

Библиотека *Полис*, књ. 1.

Давор Џалто
PLUS ULTRA

Полис



Рецензенти:

проф. др Радован Биговић,
Богословски факултет
Универзитета у Београду

проф. др Лино Вељак,
Филозофски факултет
Универзитета у Загребу

проф. др Слободан Мијушковић,
Филозофски факултет
Универзитета у Београду

Уредник:

Благоје Пантелић

Copyright © ОТАЧНИК 2011.

Copyright © Давор Џалто 2011.

Давор Џалто

PLUS ULTRA

Изабрани есеји о савременој култури,
комуникацији и вери

ОТАЧНИК
Београд, 2011.

САДРЖАЈ

УВОД.....	7
КУЛТУРА	9
Култура као спектакл	11
Сигурност заточеништва	23
Фетишизам ствари.....	29
Савременост савремене уметности	35
КОМУНИКАЦИЈА	39
The End of Multiculturalism.....	41
Gay парада, насиље и одбрана традиционалних вредности	47
Онтологија журки.....	55
ВЕРА.....	63
Fides et Regnum.....	65
Vox Populi, Vox Dei.....	75
Народ Божји: од племена, преко нације до цркве	89
Вера у савременом свету	97
SUMMARY	125

УВОД

Ова књига није писана као кохерентна целина у којој се анализира једна одређена тема. Књига је, напротив, настала на позив издавача, као избор есеја који су писани на различите теме и различитим поводима. Тематика се креће од анализе проблема везаних са савремену уметност и културу, до размишљања о питањима савременог друштва и хришћанске вере у савременом свету. Уједначеност не постоји ни у погледу стила изражавања, који варира од академског до *блогерског* језика, у складу са условима под којима су одређени текстови настајали или месту где су првобитно објављивани.

И поред тога, постоји нешто што обједињује све текстове. То је намера аутора да покуша да путем анализе одређених тема и појава укаже на неопходност критичког односа према реалности, како у друштвеној сфери тако и у начину на који схватамо своје сопствено постојање и деловање у свету. Намера је такође да поједине теме и изнети ставови подстакну даљу дискусију и размишљање о тренутно актуелним али и о оним увек актуелним питањима.

Текстови ове књиге позивају, дакле, сваког читаоца на стваралачку активност, како у сазнању тако и у деловању, јер *са-знање* подразумева истовремено стваралачки чин, одређен у самој животној пракси, али и један заједнички подухват.

Аутор

КУЛТУРА

СПЕКТАКЛ И ФАНТАЗАМ КАО ОДРЕДНИЦЕ САВРЕМЕНЕ КУЛТУРЕ¹

Појмови „спектакл“ и „спекакулатно“ се према *The New International Webster's Comprehensive Dictionary of the English Language* односе на параду или представу, али и на нешто изложено јавном погледу уопште, нешто претенциозно, грандиозно и гламурозно.²

Реч „спектакл“ потиче из латинског језика, од глагола *specto* – „гледати“ или „видети“, па отуда *spectaculum* – „изложба“, „представа“ и *speculum* – огледало.

На значај спектакла као специфичне културне појаве, која је у стању да да печат читавом савременом друштву, указао је Ги Дебор (Guy Debord) у сада већ антологијској књизи *Друштво спектакла* (*La Société du spectacle*, 1967). Он упозорава да се читав живот у друштвима, у којима су доминантни модерни принципи (масовне) продукције, представља као велика акумулација *спектакла* – све што се некада непосредно живело постаје само *репрезентација*.³ Већ у овој констатацији се крије битна компонента спектакла – способност репрезентације – која постаје моћан инстру-

¹ Текст овог поглавља представља незнатно измењену верзију чланка „Култура као фантазам“ објављеног у часопису *Култура* 126/2010, 64–73.

² Уп. Allen Walker Read (ур.): *The New International Webster's Comprehensive Dictionary of the English Language*, Cologne: Belavista, Karl Müller, 2004, 1205.

³ Уп. Guy Debord: *The Society of the Spectacle*, New York: Zone Books, 1995, 12.

мент ширења и утицаја *културе сјектиакла* у најразличитијим видовима маркетинга, протока капитала и идеологија.

Дебор упозорава да спектакл не би требало разумети просто као скуп репрезентација тј. (визуелних) представа, већ као „друштвену релацију међу људима која је посредована сликама“.⁴ Отуда, спектакл је пре свега чулна и (доминантно, премда не искључиво) визуелна представа која има сугестиван, гламурозан и јаван (масован) карактер.

Ако се вратимо на својство спектакла да репрезентује непосредно животно искуство (што би при томе требало схватити не просто као представљање, у смислу дочаравање, већ и као сурогат, замену), постаје јасно да је *сјектиакл* као културни феномен немогуће одвојити од појма *симулакрума* и *симулације*, као кључних појмова позне двадесетовековне уметности и културе. Оба појма, по мом мишљењу, представљају кључне моделе помоћу којих је могуће схватити не само „класично постмодерно“ друштво и културу (позне 1970те и 1980те) већ и савремено „глобално“ друштво и културу, у последњој деценији 20. и почетком 21. века.

Термин *симулакрум* такође води порекло из латинског језика, од речи *similis* – „сличан“, „који подсећа на“, па отуда и *simulatio* – „претварати се“ и *simulare* – „начинити као“, „имитирати“, али и „привид“ или „фантазам“.⁵ У савременој теорији културе појам се везује пре свега за философију Мишела Фукоа (Michel Foucault), Жила Делеза (Gilles Deleuze) и Жана Бодријара (Jean Baudrillard).

Међутим, сама идеја о симулацији/симулакруму се може пратити већ од античке Грчке. Од свог почетка овај

⁴ Исто.

⁵ Уп. Мајкл Камил: „Симулакрум“, у: Роберт С. Нелсон, Ричард Шиф (прир.), *Критички термини историје уметности*, Нови Сад: Светови, 2004, 59–60.

појам је, слично појму *сѿекѿакла*, био везан за област визуелног и перцептивног (чулног), али и за јавну димензију феномена чија је чулна перцепција могућа. Већ Платон, у *Софистици*, говори о симулацији као једном од начела (визуелних) уметности. Прво начело је *мимеза*, подражавање, које је присутно када уметник имитира неки оригинал (правећи слику или скулптуру), са циљем да буде што сличнија оригиналу. Друго начело уметничке делатности је присутно када уметник прави намерно искривљење у односу на реалност, са циљем да посматрач гледајући ту слику или скулптуру из одређеног угла има утисак да је реч о складном и уверљивом приказу, иако то заправо није случај. У овом другом примеру, одређена *ѿредсѿава* заправо *симулира* да *јестѿе* оно што *није*. Пример којим се овако схваћена симулација може илустровати јесте израда зидне скулпторске или сликарске декорације. Када вајар треба да направи скулптуре које ће украшавати неку зграду и налазити се на великој висини, онда он свесно прибегава деформацијама при изради тих скулптура како би оне када буду постављене на зграду, на одређеној висини, деловале посматрачу који се налази у подножју зграде пропорционално и складно.

Већ ово, крајње сажето појашњење појма нам на упечатљив начин показује све главне одлике савременог теоријског модела „симулакрума“ којим се описују знатно сложеније социјалне и културне појаве од прости визуелне репрезентације. Те одлике су: 1. појављивање „слике“ (тј. визуелне или неке друге представе) која се јавља као експонент „нулте онтологије“, тј. формалног репрезентовања непостојеће (суштине) ствари – симулакрим је „копија без оригинала“, репрезент без репрезентујућег (што симулацију раздваја од прости обмане, фикције или лажи); 2. представа делује сугестивно и ефектно, она је ту у односу

на посматрача са циљем да га заведе и у нешто убеди; 3. представа делује манипулативно (1.+ 2. одлика), будући да представља „намерно искривљење“ које доводи посматрача у заблуду, престајући да буде „неутрална“ и почињући да служи као оквир који је могуће испунити најразличитијим идеолошким садржајима.

Инструктивна је паралела која се у овом смислу може повући између *миметичкој* и *симулаторској* начина приказивања одређеног наратива. У миметичкој стратегији, слика приказује неки мотив пре свега с обзиром на „објективни“ изглед одређене ствари или појаве (са циљем да се направи копија слична оригиналу) или с обзиром на уметничково виђење „објективно“ постојећих ствари. Поглед посматрача нема заправо никакав утицај на процес израде неке слике или скулптуре, нити артефакт нужно подразумева посматрачев поглед. Представа поседује „биће“ сама по себи, будући да је њено „биће“ (присуство) утемељено на оригиналу као метафизичком гаранту. Али поред ове, „истините“ одлике миметичке представе (тежње да се одређени садржај прикаже *верно*), миметичка представа има и одређену *ауторитарну* црту. Њено присуство је наметљиво, и сама представа постаје нужно присуство за посматрача, пошто он нема никаквог удела у процесу њеног настанка нити пак у креирању њеног значења. „Смрт посматрача“, да парафразирамо Ролана Барта, се не дотиче саме представе, која постоји независно од њега и, на одређени начин, провоцира његову смрт. Другим речима, представа *онтолошки њрећходи* посматрачу.

Насупрот томе, симулирана представа постоји искључиво *с обзиром на њосмајрача* и на одређени угао (перспективу) из кога ће одређена представа бити посматрана. У том смислу, без посматрача и одређеног *њоїледа* (контекста) сама представа нема никакав смисао али ни

постојање. Да би била постојећа, она мора бити перципирана на начин *као да јесте стварна*, иако то у ствари није. Ту долазимо до интересантног парадокса који се испоставља као тежак теоријски проблем – наиме оваква „лажна“ представа укључује посматрача; она нема „биће“ без њега. Насупрот *тоталиитаризму* „истините“ представе, стоји *демократичност* „лажне“ представе. Не упуштајући се овом приликом у даљу разраду овог проблема, напоменућу само да се ова ионако сложена једначина може учинити још сложенијом ако у њу укључимо тезу (која би се мислим могла успешно правдати) да појмови „тоталитарности“ и „ауторитарности“ не могу бити окарактерисани придевом „истинит“ (а да тај придев не буде високо идеологизован и манипулаторски, дакле *лажан*), док се, са друге стране, „демократичност“ може довести у везу са „истинитим“ и самом „истином“.

Након овог екскурса, видећемо да у двадесетом веку концепт симулације и симулакрума није више само могућност одређене (наивне) репрезентације (која то у ствари није), већ постаје неопходан модел за разумевање културе у којој живимо, и далеко ван граница (уже) уметничког.

Жил Делез у симуларкуму види „слику без сличности“⁶ која модификује традиционалан однос према слици (најшире схваћено) као копији која је увек заснована на одређеном оригиналу, који је њен извор, бит и оправдање. Делез чак и човека схвата као својеврсну симулацију, уколико се постави у библијску (јудео-хришћанску) перспективу:

„Катехизам, увелико надахнут платонизмом, учинио нам је ову идеју веома блиском. Бог је створио човека по својој слици и налик себи самом. Међутим, човек је кроз грех изгубио сличност, задржавши само слику. Ми смо

⁶Цитирано у: Мајкл Камил, исто, 61.

