

ТМ	Г. XXXVI	Бр. 2	Стр. 887-903	Ниш	април - јун	2012.
----	----------	-------	--------------	-----	-------------	-------

UDK 32.019.5:271.222(497.11) 316.774/.776

Прегледни рад
Примљено: 24.08.2011.

Зоран М. Јовановић
Универзитет у Приштини са
седиштем у Косовској Митровици
Филозофски факултет
Департман за филозофију
Косовска Митровица

**ДА НАМ БУДУ ЈАСНИЈА ПИТАЊА НАШЕ ВЕРЕ И СТРУКЕ
ИЛИ О ЈЕЗИЧКИМ НЕДОУМИЦАМА И ЊИХОВОЈ
(ЗЛО)УПОТРЕБИ***

Апстракт

На основу увида у многобројне текстове из области друштвених наука посвећене верском животу српског народа православне вере, односно историји и баштини Православне цркве у Србији, уочено је често неадекватно, каткад и нетачно коришћење појмова и израза, што је могуће схватити и као последицу прихватања колоквијалног говора као неприкосновеног извора, али и као врсту конформизма. Поменута пракса (и) у средствима јавног информисања може бити схваћена и као опробан вид манипулације и мистификације, с циљем одбране неистине, у корист разноликих интереса и предрасуда. Жртве таквог приступа обично су управо они којима су пласирани такви појмови. Отуда наведена проблематика, поред тога што припада социологији, историји и историји уметности, као и неким другим научним дисциплинама, мање или више сродним, подстиче на посматрање проблема и из угла психологије, колективне и индивидуалне, укључујући и особености демократије и плурализма мишљења у данашњој Србији.

Кључне речи: терминологија, употреба термина, злоупотреба термина, плурализам, догматизам

zmjovan@sezampro.rs

* Текст је исход рада и на пројекту *Одрживост идентитета Срба и националних мањина у пограничним општинама источне и југоисточне Србије* (179013), који се изводи на Универзитету у Нишу – Машински факултет, а финансира га Министарство за науку и технолошки развој РС.

Према увиду у многобројне текстове посвећене верском животу српског народа православне вере, односно историји и баштини Православне цркве у Србији, уочено је често неадекватно, каткад и нетачно коришћење различитих појмова и израза, што је могуће схватити и као последицу прихватања колоквијалног говора као неприкосновеног извора. Уочена је и тежња незанемарљивог броја тумача историје Православне цркве и њеног доданашњег наслеђа за сувопарним цитирањем хришћанских мислилаца, што оправдава подсећање на став Димитрија Богдановића, који је, упозоравајући на опасност од таквих и сличних појава, забележио да и у богословљу постоје одређена стремљења да се мисао светих апстрахује и као таква учини предметом ирационалног култа (Богдановић 1989, 10; уп. Шмеман 1993, 2–5; Флоровски 1998, 45; Вукашиновић 1994, 106; Сајловић 2006, 12, 13). У осврту на такву праксу неусиљено се надвезују речи Александра Шмемана који је с горчином говорио о неким посебностима савременог доба, па и о „романтичном православљу“ и „професионалној религиозности“, сагледивим и кроз афирмисање култа прошлости, с придавањем важности спољашњим обележјима и церемонијама (Шмеман 2007 [1], 48, 53, 60, 78, 411, 422, 423, 450, 465; Шмеман 2007, 371, 372; Шмеман 1993, 2; уп. Ђорђевић, Ђуровић 1993, 223; Биговић 2010, 385, 386; Кончаревић 2003, 85, 103, 104; уп. Живковић 2010, 24, 25).¹ У исту раван могуће је поставити и често коришћење аориста и термина из фонда црквенословенског језика, чиме се ствара утисак не само да све написано, односно изречено (или испевано) на древном језику, има вредност него и да они који се користе том праксом желе да патинирају властиту мисао, па чак и да је сакрализују.

О (зло)употреби појединих термина и израза сведочи и чињеница да се поред њихове дискутабилне примене неретко конформистички преносе и ставови ауторитета из појединих области на начин који подсећа на тежњу да се тиме учине неспорним и искази оних који се истима користе, што је, поред осталог, понашање блиско и неаутентичним личностима (Бојановић 1981, 62; Илић 1983, 66, 57; уп. Шушњић 1971, 45–7; Ђуришић-Бојановић 2009, 133–18, 188, 189, 192, 193). Таквим приступом они подстичу на размишљање и о појмовима који припадају психологији и социологији, попут „идентификације“, „индивидуације“, „пројекције“, „карактера повладљивог“

¹ Да су постојали поводи за Шмеманове речи упућује и изглед многих новоподигнутих храмова под јурисдикцијом Православне цркве у Србији, без хтења да се доврши суштина, под којом треба разумети и унутрашњост богомоља, уз уобичајено некритичко парафразирање и евокацију медијевадног сакралног градителства. Такав приступ налик је коришћењу речи без стварног значења, с формом важнијом од садржине.

и „карактера поданичког“ (Харк 1998, 41–4, 86, 87; Требјешанин 2000, 66–6, 70, 82, 83; *Социолошки лексикон* 1982, 18, 220). Разјашњењем тих и неких других појмова чини се да је могуће лакше сагледати узроке који су утицали не само на неприлично коришћење многих појмова него и на обликовање духовног пејзажа савремене Србије, односно на формирање свести њених грађана (укључујући психолошке особености и перспективе демократских односа и плурализма мишљења, ако они заиста постоје у неком виду који познаје психологија) (Ђуришић Бојановић 2009). Не би чудило да су и они били подстрек патријарху српском Павлу (Стојчевићу) да у тротомном издању *Да нам буду јаснија питања наше вере* укаже на немали број недоумица које се односе на живот Цркве, и да притом пружи јасне и недвосмислене одговоре (Павле 1998).

Нешто слично учинио је и Атанасије Јевтић (Јевтић 2002, 10), посветивши се разматрању проблема коришћења имена Христос (= Помазани(к) Господњи, с јевр.), односно „погрешности сакаћења Имена Христовог и наметања јавности унакаженог и туђег надимка ’Христ’“. Јер, по Атанасију Јевтићу, „народ је одувек говорио, и данас говори само црквено-народно: Христос, или просто-народски: Ристо(с), (Х)Ристо“, те да је „крње и накарадно ’Христ’“ последица „антисрпске и антиправославне политике која је српски народ буквално латинила и унијатила...“²

Наведено, сем последње поменутог, које због спекулативности завређује да буде предмет засебне дискусије, намеће подсећање и на недавну незваничну анкету, уприличену с циљем да укаже на популарност одређених имена, назива и појмова у студентској популацији, односно да ли су исти анкетиранима разумљиви, што значи да ли их адекватно примењују. Истовремено је постављено и питање шта је ступ, а иницирано у том тренутку изузетно ангажованом кампањом под геслом „Подигнимо Ступове“ (реч је о иницијативи да се обнови манастир Ђурђеви ступови код Новог Пазара, један од „најстаријих српских манастира“, како се обично с поносом каже, ма колико с одређеног аспекта то својатање било спорно, без обзира на то што је у извесном смислу блиско истини). Резултат анкете указао је да ниједан испитаник није знао да „ступ“ значи „кула“ (од „стлп“ на старословенском; пиргос, на грч), и да се може односити не само на црквене ступове, него и на фортификацијска здања, па и тад када су подизани у склопу манастирског комплекса, на пример. Поред разноврсне намене ступови су могли имати и звона, добивши тако и

² Атанасије Јевтић у истој публикацији образлаже због чега се према појединим падежима, као у генитиву, на пример, ипак користи реч „Христ“, помињући и придев „Христов“ као исправан, чиме је, заправо, указано у којој мери је тај проблем сложен и у лингвистичком и семантичком смислу.

улогу звоника, што није небитно и у оквиру говора о појединим појмовима, изразима и слоганима који су учинили данашњицу у Србији таквом каква јесте. Наиме, да слоган „Подигнимо Ступове“ може бити схваћен на друкчији начин од циљаног лако је сагледати и у светлу поруке Доситеја Обрадовића да је знатно боље образовати српски народ и да је важније „једну паметну и полезну књигу [...] дати да се на наш језик преведе и наштампа, него дванаест звонара сазидати...“ Цитирану поруку Доситеја Обрадовића, оног истог који је напустио монашки завет и потом, према увреженом мишљењу многих, „глуварио свијетом и сакупљао отпатке са дна европске мисли“ (Јефтић 2001, 159), могуће је поставити и у контекст уздизања ступова, с тим што би се то подизање односило на оне ступове који су у средњовековној Србији били синоним за пространо обрадиво земљиште (Мишић 1999, 718). Тако схваћена посланица Доситеја Обрадовића била би још сврсисходнија ако се имају у виду (не)прилике савремене Србије, укључујући и амбијент у којем су и поједини термини и изрази, као погодно средство за разноврсне манипулације и мистификације, добили на значају, а многе пропланке надвисили тек подигнути црквени звонци с прескупим звонима.³ Са том појавом започето је у годинама када је у односу на многа друга питања била важнија конфесионална припадност легура бронзе и звука звона Светосавског храма на београдском Врачару (Prodanović 1994, 7), што је више него налик нешто ранијем проблему у вези с одлучивањем о опеци, камену или бетону за наставак градње истог здања, које је добило значај одбране нације, православлa (Јовановић М. 1998, 12). Супротстављање таквим размишљањима оцењено је као грех који је могао значити и свеколико изопштење, ако не и нешто истински горе.

Једна од тековина таквог „духа времена“, или је можда боље, правилније рећи „духа у времену“ (Кадијевић 2010, 12, 13), јесу и појмови који су општеприхваћени у српској јавности. Поједини термини и изрази постали су омиљени заступницима отвореног и затвореног друштва (Попер 1993; *Социолошки лексикон* 1982, 435; уп: Брајичић 1999, 303–25; Грејем 2002, 23, 24; Sundhaussen 2005, 57), односно, на основу уобичајеног схватања, афирматорима национализма и конзервативизма и, насупрот њима, мондијализма (Цветковић 2001–2002, 67; Мандер 2003; Атали 2005, 67, 68; Мајнхоф, Триандафилиду 2008; Љоса 2011), то јест онима што наликују поклоницима

³ Међу таквим звонима су и она намењена манастиру Милешеви, од чак девет тона, како су известили медији, али и уз упорно затирање могућности да је делић моштију светитеља, по коме су тај манастир и београдски Врачар чувени, можда ипак брижно сачуван, о чему постоје подаци који се не заснивају само на прижељкиваној прошлости (уп. Трухелка 1930, 90–5; Димитријевић 1926, 822–24, Павловић 1965, 65; Поповић 1998, 251–65).

анационалне или глобалистичке отворености (Кусовац 1997, 465; Ј. Денегри 2004, 78, 183; Гавриловић 2001, 130; Чоловић 1997, 12; Милосављевић 1998, 36–40; Милосављевић 2002, 27; Трифковић 1999, 257–72). Са семантичког аспекта и они не морају бити схваћени као негативне појаве.

Да сви речени покрети и њихови следбеници могу имати Јанусово лице сведоче и они за које су традиција, прошлост и вера (православље) синоними. Исто би важило и за ходочаснике глобализма, као и за оне који су га већ усвојили као једино мерило, не одричући се притом разликовања средишта и периферије са свим својим значењима. Потврђује то и мишљење да су Београд и Србија далека граница Европе (Мајнхоф и Триандафилиду 2008, 11, уп. Подунавац 2000, 77–91; Обреновић 2001–2002, 77–100; Ступар 2002, 277–82, 289, 290; Нешић 2006, 20–2; Арцун 2011, 277–80). Такво мишљење може бити схваћено и као истинито, а посебно ако се усвоји недавно објављен став Иље Призела, стручњака за данашњу источну Европу, за кога и данас постоји „ситуација у византијској Европи“, то јест у „византијским земљама источне Европе“ (Бакић-Хајден 2003, 80; Бакић-Хајден 2006; уп. Монти 2004, 45).

Наведено намеће закључак да је код многих, и код „затворених“ и код „отворених“, али и код стручњака и оних којима је тај статус омогућен, примећена разнолика неупућеност, па тако и у значење термина на којима заснивају поглед на свет, с Византијом и без ње. Отуда не треба да чуди ни исход нешто раније поменуте анкете која се односила и на став испитаника о свом властитом имену. Наиме, оно што је индикативно и подложно анализи с различитих аспеката јесте чињеница да је већина анкетираних била збуњена када се суочила са значењем својих имена, чије је порекло углавном грчко или јеврејско. Већина је била нерасположена, у одређеном виду и увређена размишљањем иницијатора анкете да промене име у складу са српским језиком, то јест да буду преведена на српски језик и као таква усвојена. Повод за такву иницијативу подстакнут је њиховом националном и верском припадношћу, будући да се значајни проценат испитаника поносно декларисао као део српског народа православне вере (и то, треба истаћи, у виду који по много чему подсећа на догматизам, што значи без „отворености“ и плурализма идеја [Ђуришић Бојановић 2009, 108–11, 221–24]). Истима је указано да према учењу Цркве „ношење“ имена светих, као промена или додавање имена приликом примања свете тајне крштења („крштено име“) не доноси корист и сматра се узалудним ако се таква особа не влада у хришћанском духу, што је прихваћено с дозом одређене нелагоде, која је, треба нагласити, била мањег интензитета у односу на реакцију која је уследила по упознавању с чињеницом да ако муслиман, на пример, жели да прими православну веру, може задржати

своје име у српском говорном облику, као што су Ибрахим (=Аврам), Јакуб (=Јаков) и Јусуф (=Јосиф), јер су она старозаветног, јеврејског порекла. Код испитаника код којих је помисао на промену имена на српски језик изазвала посебну реакцију, образложење за такво духовно (душевно) стање сводило се на исказ да њихова имена на српском језику немају „нешто оно“, те да звуче старомодно и/или провинцијално. Међу забележеним именима била су, поред осталих, Воскресенија (Анастасија, на грч), Богољуб (Теофил, на грч) и Мирко (Иринеј, на грч). Посебно садржајни коментари уследили су приликом суочавања испитаника с информацијом да грчко име Петар потиче од речи „камен, стена“, а да име „Филип“, такође грчког порекла, значи „љубитељ коња“.

Притом, у позивању испитаника на Господа и „једину праву, Православну цркву“ поменута је и судбина. Све би можда било прихватљиво да веровање у судбину не припада паганском наслеђу, и да нема везе с Православном црквом и њеним учењем (Павле 1998 [књ. I], 23–29; Мацаревић 2002, 1546; уп. Hall 2004, 554, 555; *Мали теолошки лексикон*, 2002, 220, 221, Farrelly 2005, 307–11; Terrin 2006, 143–53). Другим речима, у случају да се усвоји да је човеку дата слобода од Бога, што је једно од основних учења Православне цркве, исти не може бити осуђен на судбину, јер онда не би морао да се бори за бољитак, нити би имао разлога да се бори против било каквог губитка. Стога и чест исказ да је нешто или неко „судбина српског народа...“ може звучати као увреда, а не само као индикатор нечијег незнања или резигнираности, осим ако се не сматрају делом паганске баштине.

Када је реч о анализи уметности, у овом случају сликарства, низу термина који су олако или неприлично коришћени припадају „фреска“ и „икона“, као својеврсно спасоносно решење за најлакшу оцену многих остварења инспирисаних сликарством намењеним потребама Цркве и њених чланова („модерна икона“, „модерна фреска“). Таквим приступом тумачи се постављају у исти ниво с оним аналитичарима профане уметности који по неписаном правилу ни речју не указују да ли неко дело припада сакралној, религиозној или световној уметности. Те одреднице, које немају само лексичко значење, могу пресудно утицати на адекватно вредновање уметничког стваралаштва. Отуда проистиче и размишљање о слогану: „Србија земља фреске“, како је прозвана изложба копија српског средњовековног црквеног живописа, која под патронатом државе и данас ходи западном Европом. Назив манифестације можда и не би био споран да „фреска“, замишљена можда и као својеврсна етичко-естетичка одлика Србије, није само једна од уметничких техника. С тог аспекта, поменути назив изложбе не може указати на неку особеност вредну поноса, нити оног подстакнутог медијеваљним наслеђем на подручју Србије (притом, ако се има у виду да су многи данашњи хра-

мови у Србији подигнути од бетона, из наведеног би произишло да ће једног дана бити уприличена и изложба „Србија земља бетона“, као што би израз „земља опеке“ могао да значи некадашњу Србију и њено градитељство).

Посебно место међу погрешно или неадекватно коришћеним појмовима, не само у колоквијалном говору него и у стручним радовима, имају „прошлост“ и „традиција“, који су често схваћени као синоними. Исто се и данас догађа приликом (некритичког) позивања многих Срба на сопство и властите корене. Због тога треба истаћи да традиција, да би била традиција, никада не може бити очувана у непроменљивом облику и остати лишена неког вида иновације, новине (Ђурић 1972, 107–35; Шацки 1972, 3–19; Дамњановић 1989, 73–5; Смит 2010; Мајсторовић 1979, 333–39; Наумовић 1994, 95–118; Hobsbom 2002; Димитријевић 2003, 29–36; Ериксен 2004, 256; Радисављевић-Ћипаризовић 2006, 31–40). Друкчије казано, традицију треба схватити као непрестано жив процес, који свака генерација надограђује, а не као вид прошлости који се неизмењен преноси кроз време, као вид култа прошлости, традиционализма и неких других изама, попут догматизма, постајући тек само истозначје за „мртву прошлост“. Заправо, традиција је појам који се и данас користи до злоупотребе, појављујући се и у виду борбене паролe против свега новог, чиме је добила не само значење очувања старог, него и облик поклича у прилог повратку у „стара добра времена“, док су „златна времена“ постала део уобичајене реторике конзервативних кругова, односно популистичке и политиканске терминологије не само рибара људских душа и њихове углавном свесне (зло)употребе спорних, двосмислених појмова. Уосталом и термин „златно доба“ Срба, када се мисли на време Немањића и њиховог владања „српским земљама“, одаје утисак као да су у средњем веку истим земљама ходали само обожени, проводећи пред иконама време између рада и ратовања, размишљајући о величини своје смерности према Богу, владару, локалном феудалцу, високим и нижим црквеностојницима помесне Цркве, као и онима који су у њихово име убирали намете и зацртане даровнице. Афирматорима става да „искрени [Срби] родољуби и даље маштају о обнови српске [средњовековне] монархије и повратку предачке, јуначке и витешке Србије“ (Димитријевић 2006, 30–2; уп. Илић 1993, 178, 179; Вукомановић 2008, 125–42), вероватно би засметало и разматрање увелико одомаћеног феномена да се Православна црква у Србији устаљено преводи као Српска православна црква, чиме се у основи затире чињеница да Црква у теоријском и појмовном смислу нема етничко одређење, што потврђује и 9. члан *Символа вере* (Јовановић 3. 2009b, 59; уп. Р. Биговић 2010, 386).

Коначно, да појам „златно доба“ није за сваког златно, с патином и без ње, указују садашањица и, нушићевски речено, полупрошлост, у амбијенту у коме се хришћанство нашло између твораца

различитих граница, између јеретичког и фанатичког, демагогије и догматизма, необразованости, помодарства и национализма, а „највећи атеисти [тежили] да буду ктитори и градитељи цркава“, оних под јурисдикцијом Српске православне цркве (Кубуровић 1994).

Да би се видело да нема чистунства, не само на стручном и термиолошком плану, и то управо међу онима који треба да шире и љубав према истини и јасноћи, довољно је упитати се у коликој су мери припадници једне помесне Цркве у оквиру Православне цркве упознати с дешавањима у некој другој, такозваној сестринској Цркви, ако уопште знају да она постоји, па и тад када она у свом називу носи име нације, што је устаљен обичај, ма колико је, треба поновити, из угла изворног хришћанства спорно изједначавање вере и нације (уп. Шаги-Бунић 1983; Цвитковић 2001, 86–100; Бубало 2002, 5–12; Радовић 1984, 76–80; Дуганџија 1983; Марасовић 1984, 146–53, 157, 158; Јеротић 1999, 157–70; Биговић 1993, 123; Ћићак-Chand 1998, 179–93; Требјешанин 1996, 89–102; Никитовић 1999, 273–88; Никитовић 1998, 147–54; Живковић 2001, 109–26; Вучинић 2002, 42). Да у поменутом контексту „локални елемент“ (породични, племенски и национални) сеже у далеку прошлост, потврђују примери у средњовековном црквеном сликарству, када су локални култови неретко били мање важни, осим ако је требало представити доминацију одређеног властодршца или црквенодостојника у односу на конкуренцију. У том својатању Богу је наметана улога гаранта (Јовановић З. 2009, 262, 263, 271, 272), док је терминима којим су означавани „други“ богаћено језичко наслеђе. Међу терминима који немају покриће, ма колико „небопарно“ звучали, јесте и израз „Српска црква“, чиме се указује не само на проблем поимања такве установе (јер како може бити нешто само српско ако је универзално). Тим термином потврђено је крајње сужено разликовање вере, у овом случају православља, и националног, српства (Флере 1986, 80–8; Радовић 1984, 136; уп. Кожул 1987, 34–9; Ћићак-Chand 1998, 182). То не значи да се изреченим умањује неспоран значај Православне цркве у одржању српског народа православне вере током прошлих векова, као и његово страдање управо због припадности Православној цркви, као што не подразумева ни запостављање проблематичног изједначавања етничког и верског (идентитета). Уосталом, да је „Црква на Балкану често сводила веру на нацију“ (Ђорђевић Д. 1993, 137; Цвитковић 1997, 45–56; Митровић 2002, 41–51; Кубурић 2005, 55–63; Ђорђевић М. 2006, 141–49; Перица 2006; Биговић 2007, 10), потврђују многи примери и код римокатолика, које, не тако ретко, тумачи верског живота називају „католицима“, што је такође неприлично (Јовановић З. 2009b, 14, 15).

Појам Светосавска црква пак са собом носи додатна оптерећења. Слично би се односило и на „примат“, који је углавном резервисан у разматрању домета власти римског папе у хришћанској васељени, са запостављањем, као табуизираним проблема, утврђивања

постојања примата у Православној цркви, и то не само у средњем веку (Которанин 1995, 49–86; уп. Фидас 2008, 69–75). Није небитно да сличну историју има и реч „папа“, која се по правилу доводи у везу једино с Римокатоличком црквом и њеним натпастиром, премда значи „отац“ (папас, грч, папа, лат). Отуда треба разликовати римског папу, то јест оног на Катедри Светог Петра, од других „очева“ (и то посебно ако се има у виду да је реч „папа“ у употреби у појединим деловима православне васељене, као у Грчкој, на пример, где се управо тако ословљавају и припадници свештенства).

У прилог наведеном иде и по много чему дискутабилан став да „бити Србин, значи бити православан“ (Зековић 2001, 59; уп. Чоловић 1994, 156; Божиловић 2006, 96–103; Вукомановић 2006, 181–90), величан од оних који сматрају да цитирано има доказиву вредност, док се довођење у питање истог од њихових сународника обично оцењује као вид својеврсног издајства, и то посебно ако се усвоји да међу поклоницима „селективне традиције“, налик чуварима неке од верзија „стилизованих историја“, укључујући и савремену, сваки покушај анализе и евентуалне промене става о прошлости и стварности, о националној и црквеној историји, па и у оквиру осврта на терминолошке неодумице или њихову злоупотребу, бива оквалификован као опасан. Такав приступ уклапа се у познату истину по којој се покушај преиспитивања увреженог мишљења неретко оцењује и као светогрђе, а афирматори друкчије истине од одомаћене и/или прижељкиване бивају проглашени за службенике различитих центара моћи чији је основни циљ да униште српски народ православне вере, истовремено сматрајући себе непатвореним патриотама, бранитељима српства, православља, српског језика (Радић 2009, 204, 205). Међу таквима су и они који радо упућују све друге на бојно поље не би ли на тај начин приложили себе на „олтар отаџбине“, а њихову жртву потом без тескобе прихватили као своју.

Међу присвојене уврштен је и „Ћелави Исус“, који је постао такорећи званични назив за приказ Христа у пећинској цркви посвећеној Светом Петру и Светом Павлу на Старој планини, прецизније у пећини брда Камик, код села Рсовци, надамак Пирота. Према мишљењу неупућених, „фреска Христос Младенац је готово јединствена у српском фреско сликарству“, будући да је он приказан „млад и ћелав“, и његов лик „одговара двогодишњем детету“, тако да Богочовек „делује стармало, јер његово лице је лице озбиљног човека“. Из угла историје уметности реч је о представи која је без стварних разлога проглашена иконографским раритетом, уз поносно навођење како је и то део баштине „српске Византије“, премда и тај појам може бити дискутабилан (Јеротић 1993, 11).⁴

⁴ „Српска Византија“ може бити и схваћена и као изведеница из фразе „Визан-

Уосталом, дискутабилан може бити и однос према Византији и свему што се односи на њене тековине. У прилог томе иде и исход скорашњег истраживања психолошке анализе поимања појма „Византија“ и „византијска култура“ међу студентском популацијом у Србији, када је утврђено да велики број испитаника има одбојан став спрам византијске културе и да томе није познат узрок. Све би било можда мање чудновато да у закључку није речено да се вероватно „овде не ради само о деловању римокатоличке антипропаганде византијске културе већ и о нашој неспретној и недовољно артикулисаој одбрани од ње као и о другим факторима“ (Панић 1993, 255, 256). На основу истог истраживања добијен је резултат по коме ни у једном случају није констатована веза између српске и византијске културе, чиме и појмови који се односе на медиевално наслеђе и традицију Цркве добијају посебну тежину.

Неприлично коришћење појмова, као последице незнања, незаинтересованости или пак површности, посебно је често у средствима јавног информисања у Србији, у прилозима у чијем фокусу су верски живот хришћана (православних), као и историја Цркве. Тако се догодило и приликом прослављања светог пророка Илије 2011. године, када је поновљено да је он „новозаветни светитељ“, што је по истинитости истоветно казивању да је света Петка светитељка, на пример. Јер, пророк Илија не припада новозаветној историји, нити, према уобичајеној црквеној типологији светих, припада светитељима, као што Света Петка (Параскева, на грч) не може бити светитељка, ако се прихвати исправна категоризација светих (притом, помнути Свету Петку не значи много, јер канонизованих женских особа с тим именом има неколико, те отуда и коришћење тог имена, без јаснијег одређења не подразумева да је реч о „нашој“ Светој Петки, познатој као „Београдска“ и „Трновска“).

У овом тренутку чини се посебно важним указати на исправно коришћење појма „свети“ и класификацију светих, општехришћанских, односно оних које слави Православна црква, као и помесних, локалних. Реч је о проблематици која је утолико битнија ако се усвоји чињеница да и у многим стручним радовима постоји недоследност у њиховој примени.

Кад је реч о светима, важно је истаћи најпре да је појам „свети“ у раном хришћанству првенствено био вид поштовања успомена на заслужне особе, најчешће прве мученике, уз постојање и ширење њиховог култа, и да је у средњем веку на подручјима под јурисдик-

ција после Византије“, како је Николае Јорга назвао подручја на којима је настављен живот Византије после њеног пада (1453), попут Србије, Бугарске, Румуније, Русије и Грчке, а које Димитриј Оболенски назива „Византијским комонвелтом“.

цијом Православне цркве, на пример, епитет „свети“ даван најпре највишим црквеним великодостојницима, то јест оним у епископском чину, живим и мртвим, без обзира на то да ли су канонизовани (што потврђује став да је реч, заправо, о својеврсној замени за атрибут „преосвећени“). Исти атрибут коришћен је и за преминуле владаре. С временом пак придев „свети“, или именица „светац“, у употреби је искључиво за канонизована лица – „угоднике Божје“, с различитим епитетима, и то у зависности од врсте хришћанског подвига и врлина испољених у току живота, степена поднетих мука за веру и осталих чиниоца који су услов за канонизацију (Јовановић З. 2009, 607–41). У сваком случају, основно полазиште јесте да светост није чин, нити одликовање, као што нико коме не може дати светост, ако је, уз благодат Божију, нису сами испољили, односно њоме били испуњени, доводећи тако у питање и поимање светородности многих династија, које су се самопрогласиле светим, благодарећи окружењу и наметнутом ставу Цркви, с којом су живели у тобожњој симфонији. (Понекад је уплив политике био у извесном смислу пресудан, утичући и на брзину званичног проглашења светим, што је пракса код Срба позната још од Немањића /Суботин-Голубовић, Шпадијер 1997, 74; Поповић 1998, 52/).

Иако су могуће различите класификације светих у Православној цркви, према уобичајеној подели постоје: праоци, старозаветни пророци, апостоли и јеванђелисти, светитељи, односно свети оци, равноапостоли и просветитељи, мученици (свештеномученици, великомученици, преподобномученици, исповедници, страсотерпци), преподобни (пустуњаци, столпници, безмолвници), праведни, бесребреници и безмитни, тј. безмездинци (Св. врач нпр), блажени и јуродиви. Поједини зборови светих „резервисани“ су само за особе мушког пола. (У Римокатоличкој цркви постоје пак два степена светости. Блажени су они који су тај назив добили чином беатификације, што значи да је званично дозвољено да се нека личност поштује или да јој се као највиши вид поштовања одређује култ на одређеној територији. Чином канонизације блажени стиче право на поштовање и слављење у Римокатоличкој цркви, широм римокатоличког света, добијајући уједно назив „свети“.)

Када се говори о појму „светитељ“, треба рећи да се у Православној цркви тако називају канонизоване особе које су биле у епископском чину, с тим што је примењиван и као синоним за црквенодостојника у истом чину (архијереј, митрополит, епископ). У средњем веку, без обзира да ли су канонизовани, тако су називани највиши (живи и „престављени Господу“) црквени великодостојници, као и преминули владари. У терминологији историје уметности, међутим, „светитељ“, као и „светац“ и „свети“, често се користи као општи назив за сваку свету личност, осим Христа, старозаветних пра-

ведника и анђела (Јовановић З. 2009, 607–41). Коришћење појма „светитељка“, као синоним за канонизовану женску особу крајње је дискутабилно, то јест погрешно ако се усвоје претходна објашњења, и то посебно ако се има у виду и чињеница да је ђаконски чин највиши статус који је особа женског пола имала у црквеној јерархији, у оквиру такозваног рукоположеног свештенства. (Наведеним се посредно намеће и питање родне равноправности код хришћана, као и став да у Цркви постоји једнакост по части између мушкарца и жена, али да није заживела у пракси „због људске слабости и грешности хришћанске заједнице...“ /Белоник 2002, 99; уп. Јовановић 2004, 134–38; Радисављевић-Ћипаризовић 2006, 52–8/).

На крају, ако је сваком омогућено да досегне Небо, како би рекли монотеисти, у овом случају хришћани, понашајући се притом у складу с порукама и поукама Божјим на које се позивају, што би укључило и све оне који олако користе многе термине и изразе из разноврсних побуда, вреди истаћи да не морају бити јуродиви, јер у оквиру тумачења тог степена светости постоје мишљења психолога да није непозната и привидна јуродивост, то јест она коју упражњавају они који би да се уврсте међу оне које помиње апостол Павле у *Првој посланици Коринћанима*.

Није немогуће да се међу њима, привидно јуродивима и самодекларисаним истинољупцима, нађу и они који не желе да разликују прошлост и традицију, нити би да чују да се патријарх једне помесне цркве зове Мирко, поносни притом што имају иконицу „Ђелавог Исуса“ и „светитељке Петке“. Већини таквих, на које се могу односити и раније поменуте одреднице „карактер повладљив“ и „карактер поданички“, представљају разнолику опасност, па и по оне који се баве истином, односно језичким недоумицама, недоследностима и (зло)употребом појединих појмова.

ЛИТЕРАТУРА

- Ardžun, Apaduraj. 2011. *Kultura i globalizacija*. Beograd: Biblioteka XX vek i Krug.
- Атали, Жак. 2005. Шта је то мондијализам? *Градина* 9: 67, 68.
- Bakić-Hajden, Milica. 2003. Šta je to tako vizantijsko na Balkanu? U *Balkan kao metafora: Između globalizacije i fragmentacije*, priredili Dušan I. Bječić i Obrad Savić. Beograd: Beogradski krug.
- _____. 2006. *Varijacije na temu „Balkan“*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Belonik, Devora. 2002. *Feminizam u hrišćanstvu: žena u ogledalu Svetog pisma. Pravoslavni stav*. Beograd: Gutenbergova galaksija.
- Bigović, Radovan. 1993. Pravoslavlje i verska tolerancija. *Kultura* 91–92: 117–23.
- Биговић, Радован. 2010. Православна црква и европске интеграције. У *Могућности и димети социјалног учења православља и Православне цркве*, приредили Драгољуб Б. Ђорђевић и Милош Јовановић, 375–86. Београд и Ниш: Фондација Конрад Аденауер и ЈУНИР.

- Биговић, Радован. 2007. Православна црква и нација. *Политика* 24. 10., 10.
- Богдановић, Димитрије. 1989. *Свети Оци и учитељи цркве*. Београд: Хиландарски фонд Богословског факултета.
- Војановић, Радолџа. 1981. Мишљење и идентитет. *Ideje* 8: 61–72.
- Воџиловић, Никола. 2006. *Kič kultura*. Ниш: Зограф.
- Брајић, Рудолф. 1999. Идеолог отвореног друштва о школстички и школстички о отвореном друштву, *Обновљени живот* 54 (3): 303–25.
- Бубало, Иван. 2002. Национално у контексту универзалног и партикуларног. *Bosna Franciscana* 16: 5–12.
- Вукашиновић, Владимир. 1994. *Лек бесмртности*. Нови Сад: Еколошки покрет града.
- Вукмановић, Милан. 2008. *Homo viator. Religija i novo doba*. Београд: Ћигоја штампа.
- _____. 2006. Српска православна црква између традиционализма, конзервативизма и фундаментализма. У *Istorija i sećanje: studije istorijske svesti*, уредила Олга Манџловић Пинтар, 181–90. Београд: Институт за нову историју Србије.
- Вуџинић, Маринко М. 2002. Ко су нови патриоти. *Republika* 296: 42, 43.
- Гавриловић, Љиљана. 2001. Меклуан и сан о Златном Добу Шљиве. *Нова српска политичка мисао* 1–4: 123–35.
- Грејем, Гордон. 2002. *Lik prošlosti. Filozofski pristup istoriji*. Београд: Plato 2002.
- Дамњановић, Милан. 1989. Традиција и принцип стваралачког у уметности. *Polja* 361: 73–5.
- Денегри, Јерко. 2004. *Opstanak umetnosti u vremenu krize*. Београд: Cicero.
- Димитријевић, Владимир. 2006. Православни монархизам: извори и смисао. С вером у Бога, за Краља и Отаџбину. *Православље*, 01. 03. 2006., 30–32.
- Димитријевић, Ненад. 2003. Критичко читање традиција и поредак слободe. *Republika* 310–311: 29–36.
- Димитријевић, Ст. 1926. Свети Сава у народном веровању и предању. *Весник српске цркве* (1926): 822–24.
- Дугандџија, Никола. 1983. *Religija i nacija*. Загреб: Стварност.
- Ђорђевић, Драгољуб В. 1993. Конфесионална идентификација и толеранција. *Kultura* 91–92: 135–47.
- Ђорђевић, Драгољуб Б. и Богдан Ђуровић. 1993. Секуларизација и православље: случај Срба. *Градина* 10–12: 219–23.
- Ђорђевић, Мирко. 2006. Raskol i jeres: pitanja bez odgovora. *Limes plus* 2–3: 141–49.
- Ђурић, Михаило. 1972. *Стихија савремености*, друштвено-филозофска разматрања. Београд: Службени лист СРЈ и Терсит.
- Ђуришић Војановић, Миросав. 2009. *Psihološka perspektiva demokratskih odnosa*. Београд: Институт за педагошка истраживања.
- Ериксен, Томас Нилан. 2004. *Etnicitet i nacionalizam*. Београд Библиотека XX век и Круг.
- Живковић, Гордана. 2010. Има ли хришћанске вере без Цркве? *Православље* 1041–1042: 24, 25.
- Живковић, Јован. 2001. Национални идентитет и грађанско друштво. *Зборник радова Филозофског факултета у Приштини XXXI*: 109–26.
- Зековић, Момир. 2001. Косовски мит и светосавље. *Зборник Филозофског факултета у Приштини XXXI*.
- Илић, Веселин. 1993. Културна и религијска свест у (средњовековној) култури Срба. У *Човек и црква у вртлогу кризе: Шта нам нуди православље данас?*, приредила Гордана Живковић, 177–87. Ниш: Градина.
- Плић, Милош. 1983. *Sociologija kulture i umetnosti*. Београд: Научна књига.
- Јевтић, Атанасије. 2002. *Христос а не Христ*. Нови Сад, Требиње и Врњачка Бања: Беседа, Манастир Тврдош и Братство Св. Симеона Мироточивог.

- Јефтић, Ања. 2001. Доситеј и његова мисао. *Видослов* 24: 159–64.
- Јеротић, Владета. 1999. *Вера и нација*. Београд: Ars Libri.
- _____. 1993. Православље и запад. У *Српска Византија*, приредио Бојан Јовановић. 11–9. Београд: Дом културе Студентски град.
- Јовановић, Зоран М. 2004. *Зебрњак: у трагању за порукама једног споменика или о култури сећања код Срба*. Горњи Милановац и Београд: Библиотека „Браћа Настасијевић“, Музеј рудничко-таковског краја, Културни центар и Републички завод за заштиту споменика културе.
- _____. 2009а. *Кроз двери ка светлости. Лексикон литургије, симболике, иконографије и градитељства Православне цркве*. Београд: Пирг.
- _____. 2009б. *Beogradska rimokatolička (nad)biskupija, њени natpastiri i crkve kroz epohe*, књ. I. Београд: Beogradska nadbiskupija.
- Јовановић, Миодраг. 1998. Критеријуми српске црквене уметности. *Зборник Матице српске за сценске уметности и музику* 15: 11–5.
- Кадијевић, Александар. 2010. *Архитектура и дух времена*. Београд: Грађевинска књига.
- Kožul, Franjo. 1987. *Religija i nacija*. Novi Sad: Dnevnik.
- Кончаревић, Ксенија. 2003. Православље и језичка глобализација. У *Хришћанство и европске интеграције*, уредио Радован Биговић, 81–107. Београд: Хришћански културни центар.
- Которанин, Жељко. 1995. О пореклу „већих“ права Цариградске цркве. *Свети кнез Лазар* 1: 49–86.
- Kuburić, Zorica. 2005. Religious and national identity in process of globalization of Serbia. In *Religion and globalization*, edited by Danijela Gavrilović, 55–63. Niš: YSSSReligion and Sven.
- Кубуровић, Мирјана. 1994. Ни шаблони, ни споменик сујети, *Политика* 25. 11. 1994 [с излагања Прибислава Симића на научном скупу „Традиција и савремено црквено градитељство“].
- Кусовац, Никола. 1997. Значај културе и образовања у очувању историјске свети српског народа. У *Геополитичка стварност Срба*. Београд: Институт за геополитичке студије.
- Lalević, Miodrag S. 1974. *Sinonimi i srodne reči srpskohrvatskoga jezika*. Београд: Лексикografsки завод „Sveznanje“.
- Љоса, Марија Варгас. *О критици глобализације: Културни идентитети и слобода*, доступно на: <http://www.openmontenegro.eu/2011/05/30/o-kritici-globalizacije-kulturni-identiteti-i-slobode/> (последњи приступ 16. 08. 2011).
- Мајnhof, Urlike Н. и Ана Triandafilidu, prir. 2008. *Transkulturalna Evropa*. Београд: Clio.
- Мајstorović, Stevan. 1979. *U traganju za identitetom*. Београд: Slovo ljubve i Prosveta.
- Sanobbio, Giacomo, prir. 2002. *Mali teološki leksikon*, priredio. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Mander, Džeri. 2003. *Globalizacija*. Београд: Clio.
- Marasović, Špiro. 1984. Crkva, nacija i klasa. *Crkva u svijetu* 2: 146–58.
- Мацаревић, Градимир Д. 2002. Преододређење. У *Енциклопедија православља*, 1546. Београд: Савремена администрација.
- Miloslavjević, Olivera. 1998. Pošast mondijalizma. *Vreme* 424: 36–40.
- _____. 2002. Izbor ili nametanje tradicije. *Republika* 281: 27, 28.
- Mitrović, Milovan. 2002. Tradicionalizam i moderni elementi srpskog identiteta. U *Kulturni i etnički identiteti u procesu globalizacije i regionalizacije Balkana*, priredili Ljubiša Mitrović et al., 41–51. Niš: Centar za balkanske studije.
- Мишић, Синиша. 1999. Ступ, Стлп. У *Лексикон средњег века*, приредили Сима Ћирковић и Раде Михаљчић, 718. Београд: Knowledge.

- Monti, Lučano. 2004. Od Brisela do Vizantije. *Limes* 1: 43–52.
- Naumović, Slobodan. 1994. Upotreba tradicije. Politička tranzicija i promena odnosa prema nacionalnim vrednostima u Srbiji 1987–1990. U *Kulture u tranziciji*, uredila M. Prošić-Dvorniković, 95–118. Beograd: Plato.
- Нешић, Бранимир. 2006. Очување идентитета у процесу глобализације. *Православље* (15. 5. 2006): 20–22.
- Nikitović, Aleksandar. 1998. Savremena određenja pojma nacionalnog identiteta. *Filozofija i društvo* XIV: 147–54.
- _____. 1999. Predmoderni etničko jezgro i moderna nacija. *Sociološki pregled* 3–4: 273–88.
- Новосјелски, Ј. 1988. Византија и запад. *Градац* 82–83–84.
- Obrenović, Zoran. 2001–2002. Nacionalna država i izazovi globalizacije. *Filozofija i društvo* XIX–XX: 77–100.
- Павле, патријарх. 1998. *Да нам буду јаснија нека питања наше вере*, књ. 1–3. Београд: Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке.
- Павловић, Леонтије. 1965. *Култови лица код Срба и Македонаца (Историјско-етнографска расправа)*. Смедерево: Народни музеј.
- Панчић, Владислав. 1993. Психолошка анализа доживљавања и поимања израза „Византија“ и „византијска култура“ међу студентском популацијом Србије. У *Српска Византија*, приредио Бојан Јовановић, 251–56. Београд: Дом културе Студентски град.
- Perica, Vjekoslav. 2006. *Balkanski idoli. Religija i nacionalizam u jugoslovenskim državama*, I–II. Beograd: Biblioteka XX vek i Knjižara Krug.
- Podunavac, Milan. 2000. Liberalizam i multikulturalizam. *Filozofija i društvo* XVII: 77–91.
- Popper, Karl R. 1993. *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, I–II. Beograd: BIGZ.
- Поповић, Даница. 1998. Светитељско прослављање Симеона Немање. *Зборник радова Византолошког института САНУ XXXVII*: 43–53.
- _____. 1998. Мошти светог Саве. У *Свети Сава у српској историји и традицији*, Зборник радова, уредио Сима Ћирковић, 251–65. Београд и Краљево: САНУ Балканолошки институт САНУ, Историјски институт САНУ и Народни музеј у Краљеву.
- Prodanović, Mileta. 1994. Воја звона. *Vreme umetnosti* 1: 7.
- Radisavljević-Ćiparizović, Dragana. 2006. *Religioznost i tradicija. Vezanost za religiju i crkvu u Srbiji na raskršću milenijuma*. Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Радић, Радивој. 2009. Историја и псеудоисторија. У *Криза историје: српска историографија и друштвени изазови краја 20. и почетка 21. века*, приредили Мирослав Јовановић и Радивој Радић, 204, 205. Београд: Удружење за друштвену историју.
- Radović, Amfilohije. 1984a. *Nacionalna crkva i sveti narod*. U *Religija i nacija*, 76–80. Zagreb: Centar za idejno-teorijski rad Gradskog komiteta SK Hrvatske.
- _____. 1984b. *Pravoslavno shvatanje nacije*. U *Religija i nacija*, 133–37. Zagreb: Centar za idejno-teorijski rad Gradskog komiteta SK Hrvatske.
- Сајловић, М. 2006. О смислу и потреби превођења дела Светих Отаца. Природа богословља Отаца. *Православље* 950: 12, 13.
- Skoyteri-Didaskalou, Eleonora. 1994. Tradicija „tradicije“ od svakodnevnog do naučnog diskursa: rasprava o savremenoj grčkoj ideologiji u procesu razvoja. U *Kulture u tranziciji*, uredila M. Prošić-Dvorniković, 71–88. Beograd: Plato.
- Smit, Antoni D. 2010. *Nacionalni identitet*. Beograd: Biblioteka XX vek i Knjižara Krug.
- Sociološki leksikon*. 1982. Beograd: Savremena administracija.

- Stupar, Milorad. 2002. Svetski poredak, globalizacija i pitanje suvereniteta. *Filozofija i društvo* XX: 277–82.
- Суботин-Голубовић, Татјана и Ирена Шпадијер. 1997. Византијска химнографија и српска литургијска књижевност – култ светитеља и настајање службе. *Зборник Матице српске за славистику* 53: 71–85.
- Sundhaussen, Holm. 2005. Prošlost, povijest i društvo. U *Dijalog povjesničara – istoričara*, uredio Isidor Graovac, 49–67. Zagreb: Zajednica istraživača Dijalog i Zaklada Friedrich Naumann.
- Terrin, Aldo N. 2006. *Uvod u komparativni studij religija*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Todorova, Marija. 1999. *Imaginarni Balkan*. Beograd: Biblioteka XX vek i Čigoja štampa.
- Trebješanin, Biljana. 1996. Antropološke pretpostavke patriotizma. *Zbornik Instituta za pedagoška istraživanja* 28: 89–102.
- Trebješanin, Žarko. 2000. *Psihoanaliza*. Beograd: Plato.
- Трифковић, Срђа. 1999. Од глобализма до пост-хуманизма. *Социолошки преглед* 3–4: 257–72.
- Трухелка, Б. 1930. Старохришћанска сећања Николе Бошковића. *Мусао*: 90–95.
- Farrelly, John M. 2005. Providnost. U *Suvremena katolička enciklopedija*, knjiga III, priredili M. Glazier i Monika K. Hellnig, 307–11. Split: Marjan tisak.
- Фидас, Власије. 2008. Примат и саборност Цркве у православном предању. *Богословље* 1: 69–75.
- Флере, Сергеј. 1986. Социологија религије и српско православље. *Градина* 1–2: 80–8.
- Флоровски, Георгије. 1998. Путеви византијског богословља. *Беседа* 1–4: 17–48.
- Hall, Thomas. 2004. Predodređenje (predestinacija). U *Enciklopedija živih religija*, glavni urednik K. Krim, 554, 555. Beograd: Nolit.
- Hark, Helmut. 1998. *Leksikon osnovnih jungovskih pojmova*. Beograd: Dereta.
- Hobsbom, Erik i Terens, Rejndžer, ur. 2002. *Izmišljanje tradicije*. Beograd: Biblioteka XX vek i Krug.
- Cvetković, Vladimir N. 2001–2002, Nacionalni identitet i (re)konstrukcija institucija. *Filozofija i društvo* XIX–XX: 51–75.
- Cvitković, Ivan. 2001. Nacija, nacionalizam i religije Balkana. U *Religije Balkana: susreti i prožimanja*, priredili Milan Vukomanović i Marinko Vučinić, 86–100. Beograd: Beogradska otvorena škola.
- Cvitković, Ivan. 1997. Nacija i konfesija u ratu (na primjeru u BiH 1991–1995). U *Etno-religijski odnosi na Balkanu*, urednik Bogdan Đurović, 45–56. Niš: JUNIR.
- Čičak-Chand, Ružica. 1998. Religija – etičnost – politika. *Revija za sociologiju* 2–4: 179–93.
- Čolović, Ivan. 1994. *Bordel ratnika*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- _____. 1997. *Politika simbola: ogledi o političkoj antropologiji*. Beograd: Radio B92.
- Šagi-Bunić, Tomislav J. 1983. *Katolička crkva i hrvatski narod*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Шацки, Ј. 1972. Три појма традиције. *Књижевна критика*, 2: 3–19.
- Шмеман, Александар. 1993. Суштинско питање. *Хришћанска мисао* 6–8: 2–5.
- _____. 2007а. *Дневник оца Александра Шмемана 1973–1983*. Требиње и Београд: Епархија захумско-херцеговачка и приморска и Видослов.
- _____. 2007б. *Наш живот у Христу. Христов живот у нама. Изаброне, досад необјављене беседе, есеји и студије*. Београд: Мисионарска школа при храму Светог Александра Невског.
- Šušnjić, Đuro. 1971. *Otpori kritičkom mišljenju*. Beograd: Vuk Karadžić.

Zoran M. Jovanović, University of Priština in Kosovska Mitrovica, Faculty of Philosophy, Department of Philosophy

**"TO CLARIFY THE ISSUES OF OUR RELIGION"
AND PROFESSION: ON LINGUISTIC DILEMMAS
AND THEIR (MIS)USE**

Abstract

A close inspection of numerous texts in the field of social sciences devoted to the religious life of the Serbian people of Orthodox religion, as well as to the history and heritage of the Orthodox Church in Serbia, reveals that inadequate and sometimes incorrect terms and expressions are frequently used. This can be understood as a consequence of the acceptance of colloquial speech as an indisputable source, but also as a kind of conformism. The aforementioned practice (which also exists) in the mass media can also be construed as a well-established form of manipulation and mystification, aiming to defend untruths, and working in favor of diverse interests and prejudices. The victims of this approach are usually the very people such terms are addressed to. Therefore, this issue, which also belongs to the fields of sociology, history, art history, and other similar scientific disciplines, falls within the scope of interest of psychology, collective and individual, including the characteristics of democracy and pluralism of opinions in today's Serbia.

Key words: terminology, use of the term, misuse of the term, pluralism, dogmatism