretarijatom, ja sam se držao pravnih argumenata: — Da, mi jesmo bili na sudu bez dozvole sekretarijata. Ali nas je pozvao sud kao svedoke. Nas niko ne prekoreva niti poziva na odgovornost zbog lažnog svedočenja. Mi smo svedočili o onome čega smo zaista bili svedoci. Mi nismo lagali sud. Sud je lagao Vojevodin, međutim, njega niko čak i ne pomišlja da kori zbog laži. Otkad to svedok da bi pošao da svedoči mora da traži saglasnost svojih pretpostavljenih? Svedok svedoči pod zakletvom — kao što je poznato, svedok se obavezuje da će sudu govoriti istinu i samo istinu i ništa drugo osim istine. Mi nismo prekršili datu zakletvu. Možda naša istina nije nekome po volji, ali je — istina, i šta mi tu možemo.

Reč uzeše sekretari. Sećam se istupanja Pjotra Kapice — servilnog prozaiste koji je ponavljao cinične argumente očito pokupljene u oblasnom komitetu: — Evo, vi ste naivno opovrgavali optužbu protiv Brodskog zbog gotovanstva; ali zar je u gotovanstvu suština njegovog slučaja? Brodski je državni neprijatelj — on u svojim dnevnicima ruži Marksa i Lenjina, a slučaj s pokušajem otmice aviona u Samarkandu nije ni vic ni anegdota. Vi saosećate s Brodskim. Ali zar bi za Brodskog bilo bolje da je osuđen zbog antisovjetske delatnosti i antisovjetskih izjava nego zbog društvenog parazitizma? Zar bi za njega bilo bolje da je njegov proces imao otvoreno politički karakter? Prema važećem članu Krivičnog zakonika koji se odnosi na političke delikte, Brodski se ne bi obreo na slobodi u severnoruskom selu već u logoru sa strogim režimom, i za takvu vam pomoć ne bi rekao hvala! Na Brodskog su se sažalili, on je imao sreće — organi su pristali da mu progledaju kroz prste — dozvolili su javno suđenje i zadovoljili se administrativnom kaznom. Administrativnom, a ne krivičnom kaznom — zar ne shvatate razliku? A vas troje dolazite i minirate celu zamisao! Vi nastojite da dokažete da se Brodskom ne može suditi zbog gotovanstva. To kao da znači da vi zahtevate da se Brodskom sudi zbog antisovjetske delatnosti — da se pošalje u logor. Srećom je Vojevodin spasao stvar!... Tu nastade opšti žagor. Nas troje smo, upadajući jedno drugome u reč,

ponavljali da *narodni sud nije mesto za mahinacije; da se prestupniku za koga se zna da je ubica ne sme gledati kroz prste sudeći mu zbog džeparenja; da je argument o gledanju kroz prste lažan: „organi”* Komiteta državne bezbednosti nisu skloni takvom humanizmu i ako oni ne terete Brodskog zbog antisovjetske delatnosti — znači da nemaju dokaznog materijala; da je javni tužilac izneo samo neproverene rečenice istrgnute iz davnašnjeg, gotovo dečakčkog dnevnika i iz nekih pisama neznano kojim putem dospelih u ruke istrage; da privatna pisma uopšte nisu materijal za krivično gonjenje; da smo nas troje istupali na procesu koji je stvarno održan, a ne na procesu koji se zbio u mašti izvesnih režisera.

Potom je Danil Granjin održao kratak govor. On je osudio falsifikat Jevgenija Vojevodina, koji je obmanuo pre svih njega, Granjina, predsednika Komisije u čije je ime lažna informacija bila sastavljena. Nas troje svedoka odbrane Granjin je podržao i s našim se argumentima složio.

Ali gospodar situacije bio je Prokofjev. Na osnovu *specijalnih karakteristika suda* nama tromo izrečene su *javne opomene zbog političke kratkovidosti, odsustva budnosti* itd. a zapravo zbog naših svedočenja koja su odgovarala istini, a ne željama oblasnog komiteta, a prema tome i Prokofjeva.

Dva dana kasnije sastala se Komisija za rad s mladim piscima. Na sastanku je istupio Vojevodin, sekretar Komisije, istupio sam i ja s pričom o sudu i lažnoj informaciji; Granjin je u svojstvu predsednika Komisije zaključio diskusiju zahtevajući da se Vojevodin smesta isključi iz Komisije jer je izigrao društveno poverenje, zloupotrebio svoj položaj i doveo sud u zabludu. Vojevodin je bio jednodušno odstranjen iz Komisije. Tog dana lenjingradski Savez pisaca se pocepao: na čelu jedne, retrogradne polovine, našao se Aleksandar Prokofjev, na čelu druge — Danil Granjin.

Prokofjev nije ni izdaleka bio usamljen. Moskovsko rukovodstvo, iako nezadovoljno grotesknim i glupim „slučajem Brodski”, smatralo je svojom dužnošću da se, podržavajući svoje poražene funkcionere, pravi zadovoljno uprkos svemu. U decembru 1964. godine u Njujorku su novinari A. B. Čakovskom,⁶⁶⁾ uredniku *Literaturne gazete* i sekretaru Saveza pisaca SSSR, postavili „otrovno” pitanje: „Smatrate li da je ono što se dogodilo sa Brodskim u organskoj vezi sa sovjetskim sistemom? Hoće li taj slučaj naneti štetu slobodi govora u Rusiji?”

⁶⁶⁾ Aleksandar Borisovič Čakovski (rođen 1913). (KLE)

Lukavi Čakovski je odgovorio: „Brodski je ono što se kod nas zove šljama, najobičniji šljama. Njemu je suđeno javno, uz kompletnu zakonsku proceduru; sam se branio; sudije su saslušale odgovarajuća svedočenja književnih eksperata i predstavnika lenjingradske javnosti i donele odluku da isele Brodskog iz grada i da mu omoguće da se bavi poštenim radom. Naprosto mi je smešno što licemerno negodujete zbog takozvanog „slučaja Brodski” dok kod vas podmeću bombe po crkvama i ubijaju devojke, a ubice se ščekaju na slobodi.”

Taj istorijski intervju A. B. Čakovskog objavljen je u listu *Njujork tajms* od 20. decembra 1964. godine. U Lenjingradu⁶⁷⁾ Čakovski se ne bi usudio da tako nešto izjavi — bio bi oprezniji, možda. No u dalekom Njujorku nije sramota lagati.

Na prvom reizbornom sastanku lenjingradski pisci su tajnim glasanjem smenili Prokofjeva i umesto njega izabrali Danila Granjina, a nas troje — Grudinjinu, Admonija i Etkinda — izabrali za članove uprave. Na prvom sastanku novog sekretarijata razmotren je u našem prisustvu slučaj nas troje: jednoglasno je odlučeno da nam se ponište nepravredne javne opomene, a Danil Granjin, novi rukovodilac Saveza pisaca, svečano nam se izvinio u ime Sekretarijata.

Sve to odigralo se još u vreme dok je Brodski bio u svom severnoruskom selu gde *Bog živeti ne po uglama*.⁶⁸⁾ Razume se, to je uvećavalo vrednost naše pobede. Nismo očekivali tako potpun i tako bezuslovan trijumf. Naši su protivnici iznenada „isparili”: čak je i Pjotr Kapica izgleda oduvek znao da smo nas troje bili u pravu; čak ni Nikolaj Braun, koji je na tako surov i naglašeno čestit način u ranijem sekretarijatu podržao Prokofjeva, sad nimalo nije sumnjao u to da smo nas troje u pravu — kao da je sasvim zaboravio kako je ranije insistirao da nam se izreknu javne opomene.

Nekoliko meseci docnije Josif Brodski je vraćen u Lenjingrad i rehabilitovan, a sud je Savezu pisaca uputio papir bez presedana, u ko-

⁶⁷⁾ Peterburg-Lenjingrad je rodno mesto Čakovskog (KLE).

⁶⁸⁾ *Bog ne živi po uglovima* (iz pesme *V derevne Bog*. Videti: Iosif Brodskij, *Ostanovka v pustyne*, Njujork 1970, str. 110). — Mladi pesnik Josif Brodski bio je prognan u ArhangelSKU oblast na severu Rusije, gde je morao da radi teške fizičke poslove, preciznije rečeno, da razvozi stajsko đubre u jednom sovhozu (videti: Ju. Mal'cev, *Vol'naja russkaja literatura*, Frankfurt/Main 1976, str. 440 i 280).

me je priznao da su ranije poslate specijalne karakteristike o nama troma bile pogrešne.

Bila je to 1964. godina. A tačno dest godina kasnije, 1974. godine, u „informaciji” Komiteta državne bezbednosti o meni i mojoj navodnoj „antisovjetskoj delatnosti”, „slučaj” Josifa Brodskog vaskrsao je u svom prvobitnom vidu — kao da se u međuvremenu ništa nije događalo, kao da su osuda Brodskog i specijalne karakteristike i javna opomena Etkindu i dalje na snazi, kao da nikad nisu ni poništavane. Sekretarijat Saveza pisaca iz 1974. godine ničega se nije setio, ništa nije demantovao, nije čak nikog ništa ni pitao.

Takvo je naše „pravosude”.

3.

Reportaža⁶⁹⁾

Zaključak ekspertize glasi: Ustanovljene psihopatske karakterne osobine, ali sposoban za rad. Stoga mogu biti primenjene administrativne mere.

Publiku koja dolazi na suđenje dočekuje plakat: *SUĐENJE GOTOVANU BRODSKOM*. Velika dvorana Kluba građevinara puna je sveta.

Ustanite! Dolazi sud!

Sudinica Saveljeva pita Brodskog ima li kakvu molbu sudu. Ispostavlja se da Brodski ni uoči prvog ni uoči drugog suđenja nije upoznat sa predmetom. Sudinica objavljuje pauzu. Brodskog odvode da se upozna sa predmetom. Posle izvesnog vremena Brodskog dovode i on kaže da pesme na stranama 141, 143, 155, 200 i 234 (*nabraja*) nisu njegove. Sem toga, moli da se predmetu ne priključi dnevnik koji je vodio 1956. godine, tj. kad je imao 16 godina. Braniteljka se pridružuje toj molbi.

Sudija: Molbu koja se tiče takozvanih pesama uzećemo u obzir. Ličnu pak svesku nema potrebe da izuzimamo. Građanine Brodski, vi ste od 1956. godine naovamo promenili 13 radnih mesta. Radili ste godinu dana u fabrici, zatim pola godine niste radili. Tokom leta bili ste u geološkoj ekspediciji, zatim četiri meseca niste radili (*nabraja zaposlenja i prekide koji su usledili posle njih*)... Objasnite sudu zašto u pauzama između zaposlenja niste radili i zašto ste vodili parazitski način života.

⁶⁹⁾ Ili: *Drugo suđenje Josifu Brodskom. Fontanka 22, Dvorana Kluba građevinara, 13. marta 1964. godine. Zapis F. Vigdorove.*

Brodski: Ja sam u pauzama radio. Bavio sam se onim čime se i sad bavim: pisao sam pesme.

Sudija: Znači, pisali ste svoje takozvane pesme. A koja je korist od toga što ste često menjali radna mesta?

Brodski: Počeo sam da radim sa 15 godina. Sve mi je bilo zanimljivo. Menjao sam zaposlenja u želji da što više saznam o životu i ljudima.

Sudija: A šta ste uradili korisno za otadžbinu?

Brodski: Pisao sam pesme. To mi je posao. Uveren sam... Verujem da će ono što pišem poslužiti ne samo današnjim ljudima nego i budućim generacijama.

Glas iz publike: Ala je uobražen!

Drugi glas: On je pesnik. On mora tako da misli.

Sudija: Vi, znači, mislite da vaše takozvane pesme donose ljudima korist?

Brodski: A zašto „takozvane“?

Sudija: „Takozvane“ zato što mi drukčiju predstavu o njima nemamo.

Sorokin: Kažete da je u vama jako razvijena radoznalost. Zašto onda niste hteli da služite u Sovjetskoj armiji?

Brodski: Neću odgovarati na takva pitanja.

Sudija: Odgovorite.

Brodski: Bio sam oslobođen vojske. Ne radi se o tome da „nisam hteo da služim vojsku“ nego da sam bio oslobođen vojske. A to su različite stvari. Dvaput sam bio oslobođen vojske. Prvi put zbog očeve, a drugi put zbog moje bolesti.

Sorokin: Može li se živeti od novca koji vi zarađujete?

Brodski: Može. U zatvoru sam svakodnevno potpisivao da je država potrošila na mene 40 kopejki dnevno. A ja sam na slobodi zarađivao više od 40 kopejki dnevno.

Sorokin: Ali treba se i obući i odenuti.

Brodski: Imam jedno staro odelo, kakvo-takvo. Drugo mi ne treba.

Advokat: Da li su vaše pesme ocenjivali stručnjaci?

Brodski: Da. Čukovski i Maršak su veoma pohvalno govorili o mojim prevodima. Pohvalnije nego što prevodi zaslužuju.

Advokat: Da li ste bili u vezi sa prevodilačkom sekcijom Saveza pisaca?

Brodski: Da. Nastupao sam u almanahu pod nazivom „Prvi put na ruskom jeziku“: čitao sam svoje prevode sa poljskog.

Sudija (braniteljki): Vi treba da ga pitate za njegov društveno korisni rad, a vi ga pitate za njegove prevode.

Advokat: Njegovi prevodi i jesu njegov društveno korisni rad.

Sudija: Bolje, Brodski, objasnite sudu zašto u prekidima između zaposlenja niste radili?

Brodski: Radio sam. Pisao sam pesme.

Sudija: Ali to vas nije moglo sprečavati da radite.

Brodski: Ja i jesam radio. Pisao sam pesme.

Sudija: Ali ima ljudi koji i rade u fabrici i pišu pesme. Šta je vas sprečavalo da to činite?

Brodski: Ali ljudi se međusobno razlikuju. Čak i po boji kose i po izrazu lica.

Sudija: Nije to vaše otkriće. To je svima poznato. Bolje nam objasnite kako da ocenimo vaše sudelovanje u našem velikom napredovanju ka komunizmu.

Brodski: Komunizam se ne gradi samo stajanjem uz strug ili oranjem zemlje. Neophodan je i intelektualni rad koji...

Sudija: Ostavite uzvišene fraze! Bolje nam odgovorite kako mislite da uredite svoj budući radni život.

Brodski: Ja sam želeo da pišem pesme i da prevodim. Ali ako se to kosi s nekim opšteprihvaćenim normama, zasnovaću stalni radni odnos i svejedno ću pisati pesme.

Porotnik Tjagli: Kod nas svi ljudi rade. Kako ste vi, Brodski, besposličili toliko vremena?

Brodski: Vi moj rad ne smatrate radom. Ja sam pisao pesme i smatram to radom.

Sudija: Jeste li izvukli zaključke iz napisa u štampi?

Brodski: Lernerov članak je neistinit — to je jedini zaključak koji sam izvukao.

Sudija: Znači, druge zaključke niste izvukli?

Brodski: Nisam. Ja ne smatram sebe čovekom koji vodi parazitski način života.

Advokat: Rekli ste da je članak „Paraliteraturni trut“, objavljen u listu *Večernji Lenjingrad*, neistinit. U čemu?

Brodski: U tom članku su jedino moje ime i prezime tačno navedeni. Čak ni moje godine nisu tačne. Čak ni pesme nisu moje. U članku su kao moji prijatelji spomenuti ljudi koje ja poznajem veoma slabo ili ih uopšte ne poznajem. Kako mogu takav članak da smatram istinitim i da iz njega izvlačim zaključke?

Advokat: Vi smatrate svoj rad društveno korisnim. Mogu li to da potvrde svedoci koje sam pozvala.

Sudija (advokatu, ironično): Samo ste ih zato i pozvali?

Sorokin (javni tužilac, Brodskom): Kako ste mogli samostajno, ne koristeći se tuđim radom, da prevodite sa srpskohrvatskog?

Brodski: Neznalački ste postavili pitanje. Ugovor o prevodu ponekad pretpostavlja korišćenje predložka. Ja znam poljski, srpskohrvatski znam slabije, ali sam, pošto se radi o srodnim jezicima, uz pomoć predložka mogao da ostvarim svoj prevod.

Sudija: Svedokinja Grudinjina.

Grudinjina: Ja rukovodim radom pesnika-početnika preko 11 godina. Sedam godina bila sam član komisije za rad s mladim piscima. Sad vodim pesnike-učenike starijih razreda u Dvorcu pionira i kružok mladih pisaca u fabrici „Svetlana“. Na zahtev jedne izdavačke kuće priredila sam četiri kolektivne zbirke mladih pesnika, u koje je ušlo preko 200 novih imena — tako da praktično poznajem rad gotovo svih mladih pesnika u gradu.

Rad Brodskog kao pesnika-početnika poznat mi je po njegovim pesmama iz 1959—1960. godine. To još nisu bile savršene pesme, ali je u njima bilo upečatljivih mesta i slika. Nisam ih uključila u zbirke, ali sam autora smatrala darovitim. Do jeseni 1963. godine s Brodskim lično nisam se sretala. Posle objavljivanja članka „Paraliteraturni trut“ u *Večernjem Lenjingradu* pozvala sam Brodskog na razgovor jer me je književna omladina saletala molbama da se uzmem za oklevetanog čoveka. Na moje pita-

nje čime se sada bavi Brodski je odgovorio da uči jezike i da se već oko godinu i po dana bavi umetničkim prevodenjem. Uzela sam njegove rukopise da se upoznam s njima.

Kao profesionalni pesnik i literaturolog po obrazovanju, tvrdim da su prevodi Brodskog na visokom profesionalnom nivou. Brodski poseduje specifičan, redak talenat za umetničko prevodenje pesama. Podneo mi je 368 stihova u rukopisu. Sem toga, pročitala sam i 120 njegovih prevedenih stihova objavljenih u moskovskim izdanjima.

Lično se baveći umetničkim prevodenjem znam da toliki posao zahteva od autora najmanje pola godine kontinuiranog rada, ne računajući vreme potrebno za kontakte sa izdavačima i za konsultovanje stručnjaka. Vreme koje ode na sve to, kao što je poznato, ne može se obračunati. Ako obračunamo čak po najnižim izdavačkim cenama prevode koje sam videla svojim očima, Brodski je već zaradio 350 novih rubalja; pitanje je samo kad će mu biti u celosti objavljeno sve što je uradio.

Sem ugovora za prevode, Brodski mi je podneo i ugovore sklopljene s radiom i televizijom za poslove koje je već obavio, ali koji mu još nisu u celosti isplaćeni.

Iz razgovora s Brodskim i ljudima koji ga poznaju, znam da Brodski živi veoma skromno, da se lišava odeće i razonode, da glavni deo svog vremena provodi za radnim stolom. Novac koji zaradi svojim radom unosi u porodični budžet.

Advokat: Mora li se radi umetničkog prevodenja nekog pesnika poznavati stvaralaštvo tog pesnika u celini?

Grudinjina: Da, da bi se ostvarili tako dobri prevodi, kao što su prevodi Brodskog, mora se poznavati stvaralaštvo pesnika u celini, mora se pogoditi njegov individualni glas.

Advokat: Umanjuje li se honorar za prevode radene prema predlošcima?

Grudinjina: Da, umanjuje se. Ja sam, prevodeći mađarske pesnike prema predlošcima, dobijala po jednu staru rublju manje po stihu.

Advokat: Da li je među prevodiocima uobičajen rad sa predlošcima?

Grudinjina: Da, svugde. Jedan od najznačajnijih lenjingradskih prevodilaca A. Gitovič⁷⁹⁾ prevodi sa starokineskog prema predlošcima.

⁷⁹⁾ Aleksandar Ilić Gitovič (rođen 1909) (KLE, t. 2, stolb. 190).

Porotnik Lebedeva: Može li se samoučki naučiti neki strani jezik?

Grudinjina: Ja sam samoučki naučila dva jezika pored onih koje sam naučila na univerzitetu.

Advokat: Ako Brodski ne zna dobro srpsko-hrvatski jezik, može li, uprkos tome, da ostvari visokounetnički prevod?

Grudinjina: Da, naravno.

Advokat: Smatrate li da je služenje predloškom nedozvoljeno korišćenje tuđeg rada?

Grudinjina: Bože sačuvaj.

Porotnik Lebedeva: Evo, gledam knjigu. U njoj su od Brodskog samo dve kraće pesme.⁷¹⁾

Grudinjina: Htela bih da dam neka objašnjenja koja se tiču specifičnosti knjižnog rada. Stvar je u tome da...

Sudija: Nemojte, ne treba. Dakle, kakvo je vaše mišljenje o pesmama Brodskog?

Grudinjina: Moje je mišljenje da je Brodski veoma talentovan pesnik i da za klasu odskoče od mnogih koji se smatraju profesionalnim prevodiocima.

Sudija: A zašto on radi individualno i ne posećuje nikakve književne sekcije?

Grudinjina: Godine 1958. Brodski je bio podneo molbu da ga primim u svoju književnu sekciju. Ali ja sam bila čula da je on histeričan mladić te ga nisam primila — odgurnula sam ga vlastitim rukama. To je bila greška zbog koje veoma žalim. Sad ću ga rado primiti u svoju sekciju i raditi s njim ako on to bude želeo.

Porotnik Tjagli: Da li ste ikad lično videli da Brodski samostalno radi, da se ne služi tuđim radom?

Grudinjina: Nisam nikad videla Brodskog kako sedi i piše. Ali nikad nisam videla ni Šolohova kako sedi za pisačim stolom, i piše, što, međutim ne znači da...⁷²⁾

⁷¹⁾ Radi se o antologiji *Jugoslavskie poety XIX—XX vekov*, „Goslitizdat“, Moskva 1963, u kojoj su objavljeni prepevi Brodskog pesama Milana Rakića (*Čežnja*) i Tina Ujevića (*Visoki jablani*). (Videti: Sveta Lukić, *Povodom Nobelove nagrade Brodskom*, *Politika*, 21. novembar 1987, str. 11).

⁷²⁾ Aluzija na problem autentičnog autorstva *Tihog Dona*, o čemu videti: D. *Stremja* „*Tihog Dona*“, YMCA Press, Paris 1974, i Geir Kjetsaa, *Problema avtorstva „Tihog Dona“*, Oslo 1978 (Universitet i Oslo, Slavisk-Baltiska Institut, Meddelelser 13).

Sudija: Nije zgodno porediti Šolohova i Brodskog.⁷³⁾ Zar niste objasnili omladini da država zahteva od omladine da uči? Brodski je završio samo sedam razreda.

Grudinjina: Njegova znanja su veoma široka, u što sam se uverila čitajući njegove prevode.

Sorokin: Da li ste čitali ružne pornografske pesme Brodskog?

Grudinjina: Ne, nikada.

Advokat: Želim da vas pitam sledeće. Produkcija Brodskog za 1963. godinu je ovakva: pesme u knjizi *Zora nad Kubom*,⁷⁴⁾ prevodi pesama Galčinjskog (istina, još neobjavljeni), pesme u knjizi *Jugoslovenski pesnici*, pesme gauča i publikacije u časopisu *Kostjor*.⁷⁵⁾ Može li se to smatrati ozbiljnim radom?

Grudinjina: Da, nesumnjivo. To je godina ispunjena radom. Ta godina ne mora doneti novac danas, može ga doneti tek nekoliko godina kasnije. Pogrešno je suditi o radu mladog pesnika na osnovu novca koji je u datom momentu dobio. Mladi autor može da doživi neuspeh, izdavač može zahtevati dugotrajni dodatni rad. Postoji ovakva dosetka: razlika između gotovana i mladog pesnika je u tome što gotovan ne radi a jede, dok mladi pesnik radi ali ne jede uvek.

Sudija: Nije nam se dopala ta vaša izjava. U našoj zemlji svaki čovek dobija prema svom radu, te stoga ne može biti da je neko radio mnogo a zaradio malo. Vi kažete da, u zemlji u kojoj se tako velika pažnja poklanja mladim pesnicima, mladi pesnici gladuju. Zašto ste rekli da mladi pesnici ne jedu?

Grudinjina: Nisam to rekla. Upozorila sam da je posredi dosetka u kojoj ima zrno istine. Mladi pesnici su veoma nejednako plaćeni.

Sudija: E, to već od njih zavisi. To ne moramo da razjašnjavamo. U redu je, objasnili ste da su vaše reči dosetka. Prihvatićemo to objašnjenje.

Poziva se novi svedok — Etkind, Jefim Grigorijevič.

⁷³⁾ Šolohov je dobitnik Nobelove nagrade za 1965, Brodski za 1987.

⁷⁴⁾ *Zarja nad Kuboj*, Moskva 1962.

⁷⁵⁾ *Vatra*, časopis koji je 1936. u Lenjingradu pokrenuo Samuil Maršak.

Sudija: Vaše se prezime nekako nejasno izgovara. Molim vašu ličnu kartu. (*Uzima ličnu kartu.*) Etkind... Jefim Girševič... Slušam vas.

Etkind (član Saveza pisaca, profesor Instituta „Hercen“): Po prirodi ovog društvenog i književnog rada povezanog s vaspitanjem prevodilaca-početnika često sam u prilici da čitam i slušam prevode mladih autora. Pre otprilike godinu dana imao sam mogućnost da se upoznam s radovima Josifa Brodskog. Bili su to prevodi pesama poljskog pesnika Galčinjskog, čije su pesme kod nas slabo poznate i vrlo malo prevedene. Prevodi Brodskog ostavili su na mene snažan utisak jasnošću poetskog izraza, muzikalnošću, strasnošću i energičnošću stiha. Zapanjilo me je i to što je Brodski samostalno, bez ičije pomoći, naučio poljski jezik. Pesme Galčinjskog čitao mi je na poljskom s jednakim oduševljenjem s kojim ih je čitao u svom ruskom prevodu. Shvatio sam da imam posla s čovekom retke obdarenosti i — što nije manje važno — retke radne sposobnosti i prilježnosti. Prevodi koje sam imao prilike da pročitam kasnije učvrstili su to moje mišljenje. To su, na primer, prevodi pesama kubanskog pesnika Fernandes⁷⁶⁾ objavljeni u knjizi *Zora nad Kubom*, prevodi pesama modernih jugoslovenskih pesnika objavljeni u zbirci „Goslitizdata“. Mnogo sam razgovarao sa Brodskim i divio se njegovim znanjima iz američke, engleske i poljske književnosti.

Prevođenje pesama je veoma težak posao koji zahteva usrdnost, znanje, talenat. Na tom putu književnika mogu očekivati bezbrojni neuspesi, a materijalni prihod je stvar daleke budućnosti. Mogu se nekoliko godina prevoditi pesme a da se ne zaradi nijedna rublja. Takav rad zahteva samopregornu ljubav prema poeziji i prema samom radu. Jezicima, istorijom i kulturom drugih naroda ne može se ovladati preko noći. Sve što znam o radu Brodskog uverava me da njemu kao pesniku-prevodiocu predstoji velika budućnost. To nije samo moje mišljenje. Saznavši da je jedna izdavačka kuća raskinula ugovore koje je bila sklopila sa Brodskim, Biro prevodilačke sekcije⁷⁷⁾ doneo je jednodušnu odluku da direktoru izdavačke kuće uputi molbu da Brodskog ponovo angažuje, da obnovi svoje ugovore s njim.

Poznato mi je iz prve ruke da isto mišljenje o Brodskom imaju krupni autoriteti u oblasti poetskog prevođenja, Maršak i Čukovski, koji...

Sudija: Govorite samo o sebi.

Etkind: Brodskom treba dati mogućnost da radi kao pesnik-prevodilac. Daleko od velikog grada,

⁷⁶⁾ Fernandez Retamar (rođen 1930).

⁷⁷⁾ Saveza pisaca.

gde nema ni potrebnih knjiga ni odgovarajuće književne atmosfere, to je veoma teško, gotovo nemoguće: na tom putu, po mom dubokom uverenju, Brodskog čeka velika budućnost. Moram reći da sam se veoma začuđio kad sam video plakat *SUDENJE GOTOVANU BRODSKOM*.

Sudija: Pa znali ste za tu formulaciju.

Etkind: Znao sam. Ali nikad nisam verovao da će tu formulaciju prihvatiti sud. Sa poetskom tehnikom kojom vlada, Brodski bi lako mogao da štancuje, mogao bi da prevodi na stotine stihova, kad bi samo hteo da radi olako, rutinski. Činjenica da je zarađivao malo novca ne znači da Brodski nije trudoljubiv.

Sudija: A zašto Brodski nije član nijednog kolektiva?

Etkind: Brodski je posećivao naše prevodilačke seminare...

Sudija: Seminari nisu...

Etkind: Brodski pripada našem seminaru u smislu...

Sudija: A van smisla? (Smeh u sali.)

Hoću, naime, da pitam: zašto Brodski nije član nijedne književne sekcije?

Etkind: U našem seminaru nema članstva, stoga nisam ni mogao reći da je Brodski „bio član” našeg seminarara. Ali je dolazio i čitao nam svoje prevode.

Sudija (Etkindu): Da li ste na svom radnom mestu i u svom ličnom životu imali neprilika?

Etkind (začuđeno): Nisam. Uostalom, već dva dana nisam bio u Institutu. Možda se tamo nešto desilo.

(Sudiničino pitanje ostalo je nerazumljivo auditorijumu a, izgleda, i svedoku.)

Sudija: Zašto ste, govoreći o znanjima Brodskog, insistirali na inostranoj književnosti? Zašto niste govorili o našoj, domaćoj književnosti?

Etkind: Razgovarao sam sa Brodskim kao sa prevodiocem, stoga me je zanimalo njegovo poznavanje američke, engleske i poljske književnosti. Njegovo poznavanje tih književnosti je široko, raznovrsno i duboko.

Smirnov (svedok optužbe, načelnik Doma odbrane): Lično ne poznajem Brodskog, ali hoću da kažem da, kad bi se svi građani odnosili prema stvaranju materijalnih vrednosti kao Brodski, zadugo ne bismo izgradili komunizam.

Razum je oružje opasno za njegovog vlasnika. Svi su ovde govorili da je Brodski pametan, maltene genijalan. Ali niko nije rekao kakav je on kao čovek. Premda odrastao u kulturnoj porodici,⁷⁸⁾ Brodski ima samo sedmogodišnje obrazovanje. Neka ovde prisutni kažu da li bi želeli sina koji ima samo sedmoletku. U vojsku nije išao jer je bio jedini hranilac porodice. A kakav je on hranilac? Ovde kažu da je Brodski talentovan prevodilac, a zašto niko ne kaže da u glavi Brodskog vlada zbrka? Zašto niko ne kaže da Brodski piše antisovjetske pesme?

Brodski: To nije istina.

Smirnov: Brodski mora da izmeni mnoge svoje misli. Ja sumnjam u uverenje o nervnoj bolesti izdato Brodskom u nervnom dispanzeru. Uticajni prijatelji Brodskog počeli su da zvone na sva zvona i da zahtevaju: Spasite mladoga čoveka. Brodskog treba lečiti prisilnim radom, i tu mu niko neće pomoći, nikakvi uticajni prijatelji. Lično ne poznajem Brodskog. Znam za njega iz štampe. Ni uverenja njegova nisam video. Sumnjam u lekarsko uverenje na osnovu kojeg je Brodski oslobođen vojske. Nisam lekar, ali sumnjam.

Brodski: Kad sam prvi put oslobođen vojske, kao jedini hranilac porodice, otac mi je bio bolestan, ležao je posle infarkta, a ja sam radio i zarađivao. A posle sam ja bio bolestan. Šta vi uopšte znate o meni da tako govorite?

Smirnov: Upoznao sam se s vašim ličnim dnevnikom.

Brodski: S kojim pravom?

Sudija: Ne dozvoljavam to pitanje.

Smirnov: Čitao sam njegove pesme.

Advokat: U predmetu su se našle i pesme koje ne pripadaju Brodskom. Otkud znate da su pesme koje ste čitali zaista pesme Brodskog? Ta vi govorite o neobjavljenim pesmama.

Smirnov: Znam, i tačka.

Sudija: Svedok Logunov.

Logunov (zamenik upravnika ekonomata Ermitaža): Sa Brodskim se lično ne poznajem. Prvi put sam ga sreo ovde, u sudnici. Tako živeti kao što živi Brodski, više se ne sme. Ne bih pozavideo roditeljima koji imaju takvog sina.

⁷⁸⁾ „Otac Josifa Brodskog, fotograf po profesiji“ (*Ostanovka v pustyne*, str. 5).

Radio sam s piscima, kretao sam se među njima. Ja poredim Brodskog s Olegom Šestinskim⁷⁹⁾ — Oleg je putovao s agitacionom brigadom, završio je Lenjingradski državni univerzitet i Univerzitet u Sofiji. Radio je, sem toga, i u ručniku. Hteo sam da govorim u tom smislu da se radeći treba odavati svim kulturnim navikama. I pesme koje sastavlja Brodski bile bi tada prave pesme. Brodski mora da počne svoj život iznova.

Advokat: Svedoci bi ipak trebalo da iznose činjenice, a ne...

Sudija: Posle ćete moći da komentarišete izjave svedoka.

Denjsov (polagač cevi): Ja Brodskog lično ne poznajem. Poznajem ga po vestima iz naše štampe. Ja govorim kao građanin i kao predstavnik javnosti. Posle napisa u novinama ja sam zgranut radom Brodskog. Hteo sam da se upoznam s njegovim knjigama. Išao sam u biblioteku — nema tamo njegovih knjiga. Pitao sam poznanike da li su čuli za takvog pisca. Ne, nisu čuli. Ja sam radnik. Promenio sam dosad u životu samo dva radna mesta. A Brodski? Mene ne zadovoljavaju izjave Brodskog da je upoznao više struka. Nijedna se struka ne može izučiti za tako kratko vreme. Kažu da Brodski predstavlja nešto kao pesnik. Zašto on nije bio član nijedne književne sekcije? Možda se on ne slaže s dijalektičkim materijalizmom? Engels sinatra da je rad stvorio čoveka. A Brodskog ta formulacija ne zadovoljava. On misli drukčije. Možda je on veoma talentovan, ali zašto on ne nalazi puta u našoj književnosti? Zašto on ne radi? Hteo bih da iznesem mišljenje da mene kao radnika njegova delatnost ne zadovoljava.

Sudija: Svedok Nikolajev.

Nikolajev (penzioner): Lično ne poznajem Brodskog. Hoću da kažem da znam za njega tri godine po pogubnom uticaju koji vrši na svoje vršnjake. Ja sam otac. Lično sam se uverio

⁷⁹⁾ „Šestinski Oleg Nikolajevič (rođen 1929. u Bakuu), ruski sovjetski pesnik... Član KPSS od 1957. Završio Lenjingradski univerzitet (1953)... Prva knjiga pesama *Prijatelji zauvek* (1955). U poeziji Šestinskog došlo je do izraza iskustvo pokoljenja čije me deinstvo poklopilo sa godinama Velikog Otadžbinskog rata. Osnovni motivi umetnosti Šestinskog su romantika stvaranja, čistota idejnih i moralnih stremljenja (zbirka pesama *Stajalište*, 1964). Mnogo je putovao po zemlji, živio među industrijskim radnicima Bakua, u ruralnim rejonima Severa... Prevodio bugarske i karelske pesnike. Bio prvi sekretar lenjingradskog odeljenja Saveza pisaca RSFSR 1971—73.“ (Iz članka L. V. Serševskog u: KLE, t. 8, Moskva 1975, stolb. 702).

kako je teško imati sina koji ne radi. Ne jednom sam kod svog sina video pesme Brodskog. Poemu od 42 glave i razne druge pesme. Znam Brodskog sa suđenja Umanskom. Postoji poslovice: „S kim si, onakav si.” Umanskog sam poznao lično. On je okoreli narodni neprijatelj. Čuvši izjave Brodskog, prepoznao sam izjave svoga sina. I moj je sin govorio da sebe smatra genijem. Ni on, kao ni Brodski, neće da radi. Ljudi kao što su Brodski i Umanski pogubno utiču na svoje vršnjake. Čudim se roditeljima Brodskog. Oni su očito povlađivali svom sinu. Slagali su se s njim. Po formi stiha vidi se da Brodski može da sastavlja pesme. Ali te pesme samo nanose štetu. Brodski nije običan gotovan. On je gotovan iz principa. Prema ljudima kao što je Brodski ne treba imati milosti. (Aplauz.)

Porotnik Tjagli: Smatrate li da su na vašeg sina uticale pesme Brodskog?

Nikolajev: Da.

Sudija: Da su negativno uticale?

Nikolajev: Da.

Advokat: Otkud znate da su to bile pesme Brodskog?

Nikolajev: Tamo je bila fascikla, a na fascikli natpis: „Josif Brodski”.

Advokat: Da li se vaš sin poznao s Umanskim?

Nikolajev: Da.

Advokat: Zašto mislite da je Brodski, a ne Umanski, pogubno uticao na vašeg sina?

Nikolajev: Brodski i njegove pristalice. Pesme Brodskog su besramne i antisovjetske.

Brodski: Navedite moje antisovjetske pesme. Recite bar jedan stih.

Sudija: Ne dozvoljavam citiranje.

Brodski: Ali ja želim da znam o kojim se pesmama radi. Možda to nisu moje pesme.

Nikolajev: Da sam znao da ću istupiti pred sudom, fotografisao bih i doneo.

Sudija: Svedokinja Romašova.

Romašova (nastavnik marksizma-lenjinizma u srednjoj školi „Muhina”): Lično ne poznajem Brodskog. Ali njegova mi je takozvana delat-

nost poznata. Puškin je govorio da je talenat pre svega rad. A Brodski? Zar on radi? Zar on radi na tome da svoje pesme učini razumljivim narodu? Čudi me što moje kolege stvaraju takav oreol oko njega. Nigde sem u Sovjetskom Savezu sudije ne razgovaraju tako dobronamerno sa pesnikom, nigde mu tako drugarski ne savetuju da uči. Kao sekretar partijske organizacije škole „Muhina“, mogu da kažem da Brodski loše utiče na omladinu.

Advokat: Da li ste ikad videli Brodskog?

Romašova: Nikada. Ali takozvana delatnost Brodskog dopušta mi da sudim o njemu.

Sudija: A možete li da navedete neke činjenice?

Romašova: Kao vaspitačica omladine, znam mišljenja omladine o pesmama Brodskog.

Advokat: A da li vi poznajete pesme Brodskog?

Romašova: Poznajem. To je u-žas. Mislim da ih je nemoguće citirati. One su uža-a-sne.

Sudija: Svedok Admoni. Vaše je prezime neobičajeno. Ako možete, dajte vašu ličnu kartu.

Admoni (profesor Instituta „Hercen“, lingvist, literaturolog, prevodilac): Kad sam saznao da Josifa Brodskog izvode pred sud pod optužbom zbog gotovanstva smatrao sam svojom dužnošću da pred sudom iznesem svoje mišljenje. Smatram da imam pravo da to učinim budući da trideset godina radim s omladinom kao fakultetski nastavnik i budući da se odavno bavim prevodjenjem.

S Josifom Brodskim se gotovo ne poznajem. Pozdravljamo se ali, čini se, nismo razmenili ni dve pune rečenice. Međutim, tokom poslednjih godinu ili nešto više dana pomno pratim njegove prevodilačke radove — po njegovim nastupima na prevodilačkim večerama i po publikacijama. Reč je o talentovanim, sjajnim prevodima. S punom odgovornošću mogu da kažem da je prevodjenje Galčinskog, Fernandesa i drugih pesnika zahtevalo pozamašan trud. Prevodi o kojima je reč svedoče o velikom majstorstvu i kulturi prevodioca. Čuda se ne događaju. Ni majstorstvo ni kultura na dolaze sami od sebe. Za to je neophodan stalan uporan rad. Čak i ako radi prema predlošku, da bi prevod bio valjan, prevodilac mora da stekne predstavu o jeziku originala, da oseti duh tog jezika, mora da poznaje život i kulturu dotičnog naroda itd. A Josif Brodski je, kraj svega toga, izučio još i same jezike. Zato je meni jasno da on radi intenzivno i uporno. A kad sam danas — tek danas — saznao da je završio samo sedam razreda, postalo mi je jasno da je morao

da uloži uistinu divovski napor da stekne majstorstvo i kulturu koje je stekao. I za rad prevodioca pesama vredi ono što je Majakovski rekao za rad pesnika — *Izvodiš' edinoga slova radi tysjači tonn slovesnoj rudy.*⁶⁰⁾

Ukaz na osnovu koga je Brodski pozvan na odgovornost uperen je protiv onih koji malo rade, a ne protiv onih koji malo zarađuju. Gotovani su oni koji malo rade. Stoga je optuživanje Josifa Brodskog zbog gotovanstva — besmislica. Ne može se optuživati zbog gotovanstva čovek koji radi kao Josif Brodski — čovek koji radi uporno i mnogo, ne misleći o velikim zaradama, spreman da se ograniči onim najnužnijim, samo da bi se usavršavao u svojoj umetnosti i da bi stvarao vredna umetnička dela.

Sudija: Šta ste ono govorili o tome da ne treba suditi onima koji malo zarađuju?

Admoni: Rekao sam da je suština Ukaza u tome da se sudi onima koji malo rade, a ne onima koji malo zarađuju.

Sudija: Šta hoćete time da kažete? Da li ste čitali Ukaz od 4. maja? Komunizam se izgrađuje samo radom miliona.

Admoni: Svaki društveno koristan rad mora se poštovati.

Porotnik Tjagli: Gde je Brodski čitao svoje prevode i na kojim ih je jezicima čitao?

Admoni (osmehnuvši se): Čitao ih je na ruskom. On prevodi sa stranih jezika na ruski.

Sudija: Kad vas upita običan čovek, dužni ste da mu objasnite, a ne da se osmehujete.

Admoni: Ja i objašnjavam da Brodski prevodi s poljskog i srpskohrvatskog na ruski.

Sudija: Govorite sudu, a ne publici.

Admoni: Oprostite. Kao profesor, navikao sam da govorim obraćajući se auditorijumu.

Sudija: Svedok Vojevodin. Poznajete li vi Brodskog lično?

Vojevodin (član Saveza pisaca): Ne. Ja tek pola godine radim u Savezu pisaca. Lično se s njim nisam poznavao. On retko dolazi u Savez, samo na prevodilačke večeri. Očito je shvatao kako

⁶⁰⁾ Videti belešku 63.

će biti dočekane njegove pesme, zato nije ni išao u druge sekcije. Čitao sam njegove epigrame. Pocrveneli biste, drugovi sudije, kad biste ih pročitali. Ovdje su govorili o talentu Brodskog. Talenat se meri samo narodnim priznanjima. A tog priznanja nema niti ga može biti.

U Savez pisaca je prispela fascikla sa pesmama Brodskog. U njima su tri teme: tema prva — bekvstvo od stvarnosti, tema druga — pornografija, tema treća — mržnja prema otadžbini i prema narodu. Brodski govori o tuđoj otadžbini. Samo trenutak, prisetiću se: „*odnoobrazna ruskaja tolpa*“.⁸¹) Te ružne stihove prepustimo njegovoj savesti. Pesnik Brodski ne postoji. Prevodilac možda i postoji, ali pesnik ne. Apolutno podržavam mišljenje druga koji je govorio o svome sinu, na kojeg je Brodski pogubno uticao. Brodski odvaja omladinu od rada, od sveta i od života. U tome je velika antidruštvena uloga Brodskog.

Sudija: Da li je Komisija raspravljala o talentu Brodskog?

Vojevodin: Bila je jedna kratka sednica na kojoj se govorilo o Bročskom. Ali se rasprava nije pretvorila u široku diskusiju. Ponavljam: Brodski se zadovoljavao polupornografskim, skarednim epigramima a u Savez pisaca je retko dolazio. Moj prijatelj, pesnik Kukljin⁸²) jednom je gromoglasno sa estrade izrazio svoje zgražanje nad pesmom Brodskog.

Advokat: Da li iza informacije o Bročskom, koju ste vi napisali, stoji cela Komisija?

Vojevodin: S Etkindom, koji ima drukčije mišljenje, mi informaciju nismo usaglašavali.

Advokat: A da li je drugim članovima Komisije poznata sadržina vaše informacije?

Vojevodin: Ne, ona nije poznata svim članovima Komisije.

Brodski: A kako su se kod vas našle moje pesme i moj dnevnik?

Sudija: Ne dozvoljavam to pitanje. Građanine Brodski, vi ste radili od prilike do prilike — zašto?

Brodski: Već sam rekao: radio sam sve vreme. Najpre u radnom odnosu, a potom sam pisao pesme. (S očajanjem.) I pisanje pesama je rad.

⁸¹) „Jednolična je ruska gomila“.

⁸²) Verovatno pesnik Lev Valerianovič Kukljin (rođen 1931) (KLE, t. 3, Moskva 1966, stolb. 880).

Sudija: Ali vaša zarada je veoma mala. Kažete da dobijate 250 rubalja godišnje, a po podacima koje je dostavila milicija — sto rubalja.

Advokat: Na prethodnom suđenju bilo je odlučeno da milicija proveri podatke o zaradama Brodskog, ali ona to nije učinila.

Sudija: U predmetu je, evo, jedan ugovor poslat iz izdavačke kuće. No to je samo papir koji niko nije potpisao.

(Iz publike šalju sudinici poruku da ugovor potpisuje najpre autor, a potom rukovodioci izdavačke kuće.)

Sudija: Molim da mi se više ne šalju poruke.

Sorokin (javni tužilac): Naš veliki narod gradi komunizam. U sovjetskom čoveku razvija se izvanredno svojstvo — uživanje u društveno korisnom radu. Cveta samo ono društvo u kome nema nerada. Brodski je daleko od patriotizma. On je zaboravio glavni princip — ko ne radi, taj ne jede. Brodski tokom mnogih godina vodi život gotovana. Godine 1956. napustio je školu: zaposlio se u fabrici. Bilo mu je 15 godina. Iste godine napušta posao. (*Citira radni list Brodskog i prekide između zaposlenja objašnjava neradom. Kao da se nisu ni čula sva objašnjenja svedoka odbrane da je i književni rad — rad.*)

Proverili smo da je Brodski za jedan posao dobio samo 37 rubalja, a on kaže — 150 rubalja.

Brodski: To je avans. To je samo avans. Deo onoga što treba posle da dobijem.

Sudija: Čutite, Brodski.

Sorokin: Gde god je radio, Brodski je ozlojeđivao ljude svojom nedisciplinovanošću i odsustvom želje za radom. Članak u *Večernjem Leningradu* imao je veliki odjek. Naročito je mnogo pisama stiglo od omladine. Omladina je oštro osudila ponašanje Brodskog. (*Čita pisma.*) Omladina smatra da Brodski treba da bude surovo kažnjen. Brodski nema pojma o savesti i dužnosti. Svaki čovek smatra za sreću da služi u Sovjetskoj armiji. A Brodski je to izbegao. Otac Brodskog poslao je svog sina u dispanzer na konsultaciju, a ovaj je otud doneo uverenje koje je prihvatio lakoverni vojni odsek. Brodski piše svom prijatelju Šahmatovu, u međuvremenu osuđenom: „Predstoji mi sastanak sa komitetom odbrane. Tvoj sto postaće sigurno sklonište za moje jambove.”

Brodski je pripadao društvu koje je satanskim smehom dočekivalo reč „rad” i s poštovanjem

slušao svoga firera Umanskog. Brodskog i Umanskog ujedinjuje mržnja prema radu i sovjetskoj književnosti. Naročit uspeh među njima ima arsenal pornografskih reči i pojmova. Brodski se Šahmatovu obraćao sa „ser” — nikako drukčije. Šahmatov je u međuvremenu osuđen. Eto iz kakvog se smrdljivog legla pojavio Brodski. Ovde se govori o darovitosti Brodskog. Ali Ko to govori? Ljudi slični Brodskom i Šahmatovu.

Krik iz sale: Ko? Zar Čukovski i Maršak slični Šahmatovu?

(„Redari” izvode „izgrednika”).

Sorokin: Brodskog štite lupeži, gotovani, krpelji, džukele. Brodski nije pesnik nego čovek koji pokušava da piše pseudostihove. On je zaboravio da u našoj zemlji čovek mora da radi, da stvara vrednosti: strugove, hleb. Brodskog treba silom naterati da radi. Njega treba iseliti iz grada-heroja. On je gotovan, nevaljalac, lupež, idejno prljav čovek. Poštovaoci Brodskog pene. A Njekrasov je rekao:

*Potom možeš ty ne byt',
No graždaninom byt' objazan.⁸³⁾*

Mi danas ne sudimo pesniku nego gotovanu. Zašto ovde štite čoveka koji mrzi svoju domovinu? Treba ispitati moralni lik svih onih koji štite Brodskog. On je pisao u svojim pesmama: *Ljublju ja rodinu čužuju.*⁸⁴⁾ U njegovim dnevnicima postoji ovakav zapis: *Već odavno razmišljam o prelasku preko crvene crte. U mojoj ridoj glavi sazrevaju konstruktivne misli.* Pisao je i ovo: *Stokholmska građska većnica uliva mi više poštovanja nego praški Kremlj.* Marksa naziva ovako: *Stari sladokusac okrunjen vencem od jelovih šiškarki.* U jednom pismu on piše: *Baš me bilo briga za Moskvu.*

Eto koliko vrede Brodski i njegovi zaštitnici.

(Zatim citira pismo neke devojke koja s nipodaštavanjem govori o Lenjinu. Kakve veze to pismo ima s Brodskim, potpuno je nejasno. Niti ga je Brodski pisao, niti je njemu upućeno.)

U tom trenutku sudinica se obraća meni:

Prekinite s beleženjem.

Ja: Drugarice sudijo, molim vas da mi dozvolite da beležim.

Sudija: Ne dozvoljavam.

⁸³⁾ *Pesnik možeš i da ne budeš, Al' građanin biti moraš.*

⁸⁴⁾ *Volim otađbntnu tuđu.*

Ja: Ja sam novinarka, član sam Saveza pisaca, pišem o vaspitanju omladine, molim vas da mi dozvolite da beležim.

Sudija: Ja ne znam šta vi tamo beležite. Prekinite s beleženjem.

Iz publike: Da joj se oduzmu zabeleške.

Sorokin nastavlja svoj govor, zatim govori braniteljka, čiji govor mogu da izložim samo u tezama, jer mi je zabranjeno da dalje beležim.

Teze *braniteljkinog* govora:

Javni tužilac je koristio materijale kojih u predmetu nema, koji se tokom suđenja pojavljuju prvi put, u vezi s kojima Brodski nije saslušavan i o kojima se nije izjasnio.

Autentičnost materijala sa specijalnog suđenja održanog 1961. godine nismo proverili, i to što je javni tužilac citirao mi ne možemo da proverimo. Što se tiče dnevnika Brodskog, taj dnevnik potiče iz 1956. godine. To je mladalački dnevnik. Javni tužilac navodi kao mišljenje javnosti pisma čitalaca redakciji lista *Večernji Lenjingrad*. Autori pisama ne poznaju Brodskog, njegove pesme nisu čitali i sude po tendencioznom i činjenički umnogome netačnom novinskom članku. Javni tužilac vređa ne samo Brodskog („nevaljalac”, „gotovan”, „antisovjetski element”) nego i lica koja su se zauzela za njega (Maršak, Čukovski) i poštovane svedoke. Zaključak: ne raspolazući objektivnim dokazima, javni tužilac se služi nedovoljnim sredstvima.

Čime raspolaže optužba?

a) Uverenjem o radnom stažu Brodskog od 1956. do 1962. godine. Godine 1956. Brodski je imao 16 godina; mogao je da ide u školu i da ga, po zakonu, roditelji izdržavaju do 18. godine. Česte promene posla posledica su psihopatskih crta i nesposobnosti za brzo nalaženje svog mesta u životu. Prekidi u zapošljavanju objašnjavaju se, između ostalog, i sezonskim radom u ekspedicijama. Nema razloga da se do 1962. godine govori o izbegavanju rada.

(Advokat govori o svom poštovanju prema porotnicima, ali žali što među porotnicima nema čoveka koji bi bio kompetentan za pitanja književnog rada. Kad je optužen maloletnik, neizostavno postoji porotnik-pedagog; kad je na optuženičkoj klupi lekar, u poroti je neophodno imati lekara. Zašto se taj pravični i razumni običaj zaboravlja kad se radi o književnosti?)

b) Brodski nije u stalnom radnom odnosu od 1962. godine. Međutim, podneti ugovori s izdavačkom kućom od novembra 1962. i od oktob-

ra 1963, uverenje televizijskog studija, uverenje časopisa „Kostjor“ i objavljena knjiga prevoda jugoslovenskih pesnika svedoče o stvaralačkom radu. Kvalitet tog rada. Postoji informacija s potpisom J. Vojevodina, oštro negativna, s nedopustivim optužbama zbog antisovjetske delatnosti; informacija koja podseća na najgora vremena kulta ličnosti. Ispostavilo se da Komisija nije raspravljala o toj informaciji, da je članovima Komisije nepoznata, da ona predstavlja lično mišljenje prozaiste Vojevodina. Postoji mišljenje najboljih poznavalaca, majstora prevodenja, kao što su Maršak i Čukovski. Svedoci V. Admoni — istaknuti literaturolog, lingvist i prevodilac, J. Etkind — poznavalac prevodilačke literature, član Biroa prevodilačke sekcije Saveza pisaca i član Komisije za rad s mladim autorima — svi oni visoko cene rad Brodskog i govore o velikom trudu neophodnom da se izda ono što je Brodski napisao tokom 1963. godine. Zaključak: Vojevodinova informacija ne može da opovrgne mišljenja spomenutih lica.

c) Nijedan od svedoka niti poznaje Brodskog niti je čitao njegove pesme; svedoci optužbe svedoče na osnovu nekih neznano kojim putem dobijenih i neproverenih dokumenata i iznose svoja mišljenja kao optužnice.

Drugim materijalima sud ne raspolaže.

Sud je dužan da izuzme iz razmatranja:

1) Materijale sa specijalnog suđenja održang 1961. godine, na kome je u vezi sa Brodskim doneta odluka da se postupak obustavlja.

Da je Brodski tada ili kasnije počinio antisovjetski delikt, da je napisao antisovjetske pesme, to bi bilo u nadležnosti organa državne bezbednosti.

Brodski se doista poznavao sa Šahmatovom i Umanskim i nalazio se pod njihovim uticajem. No, srećom, on se odavno tog uticaja oslobodio. Međutim, javni tužilac je čitao zabeleške Brodskog iz tih godina prezentirajući ih van vremena i prostora, čime je, prirodno, izazvao gnev publike prema Brodskom. Javni tužilac je stvorio utisak da se Brodski i sad drži svojih današnjih pogleda, što je potpuno netačno. Mnogi su mladi ljudi što su pripadali društvu Umanskog, zahvaljujući intervenciji razumnih odraslih ljudi, vraćeni u normalan život. Isto se desilo i sa Brodskim tokom poslednje dve godine. On je počeo mnogo i plodno da radi. Ali tad je uhapšen.

2) Pitanje kvaliteta pesama samog Brodskog.

Mi još ne znamo koje od predmetu priključenih pesama pripadaju Brodskom, pošto se iz

njegove izjave vidi da tamo ima niz pesama koje nisu njegove.

Da bi se sudilo jesu li to dekadentske, pesimističke ili lirske pesme, neophodna je autoritativna literaturološka ekspertiza, i to pitanje ni sud ni same stranke ne mogu da reše.

Naš je zadatak da utvrdimo da li je Brodski gotovan koji živi od neradničkih prihoda, gotovan koji vodi parazitski način života.

Brodski je pesnik-prevodilac koji prevođenjem pesnika iz bratskih republika i zemalja narodne demokratije daje svoj doprinos stvari borbe za mir. On nije pijanac, nije amoralan čovek, nije gramzivac. Njega kore zbog toga što je dobijao malo honorara, da, prema tome, nije ni radio. (Advokat daje informaciju o specifičnosti književnog rada, o redosledu njegovog nagrađivanja. Govori o velikom ulaganju napora pri prevođenju, o neophodnosti izučavanja stranih jezika i stvaralaštva pesnika čije se pesme prevode. O tome da se ne prihvataju i ne plaćaju svi predati radovi.)

Sistem avansa. Sume koje figuriraju u predmetu nisu tačne. Po izjavi Brodskog, one su veće. To treba proveriti. Sume su neznatne. Od čega je živeo Brodski? Brodski je živeo s roditeljima koji su ga, dok se kao pesnik formirao, podržavali.

Nikakvih sredstava za život sem onih stečenih radom Brodski nije imao. Živeo je oskudno da bi imao mogućnosti da se bavi voljenim poslom.

Zaključak:

Nije utvrđena krivica Brodskog. Brodski nije gotovan, i administrativne se mere prema njemu ne mogu primeniti.

Značaj Ukaza od 4. maja 1961. godine veoma je veliki. On je oružje za čišćenje gradova od stvarnih gotovana i parazita. Neosnovano izvođenje pred sud diskredituje Ukaz.

Odluka Plenuma Vrhovnog suda SSSR od 10. marta 1963. godine obavezuje sud da se kritički odnosi prema podnetim materijalima, da ne dopusti da budu osuđeni oni koji rade, da brani pravo optuženih da se upoznaju s predmetom, da podnesu dokaze o svojoj nevinosti.

Brodski je neosnovano pritvoren 13. februara 1964. i time lišen mogućnosti da podnese dokaze o svojoj nevinosti.

Međutim, i podneti dokazi sadržani u onome što je rečeno na suđenju, omogućuju da se izvede zaključak da Brodski nije gotovan.

(Objavljuje se pauza. Sud se povlači na većanje.)

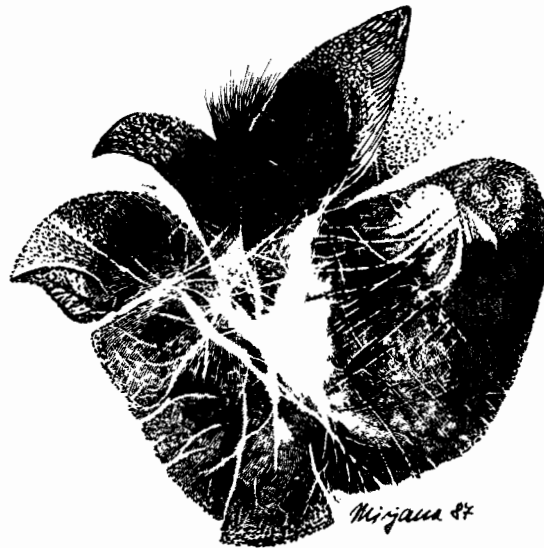
Sud se vraća i sudinica čita presudu:

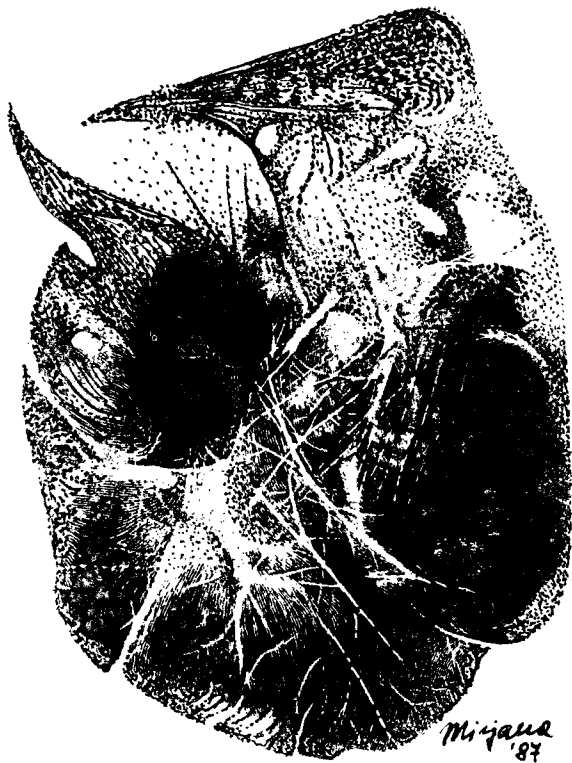
BRODSKI SISTEMATSKI NE IZVRŠAVA OBAVEZE SOVJETSKOG GRAĐANINA U POGLEDU PROIZVODNJE MATERIJALNIH VREDNOSTI, ŠTO SE VIDI IZ ČESTOG MENJANJA POSLA. BIO JE OPOMENUT OD STRANE ORGANA MINISTARSTVA DRŽAVNE BEZBEDNOSTI 1961. GODINE, A 1962. I OD STRANE MILICIJE. OBEĆAO JE DA ĆE STUPITI NA STALNI POSAO, ALI IZ OPOMENA NIJE IZVUKAO ODGOVARAJUĆE ZAKLJUČKE, NASTAVIO JE S NERADOM, PISAO JE I NA VEČERIMA ČITAO SVOJE DEKADENTSKE PESME. IZ INFORMACIJE KOMISIJE ZA RAD S MLADIM PISCIMA VIDI SE DA BRODSKI NIJE PESNIK. OSUDILI SU GA ČITAOCI LISTA „VEČERNJI LENJINGRAD“. STOGA SUD PRIMENJUJE UKAZ OD 4. MAJA 1961. GODINE: PROGNATI BRODSKOG U UDALJENE KRAJEVE NA PET GODINA UZ OBAVEZAN PRISILAN RAD.

„Redari“ (prolazeći pored braniteljke): Šta je? Izgubili ste proces, drugarice advokatice?

Zapisala *Frida Vigdorova*.

(S ruskog prevela i beleške dodala ANĐELIJA DEMETROVIĆ-MATIJAŠEVIĆ)





SUMMARY



UDK 22.018:133.2

MILAN VUKOMANOVIĆ

THE SECRET AND THE ALLGORYE

AN INTERPRETATION OF A NEW
TESTAMENT LOGION

Contrary to the eschatological interpretation the traditional Christian doctrine of Kingdom of God is here understood as an *allegory* hiding a *mystery* of the concrete religious rite — that of baptism. Consistent allegorico-hermeneutic reading and interpretation of New Testament and apochryphal (especially Gnostic) texts appears as a way of better understanding of early Christianity in its original non-dogmatic form. This, in a word, has been an attempt to unveil the secret of „Christ's Baptism” by means of comparative reading and interpretation of the more developed ritual of baptism (descriptions originating from 3rd and 4th century) and the original tradition as is to be found in both canonical and non-canonical early Christian texts.

UDK 297 (497.11 Beograd)

DARKO TANASKOVIĆ

ISLAM IN BEOGRAD

During long Ottoman rule that in some parts of Yugoslavia (Sandžak, Kosovo, Makedonija) lasted till the end of Balkan Wars (1912—1913), regionally differentiated and ethnically heterogeneous Islamic community emerged. Yugoslav Moslems see Beograd as a part of the so called 'Eastern diaspora', i.e. that part of the country in which Mohammed's followers as an absolute minority live among the followers of other religions and (cultural) traditions. Though the exact number of members of this ecclesiastical unit only could be approximately estimated (about 100,000?), Beograd *džemat* enjoys very specific position within the Yugoslav Moslem community. As Yugoslav capital, Beograd is the place where embassies and various missions of Islamic countries are situated and all these, almost without any exception, show great interest in the position and living conditions of Yugoslav Moslems. Besides, a lot of students coming from Islamic world live in the capital, taking part in ecclesiastical activities of Beo-

SUMMARY

grad *džamat*. Yugoslav Moslems that are either residents or visitors of Beograd belong to various nations (Albanians, Moslems, Gipsies...), and remain more or less socially and culturally marginalized, though some of them (craftsmen, for example) have gained a considerable economic power.

Beograd Moslems have got just one and relatively small mosque (*Bajrakli džamija*), with a little room for social and cultural activities. All the attempts to build a new or to adapt the old mosque have been blocked up by the passive resistance of both the city and its inhabitants, as is usually the case with Islamic diaspora in Yugoslavia (Zagreb, Ljubljana, Split, Dubrovnik etc.), though the fact has been rarely acknowledged. Both press and other publications of Islamic religious community are poorly circulated in Beograd and religious instruction for children is faced with a negligible response.

As an event suggesting political relevance this religious community ascribed to the capital should be mentioned that the head of Yugoslav Moslems *reis-ul-ulema* Husein Mujić was inaugurated in Beograd *Bajrakli džamija*.

UDK 284.9:301.181

BRANIMIR STOJKOVIĆ

RELIGIOUS MOVEMENTS AND SECTS

SOCIO-CULTURAL SPHERE OF ACTIVITY

In order to explain the growing popularity of not only Christian sects but also of various Eastern religions in Yugoslav sociocultural framework, the author starts from seeing it both as a response to dominant *esprit du temps* and to overinstitutionalization of classical religious organizations. Deep crisis Yugoslav society has been undergoing in eighties stands as another very important factor encouraging the turn toward religion. The responses of Catholic and Orthodox official organizations to the challenges new religious movements are facing them with are ambiguous: from aggressive competition and total rejection to the full recognition of their role in the process of reaffirmation of spiritual essence of everyday life. And, finally, the author finds *Workshop for Spiritual Movements* (that exists within the official Youth organization in Slovenia) as offering a possible and desirable pattern of communication between religious movements and society in this country.

SUMMARY

UDK 259—053.7

SONJA LIHT

**YUGOSLAV YOUTH ON THE WAY
BACK TO RELIGION**

OUT OF PROTEST, CONFORMISM OR IN
SEARCH OF IDENTITY?

The polls of religious attitudes of young people in Yugoslavia more or less prove family conformism to be the most important factor in this area, due to decisive role family has in the process of socialization, though recently many signs suggest that young people's revived interest in religion may be seen as a result of their discontent with the reality they are living in, or as an attempt to establish new individual or generational identity. While the first motivation has been frequently examined, Yugoslav social scientists hardly have dealt with two others. Thus, future research should be focused on the issues related to resort to religion as a form of protest or as a way of establishing new identity. These two motives may prove to be decisive in turning from secularization to revitalization of religion.

UDK 301.001.5:269

DRAGOMIR PANTIĆ

SECULAR RELIGIOSITY

AN ATTEMPT OF EMPIRICAL INQUIRY

The first empirical inquiries into secular religiosity (SR) ever done in Yugoslavia — quota samples of citizens in Beograd 1984 (N=1,050), in Serbia 1987 (N=976) and sect members in Vojvodina 1985 (N=250) — were to discover its forms, their stability, spread, intensity, its social and psychological determinants and the relation established with classical religiosity (R). Three summational scales were constructed: for SR in political life in sports and in contemporary mass culture (as represented by show business). SR was defined as a kind of religiosity characterized by the worship of persons, ideas, symbols, institutions and events in the above mentioned domains as well as in others.

Explorative factor analysis confirmed the existence of three forms of SR and the fact these have been integrated in a more general SR.

SUMMARY

The considerable stability of these structures of consciousness was also confirmed. In the domain of politics SR is more frequent (47%), than in sports and show business (26% each), while its determinants remain more or less the same, the most important being low social position and especially its components such as insufficient education, low material status, small share of power, predominant manual character of labour. Thus workers are most susceptible to SR and intellectuals are almost immune to it. Significant and positive correlation of SR and anomie, alienation, anxiety, external locus of control, hypersensitivity, conformism and classical religiosity (in the last example, $r=0.24$) was found, and the negative one in cases of self-management orientation and Promethean activism.

We concluded that the same social and psychological determinants (syndromes of non-emanicipation, marginality, defenceness, intolerance and passivity) contribute to reproduction of both SR and R, while our inquiries haven't confirmed hypotheses so familiar in literature about reciprocal relation between R and SR or about the independence between the two. However, members of sects are almost unsusceptible to SR because of their extremely strong R, and that means maybe the hypothesis about reciprocal relation of R and SR still stands, at least for some categories of tested.

UDK 291.12:159.92.2

MIRJANA VASOVIĆ

RELIGIOSITY AND ANOMY

The analysis of empirical data that was to show statistical connection between anomie and religiosity started with theoretical discussion of the very concept and definition of anomie as a psychological component of alienation. For the analysis the data from research of classical and 'secular' religiosity done in Beograd were used. The applied Sroll's anomie scale shows that this feeling has been very frequent within the sample (62% feel it in some degree), as well as its relative independence of socio-demographic traits. The feeling of anomie has been in moderate (but statistically significant) correlation with indexes and scales of classical and secular religiosity. This correlation was interpreted from point of view of socio-psychological theories of group (political) behaviour.

CHURCH AND ITS PRESS

Church press in Yugoslavia is, in general, undeveloped and the more so if we bear in mind percentage of religious in the population. In spite of significant progress and impressive circulation of certain Catholic Church publications we've been witnessing since seventies, the share of church press in Yugoslav press as a whole amounts only up to 1%. Church press has been still isolated — organizationally and technically, thematically and functionally — from Yugoslav media system. As the church and religion have no free access to Yugoslav mass media and the church is unable to establish any 'parallel' media sub-system of its own (such as church press), the fact its press has a very restrictive approach and thematical scope as well as circulation makes church, communicationally speaking, closed and isolated.

Though these common features of church press in Yugoslavia are obvious, great differences among particular confessions and religious sects exist. The data confirm that Catholic Church (and especially in Slovenia) only has got some potential to mobilize people beyond the strict boundaries of religion and religious life.

Uncommunicativeness of Yugoslav religious organizations perhaps should be seen as an unwilling compromise with legal restrictions church press has to obey, although its ignoring of everyday life problems suggests that this uncommunicativeness is not only forced one but also a conscious attempt to stay as far as possible from the social system and situation in this country.

If the church press in Yugoslavia is to overcome its uncommunicativeness it should try to incorporate not only religious but also all other problems people are forced to cope with in the present economic, political and ethical crisis of Yugoslav society.

CONTENTS

CHALLENGES OF THE RELIGIOUS

Milan Vukomanović

THE SECRET AND THE ALLEGORY

8

Darko Tanasković

ISLAM IN BEOGRAD

32

Branimir Stojković

RELIGIOUS MOVEMENTS AND SECTS

Socio-cultural Sphere of Activity

59

Sonja Liht

YUGOSLAV YOUTH ON THE WAY BACK
TO RELIGION

*Out of Protest, Conformism or in Search of
Identity?*

70

Radoslav Đokić

SECULARIZATION AND SOCIAL CHANGES

87

Dragomir Pantić

SECULAR RELIGIOSITY

An Attempt of Empirical Research

99

Mirjana Vasović

RELIGIOSITY AND ANOMY

122

Ljiljana Bačević

THE CHURCH AND ITS PRESS

133

Maja Korac

CUSTOMS AND RELIGIOUS FESTIVALS
OF YOUNG PEOPLE IN JALOVIK VILLAGE

146

271

ARGUMENTS

Ljubiša Rajić

VUK IS DEAD, AND WE AIN'T FEELING WELL
EITHER

The Anniversary is over: Where are We?

156

COMMENTS

Žarko Trebješanin

KITSCH IN PSYCHOLOGY:
Features, Structure and Function

172

REVIEWS

Ivan Šop

IN THE TRACKS OF SEPHARDI CULTURE

182

Mirjana Antunović

GREAT GODS OF SAMOTHRACE AND THEIR
DEVOTEES

188

Nadežda Radović

RELIGION AND POLITICS: TOGETHER AGAIN
6th ISER Seminar

197

Aco Divac

UNQUESTIONABLY QUESTIONABLE CULTURES

203

Vesna Đukić-Dojčinović

QUESTIONS ON CULTURE

207

DOSSIER

Jefim Etkind

THE CASE OF JOSIPH BRODSKY

212

SUMMARY

272

Kultura

ČASOPIS ZA TEORIJU I SOCIOLOGIJU
KULTURE I KULTURNU POLITIKU

IZ SADRŽAJA

IZAZOVI RELIGIJSKOG

MILAN VUKOMANOVIĆ
DARKO TANASKOVIĆ
BRANIMIR STOJKOVIĆ
SONJA LIHT
RADOSLAV ĐOKIĆ
DRAGOMIR PANTIĆ
MIRJANA VASOVIĆ
LJILJANA BAČEVIĆ
MAJA KORAČ

LJUBIŠA RAJIĆ

VUK JE MRTAV,
A NI MI NISMO DOBRO

SLUČAJ BRODSKI

78-79

'87