тако постали симулакруми. Одрекли смо се моралне егзистенције како бисмо ступили у естетску егзистенцију.⁷

Ова идеја бива проширена код Фукоа и Бодријара. За Фукоа надреалистичко и метафизичко сликарство, пре свега Рене Магрита (René Magritte), представља коришћење стратегије симулације у уметности двадесетог века. Магрит у свом раду *Ceci n'est pas une pipe*, представља једну лулу на хипер-реалистички начин, исписујући испод ње текст: *ово није лула*. Тиме се проблематизује статус уметничког дела (сlike) у односу на његов оригинал, када слика нечега не претендује више да имплицира оригинал нити да са њиме стоји у вези *сличносћи*. Магритова слика заправо збуњује посматрача у погледу свог статуса. Њен хиперреализам узрокује конфузију по питању реалности слике неког предмета и самог предмета. Текст разрешава недоумицу указујући да то није лула, иако ми пред собом видимо лулу, тј. верну слику луле. Оваквим приступом се заправо раскида са теоријом слике (иконе) како је она дефинисана још у средњовековној теорији (теологији) иконе. Св. Јован Дамаскин, аргументујући у прилог икона, каже: „Слика цара је цар, слика Христа је Христос, слика светитеља је светитељ“⁸; не у смислу поистовећивања њихове природе (природа слике и прототипа је различита, они *нису истио*), већ поистовећивања лика (тј. преко *сличносћи* – мимезе). Магритова стратегија раскида управо ову везу слике и прототипа, чиме подвлачи разлику између света појавности и света стварности.

Међутим, симулакрум не представља само ишчезавање копија, већ доводи и до ишчезавања оригинала, од-

⁷ Исто.

⁸ Јован Дамаскин, *Прилози Првој речи у одбрану свейих икона* (PG 94, I, 1256 A), цитирано у: Леонид Успенски, *Теологија иконе*, манастир Хиландар, 2000, 84–85.

носно саме стварности. Ту консеквенцу извлачи Жан Бодријар, развијајући даље појам симулације и симулакрума. Бодријар сматра да се у данашњем свету и не може више радити о копирању, или имитацији, већ о уметању знакова као супституцији саме стварности. „Илузија више није могућа, јер стварно више није могуће“,⁹ истиче Бодријар. Симулација заправо маркира нестанак стварности као такве, услед чега и копија стварности или њено *иредсћавање* постаје немогуће. Важи и обрнут принцип, симулакруми као слике без сличности (копије без оригинала) заправо разарају саму реалност, будући да, без правог бића, настоје да заузму место реалности.

Из сфере „високе“ уметности, симулакрум се преноси на ширу (популарну) културу. Од софистицираних Магритових слика, симулација постаје стратегија широке културе преко „поп-арт“ уметничких приступа, као што је то случај код Ендија Ворхола (Andy Warhol) или Роја Лихтенштајна (Roy Lichtenstein).

Пример високо развијене симулакрумске стратегије у популарној култури пружа нам најчувенија екранизација Шерлока Холмса (Sherlock Holmes), са Џереми Бретом (Jeremy Brett) у главној улози. Тешко је рећи да ли је ова екранизација учинила Брета светски познатим лицем, или је он, већ увелико познату причу, учинио још присутнијом и популарнијом у готово читавом свету. Када данас видимо Бретов лик, са карактеристичним шеширом или лулом, на питање *ко је њо?* већина посматрача одговара: *њо је Шерлок Холмс*. Међутим, не само да то није Холмс, већ Холмс уопште нема биће, будући да је реч о фиктивном јунаку приповедака Артура Конана Дојла (Arthur Conan Doyle) које су послужиле као текст за израду телевизијског лика. То међутим није препрека да у Лондону, у чувеној

⁹ Цитирано у: Мајкл Камил, исто, 65.

улици Бејкер (Baker Street), у којој је Холмс „живео“ (бр. 221Б, што је, такође, непостојећа адреса), постоји музеј Шерлока Холмса. Чак је Холмсу могуће писати, што многи људи и чине, шаљући дописе са проблемима и мистеријама које их муче, очекујући помоћ. У тој улици се може видети и „Холмсов“ радни кабинет, као и сва оруђа која су Холмс и његов колега др Вотсон (Watson) користили за своје подухвате. Овде присуствујемо још једном парадоксу симулације: способности да даје „биће“ нечему што не постоји, да постаје реална (делатна, оперативна) иако сама нема биће. Тиме, уколико метафизичка терминологија овде уопште има смисла, појава (појавност) нечега онтолошки претходи самом (не)бићу. Тиме један фантазам стиче (привидну) егзистенцију и реално присуство у свету.

Изузетан пример управо овакве, развијене стратегије симулације, пружа филм *Симона* (Simone), редитеља Ендру Никола (Andrew Niccol) са Ал Паћином (Al Pacino), Кетрин Кинер (Catherine Keener) и Рахел Робертс (Rachel Roberts) у главним улогама.

Компјутерски генерисана слика чији је творац Виктор Тарански (Ал Паћино) постаје медијска супер-звезда по имену „Симона“ (сам назив долази од имена компјутерског програма путем ког је „Симона“ направљена *Simulation One*). Симона се појављује само на екрану, комуницира са јавношћу путем екрана и виртуелних студија у којима седи, „дајући“ интервјуе.

Симона, иако реално непостојећа, у друштву доживљава потпуну афирмацију. Њен лик се појављује на насловним странама новина, плакатима и спотовима, сви желе разговор са Симоном... Симона се нигде физички не појављује, њу „лицем у лице“ нико никада није видео, али то не умањује опште уверење да Симона реално постоји. Извор њене „реалности“ и „постојања“ (бића) је-

сте одређена функција коју заузима у друштву, а за коју је везана читава једна индустрија, читав низ односа у коме Симонино реално биће (или не-биће) постаје у потпуности ирелевантно. Иако непостојећа, Симонино присуство је толико интензивно да она постаје у очима публике чак реалнија од самог њеног творца и „менаџера“. Када он (Тарански/Ал Пацино) покушава да уклони Симону објављујући њену смрт и изводећи њену сахрану, бива оптужен за Симонино убиство и ухапшен. Само стицајем срећних околности које доводе до поновног појављивања Симоне на екранима (њеном симболичном *васкрсењу*) и главни глумац бива ослобођен оптужби. Симона као симулација постаје хипер-реална, неуништива и практично „реалнија“ од саме реалности. Овај пример као да илуструје игру о којој Делез и Бодријар говоре: реалност ишчезава а на место ње долази хиперреалност или симулација реалности. Симона чак поседује и одраз у огледалу што је привилегија коју су традиционално имале само „реалне“ ствари и бића (вампири, сетимо се, немају одраз у огледалу). Увођење Симониног одраза указује на намеру режисера да симулацију представи као нешто што у потпуности претендује на биће, иако сама симулација пребива у домену небића. У филму је присутан и кадар са премијере на којој постоји место резервисано за Симону. Будући да се она не појављује, на њеном месту стоји фотографија која је репрезентује.¹⁰ Фотографија је овде „злоупотребљен“ медијум, будући да оно што она *иредсџавља* није било какав оригинал већ симулаци-

¹⁰ Оваква стратегија се (поново) може довести у везу са односом иконе и прототипа, тј. са субверзијом ове релације, будући да се слика (образ) управо користи као показатељ присуства физички одсутног али реално постојећег тела (што је у Римском царству или Византији често коришћена пракса: када цар није присутан физички, њега репрезентује његова слика).

ја. Ту се сада срећемо са потпуно обрнутим концептом у односу на *мимесис* па чак и на класичан симулакрум. У овом филму фотографија постаје *мајџеријалнија* и *реалнија* од онога што је приказано на фотографији (прото-типа). Извор „злоупотребе“ се крије у (документарном) карактеру фотографије као медијума, због ког ми *верујемо* фотографији. Ми из искуства знамо да фотографија бележи нешто путем светлости; тј. нешто што је *реално* било присутно испред објектива фотоапарата јесте забележено на фотографском снимку (чак и у нашим личним картама или пасошима носимо сопствену фотографију као доказ да смо то ми). Овде имамо коришћење фотографије као *доказ* постојања и присуства нечега што заправо не постоји.

Управо ова тематика нас преводи из сфере популарних медија у „стварни“ свет. Игра истинитости и убедљивости се претвара у игру манипулације и спектакуларности. Данас је могуће говорити истовремено о „симулирању“ и „спектаклу“ као стратегији која је инхерентна самим медијима масовне комуникације. Телевизија је, на пример, моћан инструмент који може генерисати „реалност“, односно приказивати као реално оно што уопште не постоји. Захваљујући убедљивости телевизијске слике, која је базирана на њеном примарно *документаристичком* карактеру, она представља, заједно са интернетом или виртуелном реалношћу, типичан медијум симулације. Симулирање је као телевизијска стратегија често присутно у кризним тренуцима или у тенденциозним извештајима који треба да прикажу као постојеће нешто реално непостојеће, или као непостојеће оно што постоји.

Увођењем дигиталне технологије појам симулакрума постаје још значајнији за опис дигитално генерисане слике. За разлику од класичног филма где се упркос свим

процесима монтаже или ефектима који су оствариви и даље суочавамо са филмском (целулоидном) траком као материјалним оригиналом на коме је светлошћу забележено неко стање ствари у свету; у дигиталној технологији било какав оригинални запис ишчезава, будући да не постоји разлика између копије и оригинала. Један дигитални (фото или видео) запис ни по чему нема својства оригинала (као што то има оригинални снимак на филмској траци), ничим га не можемо разликовати од његове копије, па се самим тим и карактер тог медијума од *документаристичкој* помера ка *симулајторском*.

Разматрајући ове примере, у којима се веза између уметничког (фиктивног) и стварног меша до непрепознатљивости, увиђамо изузетну везу појмова спектакла и симулације. Симулација носи спектакуларан карактер, а спектакл је по правилу симулиран. Симулација је допадљива, пожељна, заводљива, док је спектакл такође репрезентовање непостојећег, убедљива представа чији је циљ да нешто представи као да јесте (оно што није).

Не само у сфери визуелних представа, већ у сваком сегменту савременог друштва и живота живи спектакл и симулација, од (дез)информативне сфере медија, до маркетинга, популарне културе, економије, науке, идеологије и политике. Симулирања није лишена ни приватна сфера, која у случају „звезда“ постаје спектакуларна *par excellence*. Медијски генерисана слика експлоатише не више конкретне људе, њихове животе и активности, већ на спектакуларан начин симулира и саме те људе, живот и активности. На бази стварних људи се граде конструкти који живе самосталан живот и који су „реалнији“ (медијски присутнији али и активнији у друштву) него што су то стварни људи.

Занимљиве ствари се дешава и са тзв. „високом“ уметношћу. Она такође постаје спектакуларна, а само

њено „биће“ се остварује на плану маркетинга, медија, тржишта, и у сфери забаве и конзумације. Тиме се сама уметност на парадоксалан начин враћа својој примарној миметичкој дефиницији. Уметност поново постаје миметична – она одсликава начин функционисања и појављивања друштва и „реалности око нас“. А та „реалност“ јесте управо спектакулана и симулаторска. То даје ново значење Платоновој дефиницији уметности – она поново постаје *сенка сенки*, двоструко удаљена од истине.

СИГУРНОСТ ЗАТОЧЕНИШТВА

Једна од основних човекових потреба је потреба за сигурношћу. Она није само физичке или психолошке природе већ је једна од најдубљих егзистенцијалних потреба. У овом тексту ћу се позабавити културом у светлу човекове потребе за сигурношћу. Наиме саму културу, у њеним најизразитијим манифестацијама, можемо посматрати као човеков покушај да изгради сигурност или, барем, привид сигурности у свету у коме живи.

Прича о сигурности коју тражимо мора започети од самог почетка човековог живота. Човек не улази у живот „излазећи на светло дана“, будући да већ живи у мајчиној утроби пре самог рођења. То значи да људско биће свој живот започиње у својеврсном заточеништву, у коме је на сваки начин детерминисано околином и од ње директно зависно. Истовремено, ово заточеништво пружа сигурност, топлину, могућност развоја самог живота. Овај парадокс са којим долазимо на овај свет је од највећег значаја за каснији живот како сваке људске јединке тако и за развој читаве културе.

Напуштање овог примарног утврђења у коме човек живи први део свог живота је трауматично искуство. Напушта се сигурност, извесност и комфор како би се ушло у несигурност, незаштићеност и борбу. Сам тај прелаз је болан, он подразумева дословно цепање тела (одвајање тела бебе од тела мајке) како би једно ново, индивидуално тело дошло на свет. Новорођена беба мора сада први пут сама

да удахне ваздух који, као нешто спољно, на најсуровији начин продире у њену унутрашњост, чинећи је до последњег удаха зависном од спољне средине која више није тако пријатељски настројена као мајчина утроба. И сам врисак и плач бебе при њеном доласку на свет не наговештава ништа позитивно: без слободе и способности да утиче на прилике свог настанка и рођења, нови човек бива бачен у свет за који ће се увек питати да ли уопште има неког смисла; да ли је вредело долазити у њега?

Од тог времена па на даље човеков живот се одвија у знаку потраге за изгубљеном сигурношћу, заштитом и извесношћу. Од времена рођења, другим речима, човек тражи утврђење које ће га заштити и омогућити му осећај сигурности. Беба је беспомоћна и једини начин да настави своје крхко постојање је да јој неко обезбеди заштиту, да њено „ја“, биолошко, физичко, психолошко и егзистенцијално, буде осигурано од упада штетне „другости“. По мом мишљењу ту налазимо порекло *іранице* као онога што одваја „моје“ од оног што је „туђе“. Али ту можемо пронаћи и порекло културе. Није ли култура управо начин да се изгради велелепна тврђава која ће обезбедити сигурност?

Било би међутим наивно мислити да је овде реч просто о физичкој сигурности или психичком осећају заштитењености. Када се говори о стварању „утврђења“ (камених, државних, националних, идеолошких, верских...) од којих се очекује сигурност и заштита, ту се заправо ради о суштинској човековој чежњи за смислом. Ограђујемо се не само зато да бисмо се заштитили од „других“ већ зато што верујемо да је унутар тог оквира могуће пронаћи (неки) смисао. А најбољи пример за то је управо култура са свим својим творевинама.

Стварање културе представља једну од основних човекових одлика. Људска историја је историја културе. Али шта је култура ако није потрага за смислом? Све културне творевине имају наглашену управо ову тенденцију: да осмисле свет и понуде неке вредности које ће дати *илузију* смисла. Зар не служи томе наука, уметност, религија? Зар томе не служе национални и културни идентитети? Зар не служе томе државе? Нису ли све ове институције базиране на имплицитној тврдњи да постоји (неки) смисао и на обећању да баш оне могу обезбедити тај смисао и заштиту? Зар оне, са друге стране, нису *ујиврђења*? Ја сматрам да све културне творевине заправо представљају *јиврђење* чији је смисао да изграде *ујиврђење* као простор сигурности, простор изгубљеног раја (мајчинске утробе). „Тврдња“ није ништа друго него покушај убеђивања, себе и других, да нешто *јесте*. А изрећи тврдњу да нешто јесте представља већ имплицитну тврдњу да постоји смисао (нечега); при чему смисао јесте уточиште, нада да болан долазак у овај свет није бесмислен, да постоји неки виши смисао који ће нам овезбедити сигурност и удобност или барем оправдати наш живот.

Ово је разлог због кога је криза смисла, када се рецимо урушава један вредносни систем или идеологија, толико страшна и, често, страшнија од глади или недостатка крова над главом. Криза смисла је можда најмучнија ствар са којом се човек суочава јер она значи отварање најстрашнијег питања: а шта ако нема никаквог прибежишта, шта ако је (свако) утврђење које нас је штитило било заправо само илузија, обмана? То би значило да смо откритвени у свој својој слабости и рањивости и да смо на најозбиљнији (егзистенцијални) начин угрожени.

Оно што је овде прворазредни егзистенцијални и религијски проблем је давно уочена дихотомија између

извесности, сигурности и, са друге стране, слободе. Утврђење, било које врсте, нам пружа сигурност, тј. *осећај* (илузију) сигурности, али је оно истовремено и затвор, препрека за реализацију наше слободе. *Бежимо од слободе*, да се послужим Фромовом терминологијом, у сигурност утврђења. Али сва утврђења су илузорна, она су пре утеха него било каква стварна заштита. То нас, међутим, не спутава да се грчевито боримо да их задржимо и одбранимо. Погледајмо то на примеру: више пута су током модерне историје интелектуалци понављали своју запањеност над снагом национализма и протекционизма као и своје неразумевање за толику склоност људи ка племенском, локалном, националном или религијском *идентитету*. Проблем у толикој жилавости тих идентитета, који су чини се јачи и примарнији од базичног људског идентитета, није у томе што су они освешћени и слободно прихваћени као важни елементи личности, већ у томе што сви ови, и многи други, „идентитети“ играју управо улогу тврђаве. Они дају илузију људима да њихов живот има смисла унутар тог оквира и да сам тај оквир даје сигурност, непрекидно их упозоравајући да се клоне преласка границе. Невиност је могућа само док је тврђава нетакнута. Изван тог оквира је егзистенцијална опасност као и преиспитивање интуитивно прихваћеног смисла. Али изван тог оквира је и слобода, па и сам живот.

То нас доводи до старог проблема слободе као одговорности и храбрости да се човек суочи са собом и са ништавилем (бесмисла). На другој страни је илузија сигурности која не тражи афирмацију живота и идентитета самог појединца већ пре његов сурогат, фалсификат живота. На крају, нису ли сигурност тврђаве и привид смисла који она пружа и поред свега ипак *удобнији, лакши и њријайнији*? Није ли управо спознаја бесмисла, слобода

постојања, ветрометина „спољнег“ застрашујућа, претећа и (пре)тешка?

У модерно доба сазнајемо и за тврдње да је један од ретких урођених страхова код човека страх од губитка ослонца, тј. страх од слободног пада. Није ли то управо страх од пада у ништа? Да ли то значи да нас сама наша природа тера да налазимо различите ослонце, тврдње и утврђења која ће нам гарантовати стабилност и сигурност, која ће нас ограђивати од ништавила и одсуства смисла? Не говори ли нам управо то да слобода заправо и није аутентична човекова потреба, већ сигурност? Не говори ли то, штавише, да је слобода заправо немогућа, да је она продукт човекове фикције, да је баш она обмана у коју смо поверовали. Може ли човек, другим речима, надрасти мајчину утробу и постати слободна личност?

Чини се, на основу већ изнетог, да је цена слободе вера да се смисао, ако га има, налази у *ничем*. То значи заправо да верујемо да је у самој слободи тај смисао. Само са том вером можемо искорачити из утврђења и крочити у ништа. Јер, иако *и*амо нема ничег, то нас једино може учинити слободним. Слобода не може постојати у утврђењу било које врсте. Као што не може постајати ни сигурност изван утврђења. Унутар тврђаве је смисао и сигурност, изван је слобода и *бесмисао*. Унутар је удобност и култура, изван је губитак тла под ногама.

Замислите човека који стоји на зиду тврђаве и мучи се свим својим бићем тражећи одговор на ова питања. Ако се врати у тврђаву неће бити (слободан) човек, одрећи ће се слободе и свог достојанства, прихватиће да је само природно биће које и не може у суштини бити ништа више него што је будашвада или вирус. Од истог материјала су направљени и имају исту потребу за склоништем. Ако скочи са зида свог утврђења скаче у ништа, из кога нема

повратка у сигурност (изгубљеног) раја, нема никакве (илузије) смисла нити било каквог ослонца. Само слободан пад... током ког се неће пробудити.

Ако ову апорију формулишемо (квази) философским језиком, вратити се у тврђаву значи вратити се метафизици и/или, ма како необично звучало, деконструкцији исте. Скочити са тврђаве значило би један радикалан nihilizam али и акт вере. Акт вере за коју не постоје никакве гаранције, никаква сигурност. Истина и, истовремено, трагедија наше егзистенције се крије у томе што („слободан“) пад уствари и није могуће избећи. Само што он може бити *слободан* или пак последица нужног урушавања утврђења која градимо како бисмо маскирали бесмисао, чиме постаје мучан и неподношљив. У првом случају је пут у бескрај, док је у другом вечно пропадање.

ФЕТИШИЗАМ СТВАРИ

Ствар је једна од најзначајнијих културних вредности. Ствар је носилац вредности у многим заједницама света. Готово да се не може пронаћи култура која се у неком свом битном виду не изражава путем ствари. Па ипак, ствар не постаје увек фетиш, иако је фетиш најчешће (нека) ствар.

Европска и уопште западна цивилизација однеговала је специфичну културу ствари која се у многим својим аспектима може окарактерисати као *фетишизам ствари*. Ствар и стварственост су прошле интересантан пут од крајњег *реализма* ствари до виртуелизације ствари, при чему је ствар као носилац значења, вредности и моћи на овај или на онај начин била центар културе током дугог временског периода.¹

Западна култура настаје, развија се и доживљава своју декаденцију као наглашено „стварствена“ култура. Ствари поседују вредност, али и вредност мора бити *о-стварена*, претворена у ствар да би постојала.

Још у старом Риму патрицији су свој положај и углед базирали на традицији својих породица, односно на броју и достојанству својих предака. Гарант те традиције и практичних користи које су се на основу ње могле спровести у

¹ Изузетно детаљну студију проблема фетишизма и културе, нарочито у вези са традицијом западне културе, нуди Хартмута Беме (Hartmut Böhme) у књизи *Фетишизам и култура: једна друшачија теорија модерне (Fetischismus und Kultur: Eine andere Theorie der Moderne)*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 2006).

дело је била управо *сѝвар* – маске или попрсја предака која су инкарнирала апстрактну вредност. Поседовање добара, земље, двораца, злата, реликвија, уметничких дела и сл., била је и остала је превасходна одредница статуса и квалитета живота појединаца и заједница. Ствари су доминантно дефинисале човека а његово евентуално редефинисање (у социјалном смислу) могуће је (било) остварити опет превасходно путем ствари. Другим речима, ствар је постала фетиш, а поседовање и манипулисање стварима је лагано постало приоритетно у односу на „бивање“.

Постављање ствари у жижу модерног западног друштва већ је сасвим јасно у Марксовој мисли. Ствар као роба, про-извођење, материјално остварење човека кроз рад (продукцију ствари) постају категорије не само једне културологије или антропологије већ читаве једне метафизике. Већ је ту јасно освешћена идеја о човеку као производу ствари и њихових односа, што постаје предмет критике у име ослобођења човека од потчињености стварима и друштвеним односима који су производ овог фетиша. Али проблем се састоји у томе што је сам човек у западној цивилизацији почео да буде схватан као ствар, и као такав почиње да дели судбину ствари. Човек као машина, дакле као оперативна ствар и објективна структура, јасно је замишљен већ код Леонарда да Винчија. Леонардо приступа човеку као механизму на исти начин на који приступа прављењу или поправљању машине. Развој ове ране модернистичке идеје можемо пратити преко Фракенштајна до генетског инжењеринга, пластичне хирургије и савремених виртуализација тела (нпр. у виду киборга).

Техничко-технолошке револуције које обележавају модерну епоху само доприносе даљој фетишизацији ствари. Могућност масовне (серијске) продукције ствари (робе) и њене широке присутности, постаје начин остварења

среће. У овој тачци фетиш ствари почиње да доживљава свој климакс у виду виртуелизације. Ствар се утапа у робу као заводљивост и пожељност. Тиме најуниверзалнија роба, тј. новац, постаје способан да донесе највећу срећу. Ствар доживљава екстазу у новцу. Новац не значи одбацивање ствари као фетиша већ управо његову кулминацију. Новац доводи до виртуелизације ствари и нестанка ствари као материјалног присуства (својеврсног метафизичког гаранта), да би тај нестанак ствари био надомештен „ужитком“ који је ствар пружала а који сада може бити хипертрофиран.

Једна нарочито популарна интерпретација овако постављене културне једначине јесте и „амерички сан“ као поп-културне појаве која поседује наглашен стварствено-фетишистички карактер. У његовом центру је *уџих* и *срећа* схваћени као поседовање новца и долазак до моћи који исти пружа. Треба овде приметити да је, доживљавајући свој врхунац у виду новца, ствар-роба одбацила претендовање на *јединствености* која је накада било веома наглашавана. У масовној производњи и масовној конзумацији ствари путем универзалне ствари (новца), ствар више не мора да буде изузетна. „Изузетно“ је задовољство које настаје њеним конзумирањем. Ствар-роба постаје база једне конзумеристичке културе која је по дефиницији масовна и пролазна, базирана на продукцији и потрошњи (деструкцији) ствари. Фетиш конзумације стварствености доживљава свој врхунац у фетишу конзумације виртуелне стварствености, у којој симулација саме ствари постаје значајнија од ствари по себи.

Ако погледамо последице које овај процес претходне фетишизације ствари као начина доласка до фетиша виртуелне ствари, оставља у ликовним уметностима, видећемо да је његова најупечатљивија манифестација у дваде-

сетом веку тзв. „дематеријализација“ уметности. Уметност почиње да се одриче ствари – објеката (слика или скулптура) да би се трансформисала у „идеју“ као што је то случај у концептуалној уметности која „дематеријализацијом“ уметности настоји да сачува уметност од „корупције“ тржишта и трансформисања уметности у пуку робу која је изложена сталној (тржишној) манипулацији. Али овај покушај „спасавања“ уметности од свеprisутне тржишне фетишизације ствари се показао као неуспешан. И „идеја“ постаје „ствар“ (роба) која не успева да умакне тржишној логици и њој својственом фетишизму. Протагонисти „дематеријализације“ уметности се временом утапају у фетишизацију уметности у тржишне сврхе, чиме уметност поново стиче карактер робе. Постмодерна тиме ствари као фетише замењује фетишом симулације ствари.

Претварање фетиша ствари у фетиш као симулацију (ствари) постаје јасније ако се сагледа у светлу логике поседовања за коју је сам фетиш ствари у својој основи везан. Поседовање ствари-фетиша овде не дефинише само социјални статус унутар неке културе (што је добро познато хиљадама година уназад) већ сам идентитет, саму могућност постојања. Кључни обрт настаје ако сада ову логику укрстимо са симулацијом као доминантим фетишом; *поседовање* и *контрола* над симулацијама нам се испоставља као нова онтологија. Да ли је ту крај фетиша ствари и његове еволуције у модерној култури?

Симулација користи сопствену заводљивост која је много јача од заводљивости старе добре ствари, будући да ова, у свом реализму, никада не може да буде тако *привлачна* (будући да нас стара добра ствар на одређени начин заправо увек подсећа на пропадљивост). Симулација заводи постојеће и намеће се као једино постојеће тиме што укида само постојеће. Фетиш више није ствар као део

реалности, нити слика ствари као фрагмента реалности већ сам фетиш као слика (без сличности) постаје стварствен. Чини се да симулација не симулира фетиш, већ да фетиш почиње да фетишизује симулацију, постајући тако комплексан као сама „реалност“, чиме уједно и престаје да буде јасно одредив.

У таквој ситуацији идеја о уметности као уметности, са свим својим темама и проблемима, постаје готово банална. Стари фетиш ствари који је доминирао уметношћу као „западном науком“ престаје да буде ефикасна стратегија. Да би преживела уметност, као институција модерног друштва, мора да развије перфидније стратегије свог постојања. Она сама мора да се врати једном од својих почетних образаца – симулацији. То се постиже не само укидањем „реализма“ уметности схваћеног као стварственост; уметност наиме престаје да буде и „обмана“ (илузија). Она више *не може* да буде ни „истинита“ нити може да буде „лаж“ (која, следећи Пикаса, води ка истини или пак пружа илузију истине); у моменту када би то покушала би се једноставно суочила са својим ништавилем. Све што јој стога преостаје јесте да буде социјална и идеолошка *функција*, систем који се стално *upgrade*-ује остајући у својим битним аспектима увек исти.

САВРЕМЕНОСТ САВРЕМЕНЕ УМЕТНОСТИ¹

Ако би требало назначити једну од основних одлика савремене уметничке сцене онда би то свакако било стање њене изразите плуралности – плуралности стилова, облика, тенденција, материјала, приступа. Ив Мишо (Yves Michaud) је ово стање на сликовит начин окарактерисао као „расплинуто стање“ уметности.² Готово да не постоје садржаји и начини њиховог обликовања који су *per se* искључени из онога што данас сматрамо уметношћу, нити пак постоји само један или само неколико пожељних приступа у савременом уметничком стварању. Због овога чувена постмодерна максима „anything goes“ се чини и даље актуелном. Уметност *може* личити на било шта, било шта *може* бити уметност. Па ипак, сведоци смо тога да није све уметност, поготову не *врхунска* уметност. Поставља се питање на основу чега неке манифестације савремене уметности сматрамо значајнијима од неких других? На основу чега нека уметничка дела коштају веома много док су друга јако ниских цена или их уметници уопште и не могу продати?

Одговор на ова питања се крије у начину на који уметност функционише у савременом свету. Уметност је постала пре свега једна друштвена институција, једно

¹ Део текста је првобитно објављен у часопису *Newart*, 1/1, јул 2011, 14–15.

² Yves Michaud, *L'Art à l'état gazeux: essai sur le triomphe de l'esthétique*, Paris: Stock, 2003.

велико и комплексно тржиште уметничких дела, идеја, уметничких медија и пратећих уметничких садржаја. Добра уметност је она о којој се говори, коју видимо у галеријама и музејима, коју траже они који нешто значе у свету уметности и о којој позитивно мишљење износе они који прате актуелне токове. Самим тим скоро ништа није *a priori* искључено из „света уметности“ нити је нешто *a priori* врхунска вредност. Свет уметности је, чини се, у сталној промени.

Све ово је свакако одлика развијених уметничких средина, у којима постоји не само веома велика продукција уметности већ и пратеће институције односно „инфраструктура“ уметничког живота, која може апсорбовати ту продукцију, афирмисати је и повезати је са публиком. Развијеност уметничке сцене је по правилу у корелацији са укупном развијеношћу друштва. Овде није реч само о неопходности постојања материјалних средстава која омогућавају продукцију и продају уметности, иако је то свакако једна од кључних ставки. Развој друштва доноси са собом и развој потребе за уметничким и културним садржајима уопште, који је опет у вези и са процесом образовања, васпитања и развоја тзв. „естетских потреба“. Све ово доводи до ширења музеја, галерија, публикација о уметности, уметничке критике и других чинилаца уметности, што опет повратно има позитиван ефекат на читаво друштво.

„Свет уметности“ је данас пре свега велики бизнис. Оно што је можда још важније јесте и могућност уметности као друштвене институције да артикулише и изражава одређене идеолошке садржаје, уместо да буде само „чиста“ уметност, која постоји ради себе саме или ради једног „чисто“ естетског доживљаја. При томе није реч само о „наративном“ или иконографском аспекту уметности који може да делује пропагандно, као и било која друга врста ме-

дија (плаката, новина, телевизијског програма, интернет портала и сл.). Оно где се открива „идеолошка“ природа уметности није пре свега *аїиї-їрой* уметност у стилу социјалистичког реализма или нацистичке уметности преко које се шаље јасна порука о пожељним карактеристикама новог друштва и/или новог човека. Таква пропаганда у уметности била би исувише банална, наивна и коначно неодржива у савременом, развијеном (пост) индустријском друштву. Оно где се открива идеолошка природа уметности као друштвене институције јесте управо идеја о њеној „неутралности“ и „аутономности“ у односу на друге друштвене процесе и појаве.

Идеја о „аутономији“ уметности је стара колико и модерно друштво. Она је рођена заједно са рађањем нове друштвене (грађанске) класе. Током протекла два до два и по века, уметност је покушала да артикулише идеју о сопственој „аутономији“, сопственој форми и садржају. И поред трагања за овом и оваквом аутономијом током читавог модерног периода, а нарочито у двадесетом веку, уметност је истовремено била у стању да реализује и идеолошке и политичке циљеве управо захваљујући овом претендовању на „неутралност“ и „аутономију“. Довољно је у том смислу се присетити оснивања музеја Лувр у Паризу, као својеврсног храма уметности новог доба, који управо захваљујући чињеници да је окупљао „неутрална“ дела „лепе уметности“ (тј. дела естетске вредности) допринео реализацији нових идеја о нацији, успостављању националне уметности и идентитета.³

Грешка коју су тоталитарни режими направили када су одбацили апстрактну уметност (као „изопахену“ или као неподесну за изражавање наратива о новом дру-

³ Уп. Лари Шинер, *Откривање уметности*, Нови Сад: Адреса, 2007, 211–218.

штву, новој [радничкој] класи, слободи и једнакости) канонизујући један стил, исправиле су друге земље у којима је управо апстрактна уметност, као врхунац „аутономне“ уметности, искоришћена за пропагирање идеја о слободи, равноправности и развоју.

Уметност у „расплинутом стању“, упркос свој својој комплексности и разноврсности, једно моћно оружје у својим рукама: то је модерна традиција која јој је дала нарочито место у оквиру друштвених институција и људских интересовања, свдећи је, барем формално, на невиност естетске категорије и наивност њене одвојености од категорије „истинитости“. На овим темељима било је могуће изградити уметност као изузетно озбиљан друштвени и политички феномен, чија наивност често бива „тројански коњ“ путем ког је могуће каналисати идеолошке наративе или друштвену моћ.

КОМУНИКАЦИЈА

THE END OF MULTICULTURALISM: АНГЕЛА МЕРКЕЛ КАО ZEITGEIST¹

Изјава Ангеле Меркел, немачке канцеларке, из октобра 2010. о „неуспеху мултикултурализма у Немачкој“ наишла је на велики одјек у светској штампи. Имајући у виду контекст изјаве, место са ког је дошла као и саму проблематику мултикултурализма, не само као друштвеног и политичког већ и шире културног и философског феномена, питања која су њоме покренута заслужују највећу пажњу.

Подсећања ради, Меркел је истакла да у Франкфурту (на Мајни) двоје од троје деце до пет година имају имигрантско порекло (!?). Канцеларка је даље изнела запажање да је Немачка земља која је почетком 60-тих година двадесетог века доводила гостујуће раднике, те да су се Немци надали да ће они једног дана отићи, што се, како се касније испоставило, није десило. „Заваравали смо се“, каже Меркел, „да је заједнички живот једних са другима могућ“. Али се испоставило да је тај модел, модел мултикултурализма, „пропао, потпуно пропао.“

На истој линији, штавише у оквиру истог окупљања, шеф ЦСУа Хорст Зехофер (Horst Seehofer) изговара још јаснију поруку: „Ми се боримо (...) против мултикултурализма. Мултукултурализам је мртав.“

Да би се ове поруке могле правилно разумети и тумачити неопходно је имати у виду контекст у коме се јављају. Узете саме за себе, као ставови критичара мултукултурал-

¹ Текст је првобитно објављен на интернет страници www.blog.b92.net. Овде се појављује у незнатно измењеној верзији.

ног модела који се могу чути свакодневно широм света, ове изјаве не доносе нарочите новине. Прошло је време када је идеја о мултукултурализму била неприкосновена интелектуална мода, али и врхунска цивилизацијска идеја. 9/11 је отворио врата суштинском преиспитивању и оспоравању овог модела (ма како сам 9/11 и његове последице тумачили и вредновали) а светска економска криза је само појачала протекционизам и никада до краја искорењени национализам чак и у развијеним друштвима.

Ове изјаве, међутим, долазе из самог врха *немачке* политике, што их чини много озбиљнијим и индикативнијим. А Немачка је, треба ли подсећати, (била) кључни носилац и промотер идеје о Европској унији, европском идентитету, заједници, суживоту различитих („unity in diversity”) и томе слично. Наравно, такав Немачки оптимизам у погледу европских интеграција, заједничкој изградњи будућности и сл., није био базиран само на искреним жељама (што се такође не може спорити), већ и на богатој заоставштини Другог светског рата из кога је Немачка изашла као синоним за оно најварварскије и најниже у људском роду. Да парадокс буде већи, реч је о народу и земљи који су само 10–20 година пре тога, у време Вајмарске републике, досезали саме врхунце европске и светске културе.

Сасвим је дакле логична немачка постратовска посвећеност идеји о заједништву, сарадњи, те суштинској ирелевантности одлика као што су пол, раса, нација или вероисповест за вредност појединца и народа и оно што човек може да чини и буде. Тим, суштински просветитељским идејама, је требало наново кодирати немачко друштво. И тај пројекат се испостављао као успешан.

Међутим, чини се да проблем искрсава у тренутку када општи економски показатељи постају лошији и када се оствари довољна дистанца у односу на изворну трауму

која је условила мулти-култи оријентацију. Додатни узрок проблема представља и ситуација у којој је друштво, са израженом традицијом и националном културом, а то јесте случај са Немачком, преплављено радикално другим, другачијим.

У Немачкој се дакле не дешава ништа неочекивано. Могуће је чак направити паралелу, ма колико да су околности различите, са Југославијом. Криза, пре свега економска (ма колико да је она у случају Немачке блага и готово не приметна у поређењу са светским просеком²) повлачи за собом „истрагу потурица“, тј. окривљивање другог, и то најближег другог, за све проблеме. У Немачкој су то имигранти или, ако треба дати специфичнију одредницу, *муслимани*. Правило је, које има изузетака, да криза гура свако друштво удесно, у политичком смислу. И то је логично. Осиромашењем (или барем смањивањем изобиља које је пре постојало) свако друштво је приморано да смањује издатке и да се фокусира на елементарније потребе „радних људи и грађана“, при чему су на удару нужно култура и просвећеност, али и изобилне могућности (високе) разоноде у којима се могу утолити сва незадовољства. То може веома лако да усмери једно друштво ка деградацији и примитивизму. А примитивизам, некултура и непросвећеност јесте природни амбијент у коме национализми и демагогије свих врста јако добро успевају.

Да ли се, сходно реченом, изјаве шефова ЦДУ и ЦСУ могу протумачити као симптом, иако још веома рани,

² Овде треба указати и на најновије показатеље који говоре о веома брзом опоравку немачке привреде од последица светске економске кризе и, чак, о изузетном расту производње и паду незапослености који карактеришу прву половину 2011. године, као и значајним профитима које Немачка остварује на основу кризе у еврозони. Уп. анализе Фолкер Хелмајера (Folker Hellmeyer), доступно на: <http://www.dw-world.de/dw/article/0,,15259540,00.html>

примитивизације немачког друштва? Зашто је канцеларка (згодно заклоњена иза формулације „ми“) очекивала да се гастарбајтери врате својим кућама после завршеног радног века? Треба ли подсетити да су многи имигранти стекли немачка држављанства током деценија рада у Немачкој, те да су тамо остварили пензије. Да ли се, са друге стране, канцеларка сећа да су некада и немачки радници масовно ишли у неке друге крајеве, настањење другим народима и језицима, остајући да тамо живе? Зао језик би у овој њеној поруци могао да наслути далеку рефлексију идеје о једном народу и једној држави. А неки други, још недобронамернији језик, би низу могао додати и идеју о једном Führer-у?

Али оставимо претеривања по страни. Шта је са непосредним узроцима и поводима за горе изнете изјаве? Ако мултикултурализам није успео (а питање је прво шта се под њим подразумева, да би било могуће оцењивати његов успех или неуспех), да ли то аутоматски значи да га треба одбацити? Са друге стране, ако тај модел није успео у Немачкој да ли су томе криви само имигранти? Тврдити тако нешто би значило пренебрегнути чињеницу да се полуге власти и одлучивања ипак не налазе већински, чак не ни значајно, у рукама имиграната у Немачкој.³

Са друге стране опет, може ли Немачка једноставно игнорисати чињеницу да у њој живи јако велики број људи који припадају некој другој култури и традицији, људи

³ У том смислу један чланак на порталу *Infinite Culture* (www.infiniticulture.wordpress.com) умесно примећује да би можда било тачније да је канцеларка рекла да „Немачки лидери нису успели да изграде мултикултуралном друштво“ или „Ја нисам била успешна у вођењу Немачке ка мултикултуралном друштву“. О овој теми уп. Egbert Jahn, „*Multikulturalismus*“ oder „*deutsche Leitkultur*“ als *Maximen der „Integration“ von Ausländern*, доступно на: http://fkks.uni-mannheim.de/montagsvorlesung/leitkultur/mamomi05_net_leitkultur.pdf.

који *не желе* или *не моју* да се интегришу у немачко друштво? И шта уопште значи *интеграција* у немачко друштво? Да ли се интеграција остварује познавањем немачког језика, како сугерише једна друга канцеларкина порука, уз поштовање немачких закона? Ово питање се може и другачије формулисати: да ли поштовање закона једне земље и владање језиком те земље аутоматски значи и бити интегрисан? Да није, са друге стране, овде реч „интеграција“ погрешно употребљена, док се заправо мислило на *асимилацију*? Остаје нејасно шта се овде подразумева под суживотом или, још прецизније, „животом једних поред других“ и који су то непобитни показатељи да тај концепт није успео? Можда зато што „други“ није асимилован? Где је линија која раздваја интеграцију од асимилације?

Ова питања покрећу и низ других која се односе на само схватање друштва и државе данас. Чини ми се да овде имамо (поново) сукоб једног изразито савременог разумевања државе са архаичнијим поимањем културе и друштва, које је заправо само софистициранија идеологија крви, тла и језика. Могло би се поставити једноставно питање: шта у погледу припадности немачком друштву (*народу*?) разликује имигранта који има немачко држављанство (или потомка имигранта, који је чак рођен у Немачкој) и етничког Немца? Ствар је у томе што не би требало да их било шта разликује у формално-правном смислу. Идеја о правној држави подразумева да су они пред законом исти. Да ли је неопходно да буду *исти* у још неком смислу? Да ли се и у којој мери може захтевати да имигранти буду *једнакији* од етничких (дакле не и политичких) Немаца?

Не можемо, међутим, а да не прихватимо и другу страну медаље која се огледа у једноставној чињеници да култура и обичаји који имигранти, пре свега они ван-

вропски, доносе и гаје у Немачкој делују „домаћим“ Немцима (па и европским имигрантима у Немачкој) прилично страно. Има ли право Немац да резонује на следећи начин: није ли ово ипак *моја* земља? И није ли нормално да се у *својој* земљи осећам као код куће?

Формула коју су оствариле Сједињене Државе овде свакако није применљива. Европски народи и државе имају исувише дуго сећање, континуитет и *eīi(n)os*, да би могли одустати од идеје о конкретном (националном, културном) идентитету који се има афирмисати у држави. Није ли идеја о мултукултурализму у Европи једино могућа управо кроз пројекат Европске уније, што значи – мултикулти заједно (у Унији) али и свако у својим посебним границама и идентитетима. Ако се те границе пређу, треба очекивати протекционизам ове или оне врсте.

Меркелин говор није дакле узрок било чега, осим што може постати узрок још већег неповерења између „нас“ од „њих“. Он је само симптом једног стања које се испоставља као велики изазов за Европу данас. Да ли ће то бити повод да учимо како живети једни поред других, или ће бити повод за чишћење „нас“ од „њих“, и утеривање „њих“ у „наше“ културне оквире? Да ли, са друге стране, „нама“ прети губитак идентитета уколико се на неки начин не супротставимо најезди „њих“? Да ли је, коначно, идеја о држави као правном оквиру који представља најмањи заједнички именитељ, а који је испражњен од било каквих а приорних вредности, историјски поражен концепт или ће се он пак наметнути као једина солуција дубоким проблемима са којима се сусрећу и са којима ће се тек сусретати савремена друштва и културе.

GAУ ПАРАДА, НАСИЉЕ И ОДБРАНА ТРАДИЦИОНАЛНИХ ВРЕДНОСТИ¹

Није неопходно објашњавати значај ове теме као ни потребу да се о њој разговара, у контексту најскоријих дешавања.² Више пута су се у последње време могли чути коментари о „традиционалним“ и „хришћанским“ вредностима и неопходности да се оне бране када су угрожене, па макар и насилним средствима. Ово питање заслужује посебну пажњу, јер се исувише често дешава да се хришћанске, православне вредности злоупотребљавају и да се позивањем на њих легитимишу сасвим нехришћански циљеви.

Гледајући и читајући реакције на дешавања која су се у недељу одвијала на улицама Београда, стекао сам утисак да је дошло до озбиљне конфузије у интерпретацији, свима је ваљда већ јасно, ужасних догађаја.

Кратак резиме: најављена је и одржана гау парада, тзв. „парада поноса“ (ради лакшег сналажења у тексту на зваћу је парада бр. 1) а, са друге стране, најављен је и потом

¹Текст је првобитно објављен на www.blog.b92.net поводом одржавања манифестације „параде поноса“ у недељу 10. октобра 2010 у Београду, као и насиља до ког је истог дана дошло од екстремистичких десничарских и навијачких група. Овде се појављује у незнатно измењеној верзији.

²У тексту је реч о „Паради поноса“ LGBT-заједнице, која је одржана у Београду, 10. октобра 2010. године, као и насиљу које су тим поводом изазвале екстремистичке и криминалне групе на улицама главног града Србије.

одржан *йройесѝ* против исте. Ова два догађаја би било могуће повезати и расправљати истовремено о њима и њиховом односу према традиционалним и хришћанским вредностима да је ово друго (парада бр. 2) заиста био протест. Али није. Оно што се одвијало као, тобож, реакција на „параду поноса“, било је најпречишћеније насиље, уништавање града и напади на службена лица, чији је крајњи циљ био директан, физички сукоб са учесницима параде бр. 1, при чему само можемо замислити размере трагедије која би потом уследила.

Управо због ове чињенице, због размера и облика насиља до ког је дошло, није могуће ова два догађаја довести у непосредну и логичну везу. Самим тим, било какав покушај да се пронађе макар и најповршније оправдање или речи разумевања за дивљање „младих људи“ (конструкција преузета из једног тв програма) тако што ће се то објаснити реакцијом на параду бр. 1 је, по мом мишљењу, лишен сваког морала и смисла.

Гледајући и слушајући покушаје проналаска оправдања за деструкцију главног града, у „испровоцираности“ већ поменутих „младих људи“ и њиховој „фрустрираности“ наметањем њима неприхватљивих вредности (опет цитати из тв емисија) ситуација ми се учинила надреалном. Поготову су том надреализму допринели покушаји оправдавања насиља неким „хришћанским“ и, конкретније, „православним“ мотивима (упркос јасном саопштењу које је тим поводом издао Свети архијерејски синод којим се унапред осуђује свако насиље). Основна идеја коју смо могли чути гласи да „млади људи“ склони насиљу, поред тога што су фрустрирани, заступају и традиционалне и хришћанске вредности, те да је, из перспективе тих вредности, гау парада неприхватљива, што у преводу значи да неће бити сасвим неприхватљиво ако

ти „млади људи“ и физички насрну на учеснике параде бр. 1.

Оваква логика је, наравно, измештена из било каквог разумног дискурса. Иако се може разумети могућност функционисања ове логике у контексту безумног насиља, њу свакако није могуће прихватити у контексту анализе и покушаја разумевања самог тог насиља. Поједностављено речено, логика је следећа: мој комшија је обукао црвене ципеле, које ми се уопште не свиђају, чак ме иритирају, и ја сам, будући испровоциран тиме, отишао и запалио неколико зграда, обио неколико излога и чак бих убио и тог комшију да ме полиција није спречила. Сва наведена дела су стога сасвим разумљива и могу се оправдати ако се има у виду њихов повод (мода којој је склон мој комшија). Наравно, гау парада није исто што и комшијине ципеле, али је логика иста. Да јесте иста имамо, нажалост, и више егзактних потврда. По тој логици, када год је неко фрустриран, склон деликвенцији, незадовољан нечијом политиком, мишљењем или ситуацијом у којој се налази или једноставно душевно поремећен, он има сасвим легитимно и разумљиво право да руши, прети, премлаћује и убија; а то право је у Београду обилато коришћено протеклих година и деценија.

Да би, дакле, било каква разумна дискусија о недељним догађањима и њиховом односу према традиционалним и хришћанским вредностима била могућа, неопходно је посматрати ова два догађаја (парада 1 и парада 2) као феномене који међусобно не стоје у непосредној и узрочно-последичној вези.

Ако сада пробамо да ове две параде, сваку за себе, размотримо са позиција традиционалних и хришћанских вредности, сусрећемо се са озбиљном конфузијом, тако честом у медијској сфери. Неопходно је најпре видети

шта су и у каквој су вези „традиционалне“ и „хришћанске“ вредности? Између ових вредности се, по мом дубоком уверењу, не може ни приближно успоставити знак једнакости. Постоје традиционалне вредности које нису хришћанске, као што постоје и хришћанске вредности које нису традиционалне. Примера ради, патријархални облик уређења породице (нпр. са доминантном, ауторитарном фигуром оца и инфериорном улогом жене која је сведена на кућну помоћницу и средство за размножавање) може бити (и често јесте) *нтрадиционална вредност* неког друштва, али сам тај модел нема ништа заједничко са хришћанством, напротив, супротан му је.

Самим тим, неопходно је одвојити ове категорије и посебно расправљати о вези сваке од ове две групе вредности са неким трећим или четвртим феноменом. Пошто је ово веома опширна тема, задржаћу се овом приликом само на кратким напоменама.

Парада бр. 2 и вредности

Питање позивања на вредности као начина да се легитимише насиље више је него провокативно. Откуда уопште неком појединцу или групи људи унутар једног друштва идеја да вредности у које верују (или мисле да верују) насилно намећу другима? О каквом схватању права се овде ради? Ово питање залази у саму срж тога како ми схватамо живот у заједници, како схватамо личне и политичке односе. Каквим се то вредностима може правдати напад и насиље над другим и другачијим? Породичним? Они, дакле, који верују у вредност људског живота преко вере у вредност рађања, тј. доласка новог живота на свет, истовремено желе насиље над животом неког другог и деструкцију тог живота, зато што тај други не жели да директно партиципира у рађању новог живота (иако мо-

жемо претпоставити и да генерално нема ништа против рађања деце, у заједницама које то желе и у којима је то могуће)? Не постаје ли онда то и такво промовисање породичних вредности сасвим темељно противљење животу?

Можда се, са друге стране, напад на другог и другачијег (само због те другости) може правдати хришћанским вредностима? Чини се да је ту опет на делу (по ко зна који пут) логика Великог Инквизитора. Каква је то хришћанска свест која може инспирисати или легитимисати готово неограничену мржњу, агресију, деструкцију? Да ли су основа за то Христове речи о двома највећим заповестима „Љуби Господа Бога свога“ и „Љуби ближњег свога као самога себе“ (Мк 12:30–31). Замислите незамисливо – да тражите од неког учесника параде бр. 2 да воли учеснике параде бр. 1 као себе самог!? А Христос тражи управо то и ништа мање од тога. Штавише, тражи од својих ученика да воле своје непријатеље и да се моле за оне који њих прогоне (Мт 5:44). У име хришћанства (онако како га неки појединац или група разумеју) превише често долази до одрицања од Христа. Тамо где не постоји угрожавање другог и насиље над другим, слобода сваког људског бића се мора поштовати, чак и ако она води у аутодеструкцију (при чему остављам отвореним питање да ли саме параде могу бити један облик насиља).

Парада бр. 1 и вредности

Пошто је било какав покушај утемељења или правдања пљачке, насиља и агресије хришћанским вредностима немогућ, у условима било каквог рационалног дискурса, неопходно је осврнути се укратко на саму „Параду поноса“, на оно што она представља и на вредности које промовише. Јер, како смо такође у медијима могли чути, није

спорно да насиље треба осудити АЛИ су саме *наше* традиционалне и хришћанске вредности противне гау паради и хомосексуализму уопште (те је стога насилна реакција очекивана, ако не и разумљива).

Ту смо већ, по први пут, на разумнијем терену. Ако, дакле, одбацимо акте „младих људи“ и назовемо то правим именима – криминалом, хулиганством, насиљем, варварством, нападом на Уставом загарантована права и сл. – онда ми се чини могућим разговор о супротстављености традиционалних и хришћанских вредности онеме што гау парада промовише.

Шта је, међутим, адекватна реакција на антагонизам који без сумње постоји између хомосексуализма и хришћанства? Само разговор. Дискусија о томе зашто, на који начин и у којој мери су ове вредности супротстављене и на који начин их је могуће артикулисати. Такав разговор би помогао и једнима и другима да дубље размисле о сопственим вредностима и њиховим импликацијама. Није спорно да став хришћанина тешко да може бити благонаклон према хомосексуализму, као што није изненађујуће ни то да хришћани имају негативан став према абортусу на пример, као и према многим другим појавама у савременом свету. Такође није спорно да се многе проблематичне ствари данас намећу као а приорне вредности у које треба беспоговорно веровати. Ненасиље не значи да све треба прихватати, одобравати, са свим се слагати.

Али оно што је свакако спорно јесте мржња и деструкција, у којима нема ничег хришћанског. Мржња према другом човеку је, поготову она фанатична, за хришћане и Цркву, увек знак слабости и болести. Једини могући одговор хришћана на многобројне појаве које су са хришћанске тачке гледишта (по)грешне (а са којима се

пре свих и сами хришћани носе) јесте осуда греха али не и одбацивање грешника. Мрзети грешника зато што постоји мржња према греху јесте за хришћане блиско самоубиству.

О свему што је спорно преостаје, дакле, једино разговор. „Нека ваше речи буду благе а аргументи јаки“, често је понављао патријарх Павле. Није помињао ништа о јаким песницама и сочним псовкама као начину стицања хришћанских врлина.

ОНТОЛОГИЈА ЖУРКИ

Постављање питања о „онтологији журки“ може деловати парадоксално, ако не и банално. Зар се појам „журке“¹ не односи на необавезна окупљања током којих се људи опуштају, забављају и покушавају да једноставно уживају? Нису ли журке постале готово синоним за конзумацију популарних (пре свега музичких) садржаја, уз обилно коришћење алкохола а неретко и других опојних средстава? Коначно, није ли смисао журки једноставно у жељи да се учини угођај свим чулима, у покушају остварења забаве и релаксације? Да ли оваква (поп) културна појава заслужује да буде третирана као нарочит феномен и да се, при томе, поставља питање о њеној *онџолошкој* димензији?

Иако се тако не чини на први поглед, сам појам „журке“ (party) је комплексан. У односу на своје изворно значење у француском језику („дан за пријеме“), појам је знатно проширен. Он се данас може односити на веома различите жанрове забава и дружења, од бучног и готово деликвентског окупљања млађе популације у суб- и квази-урбаном окружењу (не само оном физичком већ и менталном), до отмених, луксузних, *fancy* пријема и урбаних забава, које често приређују угледне личности једног друштва.

¹ „Журка“ (од француског *jour* [fixe], енгл. party) је према И. Клајну и М. Шипки „послеподневна или вечерња кућна седељка, забава, често уз музику и игру“. И. Клајн, М. Шипка, *Велики речник сѝраних речи и израза*, Нови Сад: Прометеј, 2008, 478.

Смисао журке у највећем броју њених облика² треба тражити у жељи људи да проведу неко време заједно, да се забављају и да у једној релаксираној атмосфери *угодно проведеној времена* изађу из свакодневног и уобичајеног тока ствари. Ако на журку гледамо из ове перспективе, она од једног необавезног *дешавања*, које је често веома ефикасан начин да се „убије време“ или упознају припадници/це супротног пола, постаје дешавање које почиње да стиче *онтолошки* значај.

Овде треба запазити два кључна момента: (I) Први је феномен окупљања људи на једном конкретном месту, што разликује журке од других видова забаве и релаксације који могу имати како индивидуални карактер (нпр. видео игрице) тако и виртуелни колективни карактер (нпр. *facebook*, *second life* и сл.); (II) Други кључан момент је измештање овог *заједничког дешавања* изван сфере свакодневног и уобичајеног. Питање на које ћу у наставку текста покушати да дам одговор гласи: да ли и због чега ова два аспекта имају „онтолошки“ карактер?

(I)

Елемент *заједнице* је конститутивни елемент журки. Журка једноставно није замислива као индивидуална активност. Журка, међутим, није ни просто колективна ствар; њу не чини било која група људи која је окупљена на једном месту. Она имплицира одређену блискост људи који се окупљају (или барем тежњу за том блискошћу) како би одређено време провели заједно.³ То значи да журка

² Овом приликом, у складу са претходно датом дефиницијом, изузимам из разматрања окупљања којима је примарни циљ учешћа у друштвеним догађајима реализација одређених интереса (нпр. пословних).

³ Овде, очигледно, искључујем масовна окупљања, нпр. у виду поп-концерата, на којима учествује појединци упркос окружењу вели-

почива заправо на задовољству које извире из присуства другог (других људи). Сва остала задовољства, сву *естетичности* журке (тј. њену *чулности* која је изажена кроз музику, плес, визуелне ефеке и др.) треба, по мом мишљењу, посматрати у вези са овом основном намером.

Ако журку посматрамо у овим категоријама, не можемо а да не искључимо „екстатичност“ као њену битну одлику. Под овим појмом подразумевам тежњу ка „изласку из себе“, из своје затворености, како би се једно индивидуално биће отворило према другима. Ако појам „екстатичности“ покушамо да ишчитамо из хришћанске перспективе, постаје јасна онтолошка димензија „отварања“ ка другоме. „Екстатичност“ је у хришћанској антропологији једна од кључних одлика личности. Личност заправо постоји само уколико је отворена ка другима, уколико није „тврђава егоизма“. Овде можемо приметити да долази до промене логике нашег уобичајеног односа према свему што је изван нашег сопственог „ја“. Логика свакодневног је заправо логика индивидуалистичке природе, која је увек оријентисана ка *себи*. „Ја“ јесте оно које детерминише мишљење о постојању конкретних бића и њихову сврховитост у односу на ово „ја“. Све релације „ја“ и „не-ја“ су стога најчешће сврсисходно утемељене, будући да „ја“ (шта год то „ја“ заправо било) процењује утилитарност и смисао својих акција и веза које успоставља како би то своје „ја“ заштитило и афирмисало. „Екстатичност“, напротив, мења ову логику. Она не афирмише просто „емотивни“ насупрот „рационалног“ принципа. Она мења фундаментални однос између „ја“ и „не-ја“. У том смислу „екстатич-

ког броја људи остају заправо изоловани. И ово сужавање значења појма *журке* је у складу са претходно изнетим тумачењем по коме журка подразумева одређену *интимност*, било да је реч о простору у коме се одвија или о учесницима саме журке.

ност“ јесте „лудост“; она означава „бити изван“ разума који је детерминисан индивидуалистичком логиком. Овај „екстатички“ излаз из себе, из своје затворености и аутистичности означава почетак једне нове логике у којој „ја“ није више утемељено сâмо собом већ „другим“. У овој онтолошкој једначини „ја“ није једнако „ја“, већ „ја“ постоји само уколико је његов извор у „другоме“ који самом „ја“ даје идентитет.

Иако журка свакако не представља инкарнацију хришћанске замисли о „екстази“ личности, није немогуће довести у везу основне, макар и имплицитне интенције журке које сам навео на почетку (неовисно од конкретних манифестација) са појмом „агапе“, односно идејом хришћанске трпезе љубави. „Агапе“ и јесте једна врста религиозне, обредне „журке“. „Агапе“ окупља људе како би били заједно, заједнички обедовали (делили храну и пиће) певајући религиозне песме и узносећи благодарeње Богу. Наравно, кључна разлика је у томе што је основни мотив учешћа на журкама (барем онај свесни) забава, док основни мотив учешћа у религиозним обредима није забава већ молитва и заједничарење са Богом. Па ипак, и поред тога што је ова разлика суштинска, и једно и друго окупљање представљају *йокреѿ* појединача ка *доѿађају заједнице*. Иако највећи број савремених журки нема ни формално ни суштински религиозни карактер и интенцију, ипак је идеја о заједничком окупљању, заједничкој свечаности (светковини), заједничком конзумирању хране и пића и заједничком певању, свирању (или слушању музике) оно што показује онтолошку димензију журке, не толико у њеној намери колико у самом њеном извору и карактеру.

(II)

Постојање које је утемељено не на индивидуи или бићу као таквом, већ на персоналној релацији стоји у вези са другом кључном одликом журки коју сам истакао на почетку. То је измештање самог дешавања изван уобичајеног тока ствари. И овде видимо веома занимљиву везу журки са хришћанском „трпезом љубави“. „Агапе“, као и журка, јесте својеврсна „пукотина“ у времену, нешто што је смештено у време али је истовремено и излазак из њега, једна икона слободе од детерминизма пропадљивог времена и икона вечности. „Агапе“ јесте *скуј који је сазван да се никада не разиђе*. Овде примећујемо тежњу да се узађе из ограничења „овога света“, а то значи и из пропадљивости и смртности, како би се постојало „без краја“. При томе, ово постојање које нема крај јесте постојање у заједници са другима, постојање свих са свима окупљенима и онима који ће се тек окупити. Заједно са другима, свака појединачна личност се и на журци покушава ослободити детерминизма простор-времена у ком је заробљен/а. Кроз журку се један интер-персонални однос покушава превести у вечност. Журка се састаје не да би се окончала већ да би бескрајно трајала. Чињеница да се свака журка окончава (често на не баш пријатан начин) је последица немогућности постизање ове интенције у задатим оквирима (палог) постојања. Догађај заједничког окупљања тако постаје икона постојања без краја, у заједници.

Ако појам журке схватимо не само у смислу модерних грађанских и урбаних забава, већ и у смислу разних светковина, славља и забава (које, чини се, нису ограничене ни географским ни историјским категоријама), виде-

ћемо да је свуда могуће пронаћи ову димензију празничне „ванвремености“ која је иманентна и данашњим журкама. Иако су се конкретна значења и праксе мењале, иако су забаве могле и у прошлости бити и крајње секуларне (нпр. дворске свечаности) и дубоко религијске, ови битни елементи заједнице и изласка изван уобичајеног тока ствари сачуване су кроз историју све до савремених журки. Ово нам можда најбоље показују два феномена античког, грчког и римског света, две врсте античких „журки“: мистерије и симпосиони (симпозијуми).

У дионизијским мистеријама, везаним за култ бога Диониса (или Бахуса, у римској верзији), сусрећемо се са окупљањем људи ради одређене култне радње, уз игру и музику које доводе до „екстатичког“ заноса. Занимљиво је да седишта овог култа нису била пре свега свечани (градски) храмови, већ планине и скромна сеоска насеља,⁴ што паралелу између ових култних радњи и данашњих журки чини још умеснијом. Дионис, односно Бахус, нуди решења за спорове између рационалног и ирационалног, између израза и сазнања, као и за проблем дистанце између „ја“ и „не-ја“. И поред тога што су некада свечаности посвећене Дионису, односно Бахусу, имале крајње бруталан и девијантан карактер, у њиховој основи се може уочити тежња ка превазилажењу затворености појединачне егзистенције и жеља за спајањем са „другим“, у једном амбијенту који излази изван уобичајеног поретка ствари и времена.

Други пример јесу антички „симпосиони“ од којих модерна реч „симпозијум“ води своје порекло. Појам „симпозијума“ се данас односи на један академски, стручни и научни скуп, на коме се окупљају експерти из неке области како би дискутовали одређена питања. Али њего-

⁴ Уп.: Д. Срејовић, А. Цермановић-Кузмановић, *Речник грчке и римске митологије*, Београд: Српска књижевна задруга, 1992, 118.

во примарно значење је везано за забаве и пијанке на којима су се слободни људи античке Грчке окупљали, како би уз јело, пиће (али и сексуалне односе) били заједно, дискутујући при томе и философска питања. Једна таква забава је управо оквир у коме се дешава радња Платонове „Гозбе“ (грч. Συμπόσιον – *Симпосион*).

Гледајући журке из ове историјске перспективе мислим да се може рећи да се срж свих „журки“ открива у односу појединца и *друјої*, у жељи да се пронађе задовољавајуће решење ове релације које ће пружити и задовољавајуће решење за питање постојања самог „ја“ и његовог идентитета. Журка у својој основној тежњи иконизује једну есхатолошку заједницу, ма како да поједини њени облици могу бити, из разних разлога, неприхватљиви, неверавајући своју основну тежњу. Услед тога, основна интенција журке се својом логиком супротставља логици *ѱа-кла*, уколико *ѱакао* схватимо као бескрајну самоћу у којој чак не постоји ни шанса за афирмацијом сопственог егоизма. Журка је простор ужитка који извире из присуства другог (других) и из искорачења из оквира задатог стања ствари. Тако је журка заправо једна егзистенцијална потрага и покушај давања одговора на питање о сопственом постојању. Ова потрага се у пракси често завршава слепом улицом, промашајем или налажењем неког егзистенцијалног сурогата који надомешћује тражене одговоре. Али чак и тада, у журци остаје делић изворног покушаја да се постојање конкретне личности утемељи на основама које су другачије од уобичајеног (природног) постојања. Журка је због тога пре свега покушај искорача из „царства нужности“ ка „царству слободе“. А управо ово чини могућим говор о њеној *онѱолошкој* димензији.

BEPA

FIDES ET REGNUM¹

У овом тексту ћу покушати да на синтетичан начин изложим и анализирам главне аргументе, који се из перспективе православне традиције најчешће наводе у прилог монархије као облика владавине. У том циљу, у даљем излагању ћу анализирати два текста у којима је се аргументује у прилог монархије, са жељом да се она оправда и образложи на основу догми Цркве и православног предања. Разлог за позивање управо на ове текстове, поред великог броја оних који се баве везама монархије и православне вере, лежи у чињеници да су ова два текста међусобно комплементарна, те да је из њих могуће ишчитати, на сажет али и довољно разрађен начин, практично све важније аспекте нечега што се крајње условно може окарактерисати као „(афирмативна) православна теологија монархије“. Први текст *The Sacred Monarchy and the Modern Secular State* представља излагање оца Михајла Азкоула (Michael Azkoul) на Конгресу руске омладине (The Russian Youth Congress) 1979. године у Торонту.² Други текст носи назив *The Dogmatic Significance of the Orthodox Autocracy*, и дело је Владимира Моса (Vladimir Moss).³ Отац Михајло Азкоул говори о монархији на више апологетски начин,

¹Текст је првобитно објављен у зборнику *Црква у њлуралисџичком грушџиву*, Београд: Фондација Конрад Аденауер – Хришћански културни центар, 2009, 29–35.

²Доступно на: <http://www.czipm.org/azkoul.html> (27. 12. 2008.)

³Vladimir Moss, *The Dogmatic Significance of the Orthodox Autocracy*, у: *The Restoration of Romanity*, доступно на: <http://www.romanitas.ru/eng/THE%20RESTORATION%20OF%20ROMANITY.htm> (27. 12. 2008.).

желећи пре да убеди слушаоца/читаоца у оно што је за њега неоспорно стање ствари, него да феномен монархије анализира и утемељује на дубље заснованој (теолошкој) основи. Ово друго чини Владимир Мос који свој текст претежно настоји да утемељи на Светом Писму, Оцима и догми православне Цркве. Оба приступа ми се чине важним, будући да доприносе бољем разумевању позиција „православних монархиста“ и контекста у коме се њихови аргументи развијају.

Већ у првој реченици наведеног излагања, отац Азкоул дефинише монархију као „свету“: „The 20th century has brought an end to sacred monarchy“ (Азкоул, 1). Оваквој прокламацији претходе (у неким доступним текстуалним верзијама истоименог предавања) цитати Архимандрита Пантелејмона Низника (Pantheleimon Nizhnik), који истиче да Антихрист неће доћи док постоји монархија (нав. дело); затим Св. Серафима Саровског који наводи да у „Божјим очима нема бољег ауторитета од ауторитета православног Цара“ (нав. дело); Св. Теодора Студита о томе да је „Бог даровао хришћанима два најузвишенија дара: свештенство и монархију, путем којих се ствари на земљи уређују по узору на небеске“ (нав. дело); Св. Максима Грка који тврди да је „Цар на земљи жива икона Цара на Небу“ (нав. дело); и васељенског патријарха Антонија да је „немогуће за Хришћане да имају Цркву а да немају Цара“ (нав. дело).

Као што се лако може уочити, цитати ауторитета служе као база за афирмисање монархије, иако сами цитати не доносе истинске *разлоге* због којих би монархију требало схватити као облик владавине који је могуће оправдати из перспективе православне вере, поготову се не истиче било какав дубље заснован теолошки аргумент. Прво конкретно објашњење афирмације монархије из теолошке перспективе, аутор износи у четвртом пасусу позивајући

се на Св. Григорија Богослова, који облике владавине повезује са системима веровања. Отуда је монархија облик владавине у свету који проистиче из монотеистичке вере, полиархија (аристократија) је повезана са политеизмом а демократија са атеизмом. Овим аргументом се покушава успоставити директна веза између поретка ствари у систему вере (који трансцендира историју) и организације људске заједнице (друштва, државе), односно историјске реалности. Наведени аргумент се у даљем тексту разрађује на примеру устројства „хришћанског римског царства“ тј. Византије, којој се чак приписује својство „имитирања Оваплоћења“, будући да хришћанска монархија поседује и „духовни“ тј. „божански“ елемент и „световни“ односно људски, који се огледају у институцијама свештенства и цара (нав. дело). Цар, по тој логици, репрезентује Бога (један цар на земљи је еквивалент једном Богу на небу). Међутим, постоје базично два, међусобно повезана, проблема са овим аргументима:

1. У тексту се, као и у другој литератури о истом питању коју је аутор имао прилику да консултује, нигде не објашњава због чега би уопште требало на директан начин пресликавати устројство „божанског“ света (систем вере) на устројство друштвених (и историјских) институција? Колико год се „здравом разуму“ ова веза можда чинила „природном“, она ни по чему није нужна нити непосредно дата (поготову ако имамо у виду озбиљно депласирање тог питања које извире из Христове поруке: „дајте цару царево а Богу бојје“ Мт 22:21). Узгред речено, гледано из литургијске перспективе икона Христа на земљи је епископ а не цар, будући да је епископ црквена служба за разлику од цара који је државна служба.

2. Нејасно је на чему се заснива паралела између две Христове природе (божанске и људске) и две институције

у друштву (цркве и царске власти), имајући у виду да царство (монархија) нипочему није изум хришћанске епохе већ Старог света, а да га Византија (Источно римско царство) преузима од паганске римске цивилизације? Царска власт, дакле, сама по себи, нема ништа хришћанско, нити је „природно“ повезана са монотеизмом будући да је као облик владавине настао и био најраспрострањенији управо у паганским цивилизацијама (Египат, Сумерско-вавилонска цивилизација, Римско царство...).

Ствари постају још проблематичније и замршеније када Азкоул уводи *империјалистичко-експанзионистички* аргумент како би оправдао „хришћански“ карактер „Хришћанских Римљана (Византинаца)“ (нав. дело, III поглавље). Азкоул дословно каже:

„Christian Romans believed they dwelt in an Empire which should encompass the whole world because that Empire was founded on a religion intended for all men. As a matter of historical fact, the claims of the Empire depended upon the truth of the Christian Faith. The loss of that Faith meant the loss of any claims to the Empire.“ (нав. дело)

И поред вероватно тачне опсервације стања ствари у Византији, тешко би било из претходног цитата издвојити нешто специфично хришћанско. Такође би било тешко пронаћи империју (не само Старог света) чији становници или барем владари нису веровали да би њихово царство требало да обухвата читав свет, као што је тешко пронаћи религију чији промотери не желе (или сматрају барем да би било добро) да цео свет прихвати управо њихову веру. Међутим, овде искрсава много озбиљнији проблем, будући да се самој хришћанској (православној) вери приписује тежња за стварањем универзалног „Царства Земаљског“ и за (политичким) потчињавањем свих људи власти једног земаљског (хришћанског) владара.

Оваква, усуђујем се оценити, нехришћанска концепција би се могла, напротив, везати за Сарозаветну (јеврејску) или Кур'анску (исламску) замисао о потпуној симбиози верских, моралних и правних начела, односно религије и друштвене и политичке организације, базираних на вери у једног Бога. Везивање Азкоуловог схватања односа вере и политичке праксе за Стари Завет, уместо за хришћанство, постаје још јасније у светлу следећег пасуса у коме аутор непосредно повезује хришћанског цара и старозаветне царева Саула, Давида и Соломона (нав. дело). Цар се означава као „месија, Спаситељ“ а царство је његово (царево) „мистичко тело“ (нав. дело). Овде постаје јасно да устројство о коме Азкеул говори није могуће повезати са хришћанством, будући да је Исус као Месија (Христос) управо изневерио очекивања дела Јевреја; он није дошао као земаљски владар, који избавља Израел из политичког ропства, већ као онај који искупљује цео свет, доносећи начело служења уместо владања као црквени и социјални модел. Модел који излаже Азкоул је директно супротан поимању Христа као „Небеског Цара“, будући да се заснива на Христовим речима да његово Царство „није од овога света“ (Јн 18:36), а да се напротив Сатана, клеветник, онај који се противи Богу, означава управо као „Цар овога света“. Тиме се монархија испоставља као „царство овога света“ (у метафоричном смислу, будући да у дословном смислу она то свакако јесте), тј. као реализовање антихришћанског принципа у историји и организацији друштва.

Многе ставове које отац Азкоул износи понавља и Владимир Мос. Осврнућу се само на оне који имају нешто другачију нијансу, те на потпуно нове аргументе који горе нису дискутовани.

Мос успоставља директну везу између „рођења Цркве“ и „рођења царства“ (Владимир Мос, исто, 2; аргумент

поменут и код Азкоула, IV поглавље, 7). Ову везу, нимало очигледну, Мос образлаже преко чињенице да се рођење Христа и формирање Римског царства (под Октавијаном Августом) приближно временски поклапају (нав. дело), што доводи до тога да су „Црква и Царство рођене и расле заједно“ (нав. дело). Постоји неколико проблема са овим аргументом, уколико га уопште схватимо озбиљно. Најпре, није само по себи јасно због чега се настанак Цркве овде везује за рођење Исуса Христа, будући да се установљење Цркве, као заједнице верних и Христовог Тела на земљи, обично везује за догађај Силаска Св. Духа на Апостоле, тј. Педесетницу (Духови) која долази педесет дана након Васкрса.

Са друге стране, у потпуности су нејасни разлози за повезивање хришћанске Цркве и њеног настанка (ма када да је то било) и настанка Римског царства у коме је званична вера била базирана на римском пантеону, и у коме су генерације хришћана умирале на најсвирепији начин управо од руке представника самог тог царства. И сам Христос умире на крсту као неко ко је представљао *оџаносносџ* за царство.

Трећа нејасноћа је везана за повезивање идеје царства као друштвеног уређења са оснивањем Августовог *Римског царства*. Аутор не објашњава метод путем ког је дошао до идентификације институције и идеје „царства“ као таквог са специфичним случајем Римског царства. И сам појам „царство“ (Empire) се користи за све значајне монархије Старог света (Египатско, Персијско царство...), због чега постаје, заправо, синоним за монархију на истоку, а њен владар се назива „царем“. На западу је уобичајенији назив „краљевство“ којим управља „краљ“ (King), иако се и појам империје (царства) такође употребљава. Дакле, сама институција и облик апсолутистичке владавине нису ни-

почему оригиналне творевине Рима, осим што су у Старом Риму баштиниле нека достигнућа периода републике. Због чега, онда, давати метафизички значај Римској (паганској) царевини из перспективе хришћанске вере? Читава ствар постаје још апсурднија ако се има у виду да Откривење Јованово вероватно има у виду управо Римско царство када говори о „Великој Блудници“ (Откр 17:5; уп. Откр 13; 14) којој ће доћи крај другим Христовим доласком (кога су први Хришћани очекивали још за свог живота).

Један од најчешће коришћених аргумената у апологијама монархије, који ни Мос не пропушта да искористи, јесте цитат из II посланице Коринћанима у којој се каже: „Тајна безакоња, наиме, већ ради; само да се уклони онај који сад задржава, па ће се тада појавити безаконик, кога ће Господ Исус убити дахом својих уста и уништити појавом свог доласка“ (2 Кор 2:7). Интерпретација, наиме, која следи овај цитат каже да „онај који задржава“ јесте, заправо римски цар (Мос, нав. дело), односно институција царства коју преузима Византија а затим и Руска империја као „Трећи Рим“.⁴ Очигледна тешкоћа са прихватањем овог ар-

⁴ Оно што обично прати ову врсту аргументације јесте констатација да смрт руског цара (као последњег „православног цара“) у Октобарској револуцији представља коначно отклањање препреке ка доласку Антихриста, а самим тим и другом Христовом доласку (који, међутим, и после скоро сто година од тог догађаја, не долази). Између два Светска рата постојала су мишљења, која до момента закључења овог текста аутор није успео да поткрепи конкретним документом, да после нестанка „последњег православног цара“ православно царство, тј. институција „православне монархије“ (шта год то значило) мора да се настави будући да ће се њен нестанак поклопити заправо са крајем света. Стога је Београд био такође замишљан као „Четврти Рим“ будући да у том мометну има јединог сувереног православног „цара“ тј. владара. II светски рат, међутим, депласира и ову идеју, чиме се институција „православне монархије“, као панправославне историјско-есхатолошке институције, завршава „Четвртим Римом“.

гумента састоји се у потпуно произвољном поистовећивању „онога који задржава“ и функције цара, које није на било чему засновано нити објашњено. Посредно позивање, којим се Мос у свом тексту служи, на Св. Јована Златоустог и Св. Јована Кронштадског (нав. дело) служи да се једна провизорна интерпретација заклони иза ауторита предања, без изношења икаквог реалног аргумента. Други проблем је садржан у чињеници да у моменту када је поменута посланица настала, актуелни цар је заправо римски император од кога су хришћани били прогањани (уп. Отривење, горе наведена места). Тешко је замислити да писац посланице сматра да римски цар (као институција) задржава Сатану, будући да је од „његове руке“ страдао и Христос и Петар и сам Павле, као и већина других апостола и каснијих хришћана. Пре ће бити да сам (римски) цар представља инкарнацију поменутог „беззаконика“ (Сатане).

Посебно проблематично место код Моса представља 26. и 27. пасус у коме се институцији царства даје теолошки значај већи него и самој Цркви и њеним службама. Мос тврди да цар, са становишта вере, има „значајнију и критичнију позицију“ него водећи епископи, зато што „сви, унутар и изван царства, гледају на њега као на представника званичне вере царства“ (нав. дело). У наредном пасусу се чак мисионарска делатност Цркве и њено сведочење вере пред светом, одваја од Цркве и приписује као дужност цару и царству, који „проповедају Истину свету“ (нав. дело). Мос, међутим, признаје (што је редак случај у православно-монархистичком дискурсу) да није било никакве „симфоније“ између цара и Цