

ТМ	Г. XXXIII	Бр. 4	Стр. 1413-1434	Ниш	октобар - децембар	2009.
----	-----------	-------	----------------	-----	--------------------	-------

UDK 572-057.4 + 2»654»

Прегледни рад

Примљено: 20.9.2009.

Александра Павићевић
Етнографски институт САНУ
Београд

ДА ЛИ СУ АНТРОПОЛОЗИ ДУЖНИ ДА БУДУ (НЕ)РЕЛИГИОЗНИ?*

Резиме

Током последњих двадесетак година пред нама се одвијао интезиван процес реактуелизације религије и пораста друштвеног значаја традиционалних цркава. Религијска уверења вратила су се на историјску сцену, а вишезначност, сложеност и, не ретко, драматичност тог повратка одражавали су силину кризе смисла кроз коју пролази савремени свет. Тумачења овог процеса у оквиру домаћег академског мњења често су поједностављена и везују се за политичку, друштвену и економску кризу, распад државе и ратове који су се дешавали на тлу бивше Југославије. Инсистирање на оваквом узрочно последичном односу сведочи, међутим, много више о догматском функционалистичком и утилитаристичком аксиому рационализоване (научне слике) стварности, него о стварности самој. Транзициони период кроз који је пролазио јужнословенски регион јесте донекле допринео актуелизацији религије, али је он више утицао на врсту и садржај овог процеса, него што је представљао његов суштински „погон“. Распадом државе само је уклоњена локална „кулиса“ друштва сигурности и благостања, разоткривајући неутемељеност и неодрживост глобалних принципа на којима је заснована савремена цивилизација. У раду покушавам да укажем на условљеност антрополошког тумачења ових процеса не/религиозношћу етнолога/антрополога, те на различите аспекте и могућности тумачења феномена повратка религији, а посебно на различите аспекте односа (Српске православне)цркве и друштва/државе.

Кључне речи: реактуелизација религије, модерна религиозност, црква, држава, друштво, наука

aleksandra.pavicevic@ei.sanu.ac.rs

* Овај чланак је резултат рада на пројекту Етнографског института САНУ бр. 147020, који финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије.

Иако делује као питање чије се решење налази у темељима модерне, однос науке и религије још увек представља комплексан проблем. Без обзира на релативно мали број домаћих студија новијег датума које се овим питањем баве, оно се, на изврстан начин пројављује кроз перманентну кризу модерне науке, која се све више испоставља као самосвојна слика стварности, или, како је назива Роберт Ватноу, „измишљена реалност“.¹ Износећи своја схватања у вези са поменутиим питањем, као и нужност одступања од преовлађујуће научне парадигме оличене у теорији секуларизације, Ватноу чак сугерише реконцептуализацију односа науке и религије, која би требало да омогући изврстан „процес очувања реалности“.² Но, без претензија да у овом тренутку коментаришемо тако далекосежне пројекције и захвате, као ни питање, да ли је баш религија и само она тај идејни систем који недостаје „очувању реалности“, сматрамо да је заиста неопходно једно начелно преиспитивање овог односа, нарочито у условима актуелног процеса ревитализације религија и улоге цркава у свакодневном животу људи до кога је дошло у последњим деценијама 20. века. Сегмент односа науке и религије, који представља посебно интересовање овог рада и његово надахнуће односи се на религиозност антрополога, односно на детерминисаност научне перцепције личним (а/теистичким) убеђењима истраживача. Иако ауторефлексивност као принцип савременог антрополошког промишљања признаје ограничену могућност објективне спознаје, те њену неизбежну условљеност културним и социјалним (тима често и идејним) утемељењем личности истраживача, чини се да нерелигиозност антрополога/научника остаје подразумевана вредност. Опште је распрострањено схватање да евентуална религиозност научних посленика представља њихово приватно и интимно опредељење, које не би требало/смело да *ремети* принципе научности њихових закључака. Друга (нпр. политичка и идеолошка) темељна убеђења изгледа да се не доживљавају као тако велика сметња научног сазнања.

Занимљиво је на овом месту поменути резултате горе навођеног истраживања, који заиста и указују на релативно низак проценат религиозних међу високообразованим интелектуалцима и научницима у Америци и, што је посебно важно, на далеко нижи проценат религиозних међу представницима друштвених и хуманистичких наука, у односу на оне из природних.³ Колико ми је познато, овакво ис-

¹ Роберт Ватноу, *Наука и свето*, у: Повратак светог, зборник текстова, приредио Драгољуб Ђорђевић, Градина, Ниш, 1994, 161.

² Исто, 161. О комплементарности „језика религије“ и „језика науке“, односно о надопуњавању сфера које бивају означене знаковима једног или другог, види и: D. Bandić, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, XX vek, Beograd, 1990, 28, 29.

³ Р. Ватноу, нд. 158, 159.

траживање није до сада извршено међу академским круговима, у Србији, али анкета коју сам спровела међу двадесет домаћих етнолог/антрополога, потврђује релативно низак степен њихове религиозности, а посебно оне хришћанског типа.⁴ Ипак, оно што бих посебно акцентовала јесте чињеница да, осим једног анкетираниог, нико није експлицирао негативан став према вери и религији, али је већина анкета показала, са једне стране, низак ниво познавања основних хришћанских догми, а са друге негативан став према Српској православној цркви и њеној друштвеној улози. Осим тога, међу анкетиранима је преовладавао став да није неопходно познавати мистичну суштину и историју цркве, да би се говорило о њеном друштвеном ангажману. С обзиром на то да је анкета била анонимна, не постоји могућност директног повезивања њених резултата са објављеним текстовима анкетираних. Међутим, она је показала доминантан став етнолог/антрополога према Цркви, који уосталом потврђује и актуелна етнолошка/антрополошка продукција. Пошто верујем да је овакво схватање битно условљено нерелигиозношћу оних који о Цркви пишу, односно да не/религиозност условљава избор корупуса информација и елемената који ће се сматрати релевантним за научну анализу, осетила сам се позваном да о питањима вере, религије и друштвене улоге Цркве говорим управо са становишта религиозног етнолог/антрополога и да тако, без претензија на коначне закључке, понудим једно, за савремену етнологију/антропологију у Србији, алтернативно посматрање наведених проблема.

Питање које се налази у наслову овог рада искристалисало се током разговора са једним од мојих испитаника, који је сматрао да је дужност антрополога да буду нерелигиозни.⁵ Овај став је, при томе, образложен не само личним односом према вери (испитаник се изјашњава као атеиста и агностик) него, чак примарно, негативном критиком друштвене улоге Српске православне цркве уопште, а посебно осудом њеног деловања у политичким и ратним дешавањима на територији бивше Југославије и Србије током последње две деценије. Са друге стране, ја, дакле као религиозни антрополог, сматрам да антрополози нису дужни да буду нерелигиозни. Иако је овакво

⁴ Од двадесет анкетираних шесторо је изјавило да верује: четворо у Бога, а двоје у „општи принцип“, „начело“. Од првих четворо само двоје је експлицитно изразило веру у хришћанског Бога, док је код друго двоје „Бог“ остао необјашњен.

⁵ С обзиром да анкетирани и интервјуисани колега није инсистирао на анонимности, поменућу да се ради о др Милошу Миленковићу, доценту на Катедри за Етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду. Наиме, читавом овом истраживању претходио је наш неформални разговор и полемика на наведену тему, тако да ћу, с обзиром да колега Миленковић није објавио рад који би се овим питањем бавио, његове ставове наводити као део грађе прикупљене од информатора, класичним поступцима етнолошког истраживања.

схватање вероватно примарно условљено мојим личним религијским уверењем, у његовој основи налази се и, опет лично и позитивно искуство сагледавања стварности уз помоћ два наочиглед супротстављена „кључа“ – кључа разума и кључа вере, кључа знања и кључа *Истине*, те уз помоћ научног и религијског епистемолошког апарата. Утисак који се може стећи, наиме да се ја спремам да овде спроведем својеврсну „одбрану“ вере, само је делимично тачан. Сматрам да, је моја евентуала „одбрана“ истовремено усмерена и ка науци и ка вери, односно да је она плод залагања за принцип целовитог истраживачког приступа „антрополошком материјалу“. Мислим да није неопходно посебно истицати да дефинисање „целовитог“ приступа у овом контексту иницира низ комплексних питања односа науке и религије, преиспитивање базичних научних постулата и „неупитних“ научних истина, преиспитивање могућности примене религијских знања у научној сфери, као и критичку анализу улоге Српске православне цркве у историјској реалности, те да ови проблеми превазилазе и обим једног научног чланка и компетентност једног етнолог/антрополога. Ипак, сложеност ове проблематике не умањује нашу дужност да се њоме позабавимо и да тако дамо допринос решавању актуелних друштвених, али и струковних питања идентитета.

Којој религији се враћамо?

Да ли је реактуелизација религије у животу људи на крају 20. века била неочекивана појава? И летимичан поглед на интелектуално наслеђе претходећег периода, као и свеобухватна, двовековна модернизацијска парадигма, упућују на позитиван одговор⁶. Атеистичка идеологија, те устројавање људског друштва на рационалистичким принципима развоја, прогреса и људских потенцијала, недвосмислено су сугерисале дефинитивну „смрт божанског“, што се, међутим показало само као „дијалектички моменат спознаје Бога“.⁷ Религијска уверења вратила су се на историјску сцену, а вишезначност, сложеност и, не ретко, драматичност тог повратка одражавали су силу кризе смисла кроз коју пролази савремени свет. Тумачења овог процеса у оквиру домаћег академског мњења често су поједностав-

⁶ М. Благојевић, *Савремене религијске промене: секуларизациона парадигма и де-секуларизација*, Теме 1-2 за 2005, Ниш, 2005, 15-39. Д. Б. Ђорђевић, *Секуларизација, религија и развој југословенског друштва, разматрања једног секуларисте*, у: Религија и развој, Југословенско удружење за научно истраживање религије (даље: ЈУНИР) II, Ниш, 1995, 15.

⁷ V. Trostnikov, *Da li je „naučna slika sveta“ naučna?*, Delo, мај-јун 1990, год XXXVI, 5-6-7, 448; Д. Ђорђевић, Социолошки речник, Теме 3, Ниш 2003, под *Атеизам*.

љена и везују се за политичку, друштвену и економску кризу, распад државе и ратове који су се дешавали на тлу бивше Југославије. Инсистирање на оваквом узрочно последичном односу сведочи, међутим, много више о догматском функционалистичком и утилитаристичком аксиому рационализоване (научне слике) стварности, него о стварности самој. Транзициони период кроз који је пролазио јужнословенски регион јесте донекле допринео актуелизацији религије, али је он више утицао на врсту и садржај овог процеса, него што је представљао његов суштински „погон“. Распадом државе само је уклоњена локална „кулиса“ друштва сигурности и благостања, разоткривајући неутемељеност и неодрживост глобалних принципа на којима је заснована савремена цивилизација. Да је реч о општем „преумљењу“, које се често назива и „кризом модерне рационалности“⁸ сведочи чињеница да је повратак религији феномен светских размера.⁹

Но, како се ова глобална *траума* испољила на нашем терену?

Познато је да је пораст значаја улоге цркве и религије у Србији (као и у Хрватској и у Босни и Херцеговини) био (на жалост) подстакнут расламсавањем идеологије етничког национализма, коју су, као врсту националног програма и политичке стратегије подржавале политичке врхушке ових република.¹⁰ Ово је било могуће због историјске улоге и везаности локалних верских заједница за националну историју и народно предање о тој историји, што је, у актуелној ситуацији довело до изједначавања процеса повратка религији са процесом повратка народној традицији.¹¹ Због тога је и садржај овог процеса био битно условљен начином на који су Цркве биле присутне у друштвеном животу народа, као и (дис)континуитетом њиховог деловања. Када је реч о дисконтинуитету утицаја цркве, он се, судећи по писању социолога религије понајвише односи на православно хомогена подручја која су се, на почетку процеса ревитализације религије испоставила као изразито секуларизоване средине¹². Наиме, док је Католичка црква остваривала значајан друштвени утицај и током

⁸ Г. Живковић, *Криза модерне рационалности и православље*, у: Религија и развој, Јунир II, Ниш 1995, 71-78.

⁹ Nonka Bogomilova, *Reflections on the Contemporary Religious "Revival"*, Теме 4, Ниш 2003, 517.

¹⁰ М. Малешевић, *Православље као срж „националног бића“ посткомунистичке Србије*, у: Свакодневна култура у постсоцијалистичком периоду у Србији и Бугарској, Балканска трансформација и Европска интеграција, Зборник Етнографског института (даље: Збеи) САНУ 22, Београд, 2006, 100.

¹¹ М. Благојевић, *Друштвени сукоби и ревитализација религије*, у: Религија и развој, Јунир II, Ниш 1995, 143.

¹² М. Благојевић, *Религијска ситуација у СР Југославији од краја 80-тих до почетка новог века*, Теме 3, Ниш 2003, 412; М. Благојевић, *Везаност људи за религију и цркву на православно хомогеним просторима*, Јунир I, Ниш 1994, 207.

владавине социјализма, утицај Српске православне цркве био је до крајности маргинализован.¹³ Ова разлика би се донекле могла објаснити разликом у догматским садржајима две цркве, као и не/постојањем концепта социјалне политике унутар њих, но о томе ће касније бити више речи. Свакако, мислим да је дугачак период практичног одсуства Српске православне цркве из живота народа умногоме условио драматичност, вишезначност и стихијност „оправослављивања“ српског становништва на крају 20. века. Свој допринос сложености проблема дала је и сама Црква, која, чини се, није била довољно спремна, а ни заинтересована да духовно усмерава и профилише потребе, осећања и хтења своје „покајане“ пастве.

Упркос утиску који би се могао стећи на основу високог степена присутности религијског говора и симболике у свакодневици друштва Србије, релативно је мали проценат становништва које се, барем када су у питању параметри конвенционалне религиозности, може означити као религиозно.¹⁴ Ситуација је супротна када је у питању неконвенционална религиозност, а посебно конфесионално изјашњавање, као што је било оно на последњем попису. Велики број „религиозних“ у овом смислу указује на значајне промене унутар актуелне, „живе“ религије, као и на већ поменути нови/стари национално-религијски идентификациони кључ. „Нова“ религиозност најчешће је подразумевала селективно и формално испољавање верских осећања и припадности (нпр. крштење, венчање, прослава породичне славе, прослављање великих хришћанских празника), док на свакодневицу „верника“ и на њихов етички систем није имала превише утицаја. Чињеница је да ни тзв. „традиционалну“ религиозност српског становништва није нужно и увек одликовала превелика црквеност, односно, редовност учествовања у литургијском животу, као ни познавање хришћанских догми. Међутим, оно што се појавило као битна карактеристика нове религиозности и што је, између осталог, отворило велики број могућности њене инструментализације јесте нестанак темељне есхатолошке усмерености, која се пројектује

¹³ Према једном истраживању 1985 године, у Србији је било свега 18% религиозног становништва, док је у Хрватској овај проценат износио 55%. Види у: З. Кубурић, *Православна религиозност у Србији у 20. веку*, Две хиљаде година хришћанства на Балкану, Јунир VII, Ниш 2001, 101. С. Миладиновић, *Владајуће елите и толеранција верског деловања у контексту распада Југославије*, у: Религија и развој, Јунир II, Ниш 1995, 147, 148.

¹⁴ Под „конвенционалном религиозношћу“ социолози религије подразумевају ону врсту верског мишљења и делања које подразумева активно учешће у литургијском животу Цркве и партиципацију у њеним Светим тајнама, као што су причешће, исповест, молитва, пост. М. Благојевић, *Савремене религијске промене*, 29. М. Немањић, *Религијске потребе, православни храмови и урбанистички планови у Србији*, у: Религија и развој, ЈУНИР II, Ниш 1995, 190. М. Благојевић, *Друштвени сукоби*, 143.

првенствено кроз план личне аскезе и духовног подвига и која подразумева неупитност вере у личну бесмртност.¹⁵ Нестанак овог кључног концепта православне вере је, са једне стране олакшао продор (некритичког) етнофилетизма и стварање модела *верника-националистe*, док је, са друге, допринео формирању својеврсног типа *кич верника*, апсолутно равнодушног и према питањима вере и према питањима нације. Може се рећи да су „религијска“ уверења и једних и других блиска магијском и „калкулантско-трговачком“ начину мишљења, што се, иако представља одређену врсту метафизичког, тј. иррационалног односа према опет селективно изабраним *светињама* само условно може назвати религиозношћу.¹⁶ Распрострањеност овакве врсте уверења суштински сведочи о профанизацији саме религије, што би у најскорије време могло довести до реактуелизације процеса секуларизације друштва, прекинутог услед већ поменутих историјских околности. Сматрам, дакле да због чињеничне неутемељености, актуелна религиозност представља само краткотрајни феномен чији је значај у сваком погледу прецењен. Оно што доводи у питање модернизацију друштва Србије није не/религиозност њеног становништва, већ инструментализација „религијских“ осећања, која је омогућена неактивношћу и државе и Цркве на пољу и цивилног и верског просвећивања и *описмењавања* становништва.

Држава је, са своје стране *вапај за смислом* који се налази у основи сваке, па и модерне религиозности, гушила, компензовала и задовољавала усавршавањем медијске индустрије забаве и заборавља (веома често прожете националистичком реториком), које је текло упоредо са напредовањем транзиционих токова, док је Црква своју делатност радије усмеравала на политичка него на пастирска питања. Остаје ипак питање:

Колика је реална друштвена улога и утицај Српске православне цркве?

Када је реч о улози Цркве у српском друштву током последње две деценије, малобројна етнолошка/антрополошка проучавања која су се дотичала ове проблематике скоро да су била једногласна када је у питању *кривица* и осуда Српске православне цркве за њен утицај на друштвено-политичке токове. Међутим, мислим да ово питање и оваква априорна осуда опет само бацају у сенку кључне актере поме-

¹⁵ Александра Павићевић, На удару идеологија, ПИ ЕИ, Београд 2005, 49,50,52. Жикица Симић, *Религијска култура традиционалних православних верника*, Теме год. XXIX, 1-2, Ниш 2005, 65.

¹⁶ Т. Žigmanov, *Etička paradigma hrišćanstva i kriza vjere*, у: Две хиљаде година хришћанства на Балкану, ЈУНИР VII, Ниш 2001, 44.

нутих догађаја и кључне проблеме на релацији држава-црква-друштво. Ипак, пре него што изнесем своја размишљања у вези са овим, морам да изразим сумњу у тренутну могућност изрицања коначне, објективне и апсолутне истине поводом ових питања. Позната је изрека да *историју пишу победници*. Незванична *историја* потоњих дешавања, као и јавно и академско мњење углавном су креирани од стране и на основу медија који су били слика и прилика *подељене нације*. Опредељење за „једну или другу страну“ (углавном се ради о вештачкој подели на проевропску, *транснационалну* продемократску и либерану јавност, са једне и ону просрпску, патриотску, конзервативну, антимодернизацијски опредељену, са друге стране) већ је у старту било инструментализовано самом чињеницом да су медији представљали средство политичког маркетинга појединих странака, идеја и политичких стратегија. Због тога сматрам да би свака искључивост у поклањању поверења *једнима* или *другима*, требало да буде страна научном размишљању и закључивању.

Познато је да је повезаност државе и цркве у православним земљама историјска тековина чијем је развоју и опстанку допринела појава аутокефалних, националних цркава. Традиција блиског односа ове две институције код нас се везује за средњовековну српску државу, док се њеним нестанком тежиште пребацује на однос цркве и народа/*нације*, који, се, током дугог периода туђинске владавине везују за Цркву као једину националну институцију.¹⁷ Вишевековно наслеђе Српске православне цркве као првенствено националне битно је одредило и њен идентитет на крају 20. века, али и рефлексije (конструкције, пројекције) тог идентитета, било међу њеним противницима, било међу њеним декларисаним присталицама.

Овде укратко треба напоменути да је однос (националне) државе и цркве у хришћанском свету (посебно православном) одувек био споран и да је захтевао одређену расподелу сфера делатности и одговорности. О томе сведоче одлуке Цариградске патријаршије, којима је, као јерес осуђен филетизам (1872, 1923 године), а о томе пишу и теолози и социолози религије. Неки од њих сматрају да је чак и у време *константиновске симфоније*, која је остала метафора идеалног односа државе и цркве, јавна сфера суштински била препуштена држави, што потврђује и Соловјев када тврди да „Византици мишљаху да је за онога који хоће уистину бити хришћанин доста ако

¹⁷ Александар Шмеман корене национализма у православном свету види у приликама које су настале цепањем византијског царства, чије последице почињу интензивно да се осећају у епохи Никејског царства (13. век). Тада се православље све више испољава као „грчка вера, која стоји наспрот латинској, западној“. О томе види: А. Шмеман, *Историјски пут православља*, Цетиње, 1994, 319. М. Ђурић, *Какву бих цркву данас желео*, Теме 3, Ниш 2004, 218, 222.

чува догме и свете обреде православља не бринући се око уређења социјалног и политичког живота – како би се учинио хришћанским: хришћанство у храм, а јавни живот препустити државним начелима¹⁸. Међутим, „идеал обожења света који се остварује преко Цркве“¹⁹ и који је постојао као принцип источне теологије неминовно је учвршћивао везу између Цркве и друштва. Садржај овог односа се мењао с обзиром на историјске околности, а умногоме је на њега утицао и став државе према цркви.

Рађање модерне српске државе, у 19. веку било је блиско повезано са идејом националне обнове и препорода, што је, с обзиром на историјско предање требало да подразумева и знатан утицај Цркве на друштвена питања. Српска православна црква је у то време била институција са значајним угледом у друштву, али је тај исти период карактерисао и латентни сукоб између нове државе и цркве, које су настојале да једна другој ограниче сфере деловања.²⁰ У оваквом односу је по правилу страдала црква, која је практично „постајала једна од служби државне администрације“.²¹ Слабљење утицаја цркве, било је видљиво у многим аспектима друштвеног живота, а посебно у расламсавању идеја национализма, које су биле кључно повезане са смањењем друштвеног значаја религије.²² Национализам се, у разним својим видовима обожавања државе, нације, државних тековина, традиције и сл, јавио практично као замена за религију, односно као врста световне религије, чију појаву никако није иницирала Црква, него држава, задајући тако одлучујући ударац ионако смањеним могућностима Цркве да значајније утиче на своју паству.²³ Иста ситуација поновила се у Србији и на крају 20. века.

Распад Југославије и ратови који су га пратили били су последица вишедеценијске унутрашње политике, на вештачком заједништву засноване државе, али и глобалних (европских) дешавања и стремљења која су значила пад комунистичких режима и креирање нових географских и демографских мапа Европе. Реактуелизација Цркве до које је дошло током ових процеса била је умногоме подржавана државном политиком, а распад система вредности секуларног друштва било је добро тло за оживљавање и конструисање но-

¹⁸ Исто, 219.

¹⁹ Исто

²⁰ Ђ. Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве 2, Од почетка деветнаестог века до краја Другог светског рата*, Бигз, Београд, 1991, 8,9.

²¹ З. Крстић, *Црква између јавног и приватног друштвеног сектора*, Светигора 182, Цетиње, јули-август 2008,12.

²² Г. Петровић, *Нација-замисљена заједница, приказ*, Светигора 181, Цетиње, април-мај, 2008, 38. Д. Ђорђевић, *Социолошки речник*, Теме 3, Ниш 2003, 398.

²³ У то време је у Србији постојао занемарљиво мали број теолошки образованих свештеника.

вих/старих, на „метафизичким“ основама заснованих, културних образаца. Осим тога, отварање простора за деловање Цркве требало је да буде декларација демократског опредељења државног врха, који је, реално говорећи, оваквим потезом осигурао „дежурног кривца“ за своје евентуалне неуспехе.²⁴

Испоставило се да су близак однос са државом и „привилегије“ које је Црква добила веома штетиле њеном угледу.²⁵ Ово се посебно односи на простор који је отворен за јавна иступања Цркве током и у вези ратова у Босни и Хрватској. Писање црквене штампе о рату и ратним дешавањима, реторика јавних говора приликом религијских светковина, као и јавна подршка коју је Црква пружала одређеним политичким опцијама и решењима обиловали су позивањем на националну историју и митове, национални понос, историјске победе и поразе, те су заиста могли бити протумачени као подстрек распламсавању национализма.²⁶ У научном мњењу је као спорно посебно наглашавано активно учешће црквених поглавара и Цркве у догађајима који су претходили рату (као што је била нпр. ексхумација жртава усташких злочина из Другог светског рата, ношење моштију цара Лазара, иницијатива за канонизацију владике Николаја Велимировића),²⁷ а не мање спорне биле су поједине фотографије у штампаним медијима (као што је била она на којој свештено лице даје благослов војнику који одлази на ратиште, а посебно слика владике Филарета са митраљезом типа „Калашњиков“). Међутим, (са изузетком последње фотографије, која је свакако недопустиви експрес појединца) сматрам да су оваква иступања била сасвим логична последица историјског идентитета и праксе Српске православне цркве, те да је она остала доследна својој историјској улози, заштитнице српског народа.²⁸ Црква није никада позивала у рат, правдала ратне злочине, нити намерно подстицала националистичке страсти.²⁹ Ипак чињеница је и то да су црквени великодостојници морали бити све-

²⁴ С. Миладиновић, нд, 149. V. Vratuša-Žunjić, *Kriza razvoja, rat i religija na kraju 20. века*, у: Религија и развој, ЈУНИР II, Ниш 1995, 32.

²⁵ О овоме говори и еминентни социолог религије, Питер Бергер, који субординацију цркве и религије процесима модернизације карактерише као врсту културног самоубиства. Политизација религије и цркве неминовно доводи до стварања специфичног типа „цивилне религије“, при чему црква има само симболични ауторитет, док реални припада држави. Наведено према: N.Bogomilova, нд, 514.

²⁶ Radmila Radić, *Crkva i „srpsko pitanje“*, у: *Srpska strana rata* (priredio: Nebojša Popov), Самиздат FreeB92, Beograd, 2002, 301-339.

²⁷ Исто, 312, 322, 323.

²⁸ Овде треба поменути смисао благослова у православној пракси. Наиме, Црква (преко својих свештеника) благосиља човека, а не његов тренутни позив, а смисао благосиљања је управо упућивање благосиљаног на Божију помоћ у избору добра, а не зла у животним ситуацијама које га очекују.

²⁹ R.Radić, nd 339.

сни какву слику шаљу у јавност чија је главна одлика била религијска непросвећеност. Жртвујући по ко зна који пут у историји свој васељенски зарад националног идентитета, Црква је практично добровољно пристала на инструментализацију свог ауторитета. Сматрам стога да је највећу штету и Цркви и „њеној пастви“ нанео недостатак организованог и званичног противљења инструментализацијама, као и интезивније мисионарење у погледу темељних хришћанских догми. Зашто се Црква није супротставила томе и, још битније, зашто није била спремна за самокритичку анализу на коју су позивали поједини православни интелектуалци?³⁰ Неколико је могућих одговора на ова питања. Један свакако лежи у већ поменутом догматском карактеру православља. Већ је раније речено да, за разлику од Католичке цркве, учење и делатност православља никада није одликовала развијена социјална доктрина.³¹ Неки теолози су ово објашњавали разликом између примарно *религијско-естетског* карактера православља и *религијско-етичког* карактера католичанства, неки су у овоме видели предност, а неки недостатак православне теологије.³² Свакако, акценат који православна догматика ставља на индивидуални (а не социјални) мир, на веру као лични и интимни однос човека са Богом и на Цркву као *брод спасења* усмерен ка будућности и вечности, чини православље религијом са потенцијално идеалним (идеалистичким?) социјалним програмом, који у подвигу, аскези и самокориговању сваког појединог члана друштва види могућност стварања конструктивне и здраве заједнице. Због тога, не можемо рећи да се Црква апсолутно није супротстављала инструментализацијама свог ауторитета. Она је то радила као и увек, кроз службу и обављање светих тајни, што је, међутим, опет ограничило њено деловање на релативно узак круг верника, којима подсећање на суштину Цркве и вере није можда ни било неопходно. Онима који су остали изван овог *круга* Црква, на жалост није поклонила довољно пажње, што чини њен главни удео у *кривици* за евентуалну *фанатизованост* и заслепљеност њених *верника*. Необразованост, незаинтересованост и формалистички однос великог дела свештенства према селективним практикантима црквених обреда³³, висока комерцијали-

³⁰ М. Малешевић, *Православље као срж*, 104. Д. Радисављевић-Ћипразиновић, *Религија и свакодневни живот*, теме 1-2, Ниш, 2005, 43. Г. Живковић, *Црква и политика*, Теме 1-2, Ниш 2005, 123.

³¹ С. Миладиновић, нд, 148. Д. Ђорђевић, З. Милошевић, *Православље, рат и страдање*, у: Религија, рат и мир, ЈУНИР I, 72. М. Петровић, *политичка теологија православља*, у: Религија, рат и мир, ЈУНИР I, 138.

³² М. Петровић, нд, 138. Д. Ђорђевић, З. Милошевић, нд, 79.

³³ Овде мислим да оне чији се однос према вери карактерише као традиционалистички, дакле на оне који приступају обреду крштења и црквеног венчања, који славе славу и евентуално секу славски колач у цркви и сл.

зација ових обреда, масовна производња и продаја различитих *верских реквизита*, те поплава кича у области црквене уметности деловала је подстицајно на формирање *критичне масе квазиверника* сасвим погодних за сваку врсту манипулације. Осим тога, ревност у црквеним службама углавном је одликовала живот Цркве у престоници и градским срединама у провинцији, док је неагилност сеоских свештеника често поговарала (и даље погодује) бујању разних врста секти и параверских организација.³⁴ Оваква дезорганизација и неактивност Цркве не може се оправдати никаквом догмом.

Такође је тешко објаснити и то да су јавна иступања Цркве у медијима била углавном стихијна и несистематична, као и то да су њена појављивања у оквиру масовних окупљања увек и неизоставно била повезана са уско политичким контекстом. Наиме, или су велики верски празници бивали политизовани или су значајни државни и друштвени скупови „религизовани“. На тај начин се грађанима слала вишезначна порука, којом је број могућих идеолошких странпутица повећаван. Ипак, морају се поменути званична иступања Цркве, кроз Божићне и Ускршње посланице, као и кроз обраћања народу патријарха Павла, која су увек, недвосмислено позивала на прекид сукоба, милосрђе и братску љубав.³⁵ Но, изгледа да ове речи нису биле ни довољне ни довољно гласне.

Међутим, осим већ поменуте чињенице да Српска православна црква не располаже ни довољно бројним ни довољно образованим кадром који би креирао стратегију њеног јавног деловања (у секуларном контексту), можда за овакву ситуацију постоји још једно објашњење, но не и апсолутно оправдање. Наиме, паралелно са обилатим коришћењем религијског фолклора у политичке сврхе, државни врх Србије инсистирао је (и још увек инсистира) на принципу одвојености цркве и државе. Због тога се као логично намеће питање колико је реално простора држава отворила Цркви за њено деловање? Да ли је јавно појављивање Цркве било увек повезано са политичким маркетингом због тога што других прилика није било или их је било врло мало? Да ли је спорадично учешће свештеника у тематским емисијама могло отворити простор за иоле озбиљнију мисионарску делатност? Погледајмо уосталом број озбиљних православних емисија на телевизији. Он је занемарљиво мали. Па чак и када би сабрали све емисије у којима учествују црквена лица и све телевизијске преносе литургија (који, узгред буди речено вређају саму срж литургијског живота!) њих би било неупоредиво мање од програма и емисија који се свакодневно баве критиком Цркве и руже-

³⁴ О овоме види у: Александра Павићевић, *На удару идеологија*, Посебна издања Етнографског института САНУ 57, 248, 249.

³⁵ Р. Д. Ђорђевић, *Графити са религијским предзнаком у рату на тлу бивше Југославије (СФРЈ)*, у: Религија, рат, мир, ЈУНИР I, Ниш 1994, 108.

њем њеног угледа.³⁶ О томе колико простора је дато другим, по духовно и интелектуално здравље нације далеко погубнијим, садржајима, да и не говорим. Занимљиво је поменути и чињеницу да штампање значајних дела теолошке и верске литературе, које је током последњих година било у порасту и које се може сматрати веома битним елементом описмењавања и нових и старих верника, није имало никаквог одјека у *секуларним* медијима. Колико ми је познато, на странама дневних листова и периодичних новина није објављен ни један приказ, осврт, па чак ни критика неког од ових издања.³⁷

Мислим да нека истраживања, као и ставови дела научног мњења указују на то да прокламована слобода јавног делања, говора и испољавања уверења свих и сваког почива на принципу изразите селективности. Тако испитивање толеранције елитних група према јавној активности религијских институција у Србији и Хрватској, открива да су оне спремне да ово право признају цркви само до одређене мере, односно само под условом да се не ради о дејствима од стратешког значаја.³⁸ Наиме, половина испитаних је изразила (барем декларативну) спремност да цркви омогући приступ медијима, само трећина је сматрала да црква треба да се бави социјалним проблемима, а занемарљиво мало позитивних одговора био је везан за евентуално учешће цркве у подизању младих нараштаја. При томе, већи број позитивних одговора припадника елитних група у Хрватској, у односу на Србију, потврђује већ поменути стабилнији и јаснији друштвену позицију и углед Католичке цркве.³⁹ Што се тиче ставова академске заједнице, они се разликују у односу на дисциплину којој научници припадају. Социолози религије, на пример, у највећем броју случајева квантитативном анализом формалних карактеристика религиозности долазе до претпоставки о утицају религије на друштвену стварност.⁴⁰ При томе, занимљиво је да у њиховим текстовима лични став истраживача ретко одређује општи *тон* излагања. Текстове етнолога/антрополога, са друге стране, осим, већ уобичајене, критичке анализе масовне експлоатације религијског фолклора, веома често одликује отворено негативан став према свакој јавној активности Цркве.⁴¹ Тако се у једном тексту критикују представници

³⁶ С. Антонић, *Б92 и „васпитавање“ српске елите*, у: Културни рат у Србији, Завод за уџбенике, Београд, 2008, 154.

³⁷ С. Антонић, *Хришћански антиглобализам*, у: Културни рат у Србији, 193-199.

³⁸ С. Миладиновић, нд, 145, 146, 147.

³⁹ Исто.

⁴⁰ Овде мислим првенствено на научну продукцију током последњих петнаестак година.

⁴¹ А. Павићевић, *Шта ради и где седи Бели анђео*, ГЕИ САНУ LIII, 2005, 187-194. Љ. Гавриловић, *„Да Винчијев код“ и пробни камен припадности*, ГЕИ САНУ LIV, 94. М. Малешевић, нд. 106. I. Čolović, *Mošti*,

Цркве због тога што се у својим јавним иступањима сматрају позваним да говоре о „распону питања који обухвата скоро све аспекте живота савременог друштва – од положаја жене, наталитета, осуде контроле рађања, преко осуде безбожне едукације атеизма и захтева да се бране српски језик, ћирилица и аутентично националне вредности, те противљења штетним утицајима запада у виду производа масовне културе...“⁴² Иако не спадам у ред оних који немају примедбе на јавно деловање Цркве (што је, надам се постало јасно на основу досадашњег излагања), морам да приметим да се читав овај наведени низ проблема односи управо на битна питања односа вере и живота. Чиме би Црква требало да се бави ако не њима? Но, из овога постаје јасно да у делу српског друштва постоји снажна потреба да се деловање Цркве сузи на њено, најуже схваћено, религијско и верско деловање што је повезано са недостатком увида или превиђањем чврсте везе између Цркве и друштва. Питања вере неодвојиво су повезана са питањима свакодневног живота и одношења појединца и према самом себи и према другима. Ограничавање верског испољавања на лични чин, који нема (не сме да има!) никакве везе са делатношћу верника изван приватног простора, представља корен шизофреније савременог (српског) друштва. Оно проистиче из непознавања суштине религијског бића човека и вере као делатног и целовитог принципа људског живота. Осим тога, треба обратити пажњу и на искривљене интерпретације појмова као што су *приватно* и *јавно*. Вера је сте приватна ствар, али то на првом месту треба да значи слободу њеног испољавања, док се у реалности начело приватности своди на прогон и потенцијалну забрану верског испољавања у јавности.⁴³ Ова нелогичности постаје посебно очигледна када се имају у виду друге врсте јавних испољавања приватних и личних опредељења, која не само да нису оспорена, већ су често (од стране дела јавности) и потенцирана. Да ли се овде принципи селективне демократије примењују зато што се сматра да религија има најпогубнији могући утицај на реформе и модернизацију српског друштва? У горе наведеном тексту помиње се да је Црква институција која ужива највеће поверење код грађана,⁴⁴ па бисмо на основу тога могли очекивати и приближно исти проценат одобравања ставова Цркве по разним питањима. Међутим, реалност пркоси нашим очекивањима. Како објаснити бројку од свега 19% грађана који сматрају да Црква треба да се изјашњава о политичким питањима и свега 14% грађана који су против

<http://www.pescanik.net/content/view/680/109/>

⁴² М. Малешевић, нд, 106.

⁴³ Р. Биговић, *Црква и политика*, Светигора 164, Цетиње, март 2006, 23.

⁴⁴ Чак 54% грађана ставља Цркву на прво место када је у питању поверење у институције. М. Малешевић, нд, 106.

уласка у Европску унију?⁴⁵ Како објаснити бројку од 220 хиљада абортуса годишње у Србији?⁴⁶ Како објаснити доминацију латиничног писма и енглеског језика на рекламним панелима? Како објаснити масовну и све већу употребу свих врста производа масовне културе? Мислим да сви ови подаци говоре о томе да је *страх* од лошег утицаја који би Црква могла имати на српско друштво, сасвим неоправдан, а ставови о свеобухватном процесу десекуларизације нереални.

Процес секуларизације у Србији је незаустављив и није битно поремећен ревитализацијом религије. Десекуларизација је захватила поље (политичке) идеологије,⁴⁷ али то ће се, верујем, показати као краткотрајни феномен. Свака мода је пролазна. Секуларизација, међутим, не значи нужно и атеизацију, али значи смањење утицаја религијских ставова на свакодневни живот и појединца и друштва. Дакле, вера и религија ипак завршавају у сфери приватног и личног односа човека са Богом, што, на крају (и на почетку) и јесте суштина Цркве. Истина је да *константиновска симфонија*, односно савез између државе и цркве није карактеристика модерног доба и модерних држава и сматрам да је за Цркву то сасвим повољна чињеница. Ипак, то никако не искључује присан однос између Цркве и друштва. О овоме сведоче примери модерних западних држава, али и, нама можда ближи, пример Грчке, која се, без обзира на веома важну улогу коју православна црква има у њеном друштву убраја у ред модерних европских држава. *Тајна успеха* Грчке вероватно се налази у историјском континуитету деловања Грчке православне цркве, затим у непрестаној и темељној мисији религијског просвећивања становништва, али засигурно и у чињеници да се овде подразумева да вера и црква представљају конститутивни фактор грчког друштва, културе и традиције и да су, као такви, вредни уважавања и неговања.

Колики је и какав је био реални друштвени и политички утицај Цркве у српском друштву на крају двадесетог и почетку двадесетпрвог века питање је о коме ће објективан одговор (можда) дати будуће генерације. Ово питање нас данас неминовно води у аргументацију која сопствене падове правда грешкама оних *других*, реалних и замишљених противника, и која нас, с обзиром на све недостатке извора којима располажемо и сопствене позиције *учесника историјских догађаја*, често претвара у острашћене медијске аналитичаре.⁴⁸

⁴⁵ Наведено према: *Стање нације*, Б92, недеља 15. фебруар и *Политика*, субота 15. новембар 2008,06.

⁴⁶ А. Павићевић, *На удару*, 214.

⁴⁷ V.Vratuša-Žunjić, нд, 32.

⁴⁸ Не могу а да не поменем овде већ навођену студију „Српска страна рата“, чије је прво издање штампано 1996 године (друго издање је штампано 2002), са наме-

Савремену историју јужнословенског региона писали су светски и домаћи политичари, организације, политичке странке, различити интереси различитих институција и појединаца... али ту исту историју писали су и становници региона, народи, а врло често и у врло битним детаљима обични људи, појединци, који се, како пише Небојша Попов, „опредељују и у најдраматичнијим околностима, за одређене идеје и идеологије, институције и организације, за насиље, злочин и пљачку или против њих“.⁴⁹ Сагледавање улоге Цркве у склопу свих поменутих проблема и односа могуће је само уколико се узме у обзир целина историјско-културолошко-социолошко-политиколошко-антрополошких фактора који су у њима имали удела. Познавање теолошке/православне антропологије би могло у овом послу бити од велике помоћи, но, мислим да смо врло далеко од тога да прихватимо такву могућност, односно да признамо недостатности рационалистичког погледа на свет. Ово нас уједно доводи и до следећег питања:

Да ли је наука идеологија?

Раније изнет став мог испитаника о дужности антрополога да буду нерелигиозни, повезан је не толико са његовим негативним доживљајем вере и религије (мада његов лични атеизам сигурно значајно доприноси овом схватању), него са осудом деловања Српске православне цркве и њене претпостављене (монокаузалне) везе са распламсавањем српског национализма током последње две деценије.⁵⁰ У складу са тиме нерелигиозност антрополога (као припадника интелектуалне елите) се појављује као обавеза чије би испуњење требало да их представи као својеврсне *свештенике* разума, имуне на сваку врсту идеологизације друштвене стварности. Стога би атеизам антрополога требало у ствари да представља њихово придруживање горе поменутој осуди Српске православне цркве. Међутим, мислим да је след ствари овде суштински обрнут, па као такав захтева одређено промишљање. Наиме, безрезервна осуда Цркве, која најчеш-

ром да прикаже и резимира „покретаче и узроке ратова на „српској страни“. Иако је ова књига подсећала на покушај препричавања дијалога тако што се преноси говор само једног учесника у њему, извесно „обећање“ које је у уводном делу дао приређивач, Небојша Попов рекавши да је неопходно испитивање и „других страна“ давало је наду да ћемо у једном тренутку испред себе имати „целину“ која би практично једина пружила могућност праве *катарзе* траума модерне историје региона. Данас, након тринаест година још увек немамо студију која би одговарала овом задатку.

⁴⁹ Nebojša Popov, *Čemu drugo izdanje*, u: Srpska strana rata, 14

⁵⁰ О монокаузалности као значајној карактеристици тумачења политичких, ратних и осталих догађања на тлу бивше Југославије деведесетих, види више у: С. Антонић, *Место и тајна друге Србије*, у: Културни рат у Србији, 232.

ће подразумева и занемаривање и непознавање њене суштинске метафизичке димензије, могућа је само код антрополога свесно или несвесно доследних атеистичком интелектуалном наслеђу које се и само показује као својеврсна идеолошка реинтерпретација стварности.

Неоспорна је чињеница да се модерна наука заснива на традицији рационализма и позитивизма, које су у својој суштини ослобођене/лишене религијског и генерално метафизичког концепта света. Занимљиво је поменути да је та традиција грађена најпре на принципу одвајања философске од теолошке мисли, које се на западу дешавало још од времена касног средњег века, док се на истоку овај процес везује са ером просветитељства.⁵¹ Свакако, процес је подразумевао постепено осамостаљивање појма твари (материје) у односу на Творца, али док су *први рационалисти* (и у области философије и у области природних наука) признавали постојање оваквог или онаквог *праузрока, невидљивог покретача света, карике која недостаје...* поступак формирања корпуса модерне европске науке испоставио се као селекција знања и теоријских постулата, која је у крајњем довела до потпуне утилизације материје.⁵² Материја је добила статус суштине, а материјализам, односно материјалистички детерминизам постао једна од неупитних научних истина/хипотеза узиданих у темеље модерне науке. Иако историјско искуство већ одавно доводи у питање успешност уређења света на рационалистичким принципима, а квантна физика и биологија далеко одмичу у оповргавању других базичних научних постулата, као што су редукционизам и еволуционизам, чини се да је научно мњење у области хуманистике још увек далеко од оваквог суштинског преиспитивања и признања да је оно са чиме располажемо у ствари „научна слика света“, а не резултат науке као истраживачког процеса који тежи објективној истини.⁵³ И више (односно мање) од тога. Савремена хуманистика је у толикој мери релативизовала горње појмове (истина, објективност) и прогласила их неостваривим, да је превидела чињеницу да и сама подлеже ништавилу релативизма. Чему онда наука, ако истина не постоји? И одакле онда толика ароганција и искључивост?

⁵¹ Б. Ђуровић, *Православље и развој Срба у XVIII веку*, у: Религија и развој, ЈУНИР II, Ниш, 1995, 86.

⁵² В. Тростников, *Апофатика-главни научни метод 21. вијека*, на: www.pravoslavie.ru/info/avt_trostrnikov.htm

⁵³ И у оквиру философије се врши преиспитивање појма редукционизма као концепта коме се као озбиљна замерка ставља недостатак увида у целину појава. Сажето о томе види на: http://www.objave.com/recnik_pojam.php?pojam=redukcionizam Види и: V. Trostnikov, *Da li je „naučna slika sveta“ naučna?*, Delo 5-6-7, мај-јун 1990, 437.

Одговор на ова питања можда лежи у схватању да циљ науке није откривање истине него стицање знања.⁵⁴ Међутим, низ недоумица се овим одговором не завршава, већ наставља. Наиме, које су границе знања/сазнавања и на шта оне упућују? Не обавезује ли оно што остаје изван тих граница на извесну интелектуалну уздржаност и скепсу према ономе унутар њих? Да ли је знање отпорније на манипулацију од истине? Које су последице одвајања знања од истине и чему знање ослобођено/лишено тежње за истином служи? Итд. Мислим да стање у коме се налази савремена цивилизација представља довољно речит одговор на ова питања. Свет у коме живимо умногоме је супротан од оног обећаног у доба просветитељства и највишег уздицања људског ума. О томе сажето и инспиративно пише философ, Гордана Живковић, износећи како се „...не успевајући да надомести религијску интегративну моћ и држи истину у виду, ум током времена модерне потпуно деградирао до рационалности у служби подивљалог самоодржања. Уместо да буде највише судиште модерне, пред којим се мора оправдати све што подиже свој захтев за ваљаношћу – постао је инструментални ум који уважава још само диктат сврховитог деловања. Ово се најочитије манифестује у нововековној науци, чији циљ није досезање истине него освајање знања, које омогућава човеково овладавање природом и њено потчињавање“.⁵⁵

Но, иако мислим да актуелни историјски тренутак, па и сам феномен повратка религији упућује на нужност преиспитивања неупитних поставки научног знања и мишљења (а посебно секуларистичких и модернизацијских парадигми из њих произашлих), претходни пасус имао је другу намеру. Наиме, сматрам да се у случају српске/југословенске науке/хуманистике, ера просветитељства показала само као добра припрема „терена“ за прихватање атеистичког погледа на свет, и његове инкорпорације у научно мњење. Далеко више од рационализма и просветитељства, на (српску, југословенску) научну мисао утицала је атеистичка идеологија (као део државне идеологије), чије интелектуално наслеђе још увек представља тешко бреме домаће хуманистике. Прогон религије из живота државе и друштва значио је и њен прогон из области научно релевантних феномена. Ако није потпуно изостављена, као битан историјски и конститутивни фактор традиције и живота југословенских народа ре-

⁵⁴ Ово вештачко, насилно раздвајање знања и истине подсећа на процес одвајања права од морала, који свој основ има у потпуној релативизацији појма морала, и тековина је модерних, секуларних друштава. Може се чак рећи да је прво претходило и посредно условило друго, а да су оба значајно утицала на глобалну кризу вредности са којим се свет суочио на крају 20. века. О томе види у: А. Павићевић, *На удаљу*, 86, 87. G. Živković, *Postmoderna kataklizma-iskušewe tolerancije?*, Kultura 91-92, Beograd 1994, 90.

⁵⁵ G. Živković, *Postmoderna kataklizma*, 90.

лигија (вера и црква) безусловно је критикована као „ствар прошлих времена“, конзервативна и ретроградна појава, сметња модернизацији друштва и еманципацији његових чланова. Значајно је овде поменути да Србија једина у Југославији није имала институт или одељење за социолошко проучавање религије, ни постдипломске студије из социологије религије⁵⁶, а колико ми је познато, током времена комунизма овде није извршено ни једно темељно и систематско проучавање религиозности становништва. Атеизација друштва, међутим, није била усмерена према искорењивању религије уопште, него првенствено ка хришћанској религиозности, док комплекс појава везан за тзв. „народну религију“ није доживљаван као битан идеолошки противник. Тиме је практично вршена маргинализација потенцијалног савезника у борби против паганских веровања и магијског мишљења. Потоњи су, са друге стране, добили статус суштинске одреднице народне религиозности чему је у великој мери допринела етнолошка научна продукција, која је своју фасцинацију дуго времена црпела и везивала управо за ове слојеве народне религије.

Југославија се „поцепала“ по шавовима националних и религијских припадања. Религије/вере/цркве, те *маргиналне* и *превазиђене* институције имале су битну улогу у тим дешавањима, а посебно у новим идентитетским стратегијама и праксама. Као што смо већ показали, етнички национализам је у великој мери представљао искривљено тумачење и употребу појма и осећања религијске припадности, која је била испреплетана са мање више магијским одношењем према стварности. Дисконтинуитет деловања цркве, али и дисконтинуитет академског бављења религијом уопште и црквом посебно, битно су повећали могућност злоупотребе религије. Да ли је научни увид у (потенцијални) значај религије и цркве у животу Југословенских народа могао да предвиди и ублажи последице распада државе? Да ли у том случају и на југословенске интелектуалце, који су „превидели“ део реалности, пада део одговорности за оно што се десило? Сматрам да је позитиван одговор на ова питања ствар интелектуалног поштења. Но, да ли нас то, у контексту питања постављеног у наслову овог рада доводи до контра питања: Да ли су антрополози дужни да не/буду интелектуалци? или: Да ли је човек дужан да не/буде антрополог? Ако бисмо следили концепт о дужности антрополога да буду нерелигиозни, ова питања би била сасвим оправдана, но, ја сматрам да су она сувишна и да суштински почивају на једнодимензионалном и монокаузалном посматрању проблема, који је умногоме последица већ поменутих параметара (нашег) интелектуалног наслеђа.

⁵⁶ Д. Радисављевић-Ћипаризовић, нд, 44.

Немогућност спознаје целине стварности и несазнатљивост ствари *по себи*, дакле, ван субјекта спознаје, више су него логична и очигледна ограничења сваког, па и научног сазнања. Оно мишљење које превиђа ову чињеницу подложно је свакој идеологизацији и инструментализацији. Модерна антропологија начелно уважава, чак и стартује од горе наведених ставова, али, парадоксално, завршава у једномислију и искључивости, које се, у случају религије, често претвара у својеврсно богоборство. До тога доводе, да поновим, догматски рационализам, позитивизам и материјалистичко схватање света (у крајњем и атеизам), те редукционизам као мисаони процес који појаве тумачи у односу на оно на шта их своди анализа (упрошћавање, уситњавање), а не у односу на целину чији су део.⁵⁷

Један од највећих математичара 20. века, чија смо истраживања из области квантне физике већ спомињали,⁵⁸ утврдио је да централни појам *највеће реалности* тј. материје, није честица него тзв. пси функција, која принципијелно не може бити фиксирана никаквим инструментима и која практично представља принцип, а не твар. Мислим да оваква открића обавезују макар и на начелни увид у чињеницу да је реалност нешто више од појавности, те да се само неки њени елементи могу спознати *оком разума*. Негирање или занемаривање метафизичке реалности, како то примећује Саша Недељковић, чини антропологе, неотпорним на силу митске матрице коју покушавају да деконструишу, бивајући, међутим и сами у њу увучени.⁵⁹

Да ли нам је потребна теолошка/православна антропологија?

Пошто сам већ прекорачила простор предвиђен за један научни рад у часопису, осврнућу се на ово важно питање само укратко.

Антропологија какву имамо умногоме подсећа на класичну медицину. Она човека гледа парцијално и без интересовања за целину његовог бића и одношења према стварности. Генерална одређеност антрополога за проучавање актуелног тренутка, односно за синхронијски приступ проучавању феномена неминовно доводи до становишта које бисмо могли одредити као културни детерминизам

⁵⁷ О концепту антропологије као целовитог приступа човеку и људском друштву, види – Ђ. Шушњић, *Антропологија религије и социологија религије*, у: *Антропологија – стање и перспективе*, у: *Антропологија-стање и перспективе*, ЗБЕИ САНУ 21, Београд, 2005, 109-114.

⁵⁸ Ради се о Џону фон Нойману. Више о томе види на: http://en.wikipedia.org/wiki/John_von_Neuman Види и: V. Trostnikov, *Da li je „naučna slika sveta...“*, 440.

⁵⁹ S. Nedeljković, *Antropologija savremenosti ili antropologija kao savremenost: Antropologija između prezentizma i temporalizma*, у: *Antropologija savremenosti* (ur) S. Nedeljković, Etnološka biblioteka, Београд, 2007, 16,17.

и које практично значи негирање људске креативности и значаја појединца/личности у стварању културе. Тако, интелектуалистички дискурс, који се у суштини заснива на рационалистичкој критици религијског концепта света, као концепта који спутава слободу индивидуалног мишљења и делања, и сам претвара човека у биће неслободе, коначно и неопозиво одређено и заробљено културном/друштвеном/политичком/религијском итд. матрицом.

Теолошка/православна антропологија нуди једно другачије схватање и отвара другачије могућности људског остварења. Оне леже у суштинском поверењу које Црква усмерава ка човеку, а које се огледа у вери у његову могућност „очовечења“ и издизања из природних/културних датости. Црква, као свет духовне реалности, представља идеалну концепцију уређења људског друштва, засновану на индивидуалном и личном подвигу, труду и самокориговању, те добровољном потчињавању (моралним) законима, који служе ограничавању сопствене слободе ради неугрожавања слободе другог.

Овакво познање Цркве блиско је углавном само онима који су га доживели кроз лични опит православне вере. Но, овај завршетак текста могао би навести на закључак да, у односу на питање постављено у наслову, ја не само да сматрам да антрополози нису дужни да буду нерелигиозни, него да чак стојим на становишту да су дужни да буду религиозни! Ово би била и логичана противтврдња ставу колеге Миленковића. Но, нећу ићи тако далеко (бар за сада!).⁶⁰ Сматрам да су антрополози дужни да буду обавештени о ономе о чему пишу. Писати о Цркви, а не познавати њену (метафизичку) суштину значи фалсификовати стварност. Теолошка/православна антропологија могла би да пружи солидан материјал и путоказ ка целовитом проучавању и деконструисању феномена повратка религије. Но, на овакво путовање вероватно ће се одлучити само мали број радозналих (и савесних) појединаца, док ће званично академско образовање и мњење засигурно још дуго времена остати на позицији крутог разграничавања и затварања унутар поља освојеног и „проверивог“ знања.

⁶⁰ Тако, на пример, Рудолф Ото и Карл Јаспер стоје на становишту да „религија није скуп историјских или друштвених чињеница схватљивих на основу посматрања споља“, односно „она је потпуно неприступачна сазнајним покушајима предузетим са неког, у односу на њих, спољашњег становишта“. Наведено према: М. Пејчић, *Секуларизација и наука*, у: Повратак светог, 169.

ARE ANTHROPOLOGISTS OBLIGED TO BE (NON)RELIGIOUS**Summary**

In the last twenty odd years we have witnessed an intense process in which religion has become topical again and traditional churches have restored their social importance. Religious beliefs have returned to the historical scene and the variety of meanings, complexity and, not rarely, dramatic nature of this process have reflected the scope of the crisis of meaning in the modern world. The interpretation of this process within our national academic scene has often been simplified, related to the political, social, and economic crisis, the collapse of the country and wars that were waged in the former Yugoslavia. Insisting on this causal relation, however, testifies more to the dogmatic functionalist and utilitarian axiom of the rationalized (scientific) image of reality, than to reality itself. Transition in the southern Slavic region has somewhat contributed to the reactualization of religion, but more as an additional influence to this process than its “driving force”. The collapse of the country only removed the pretense of a welfare state and security, where untenable global principles on which contemporary civilization is based have only been revealed. My attempt in this paper is to point to the fact that the anthropological interpretation of these processes is determined by the (non)religiosity of ethnologists/anthropologists, that there are different possible aspects which can be used to interpret the phenomenon of return to religion, and that there are also different aspects of the relationship between the (Serbian Orthodox) church and the society/state.

Key Words: revival of religion, modern religiosity, church, state, society, science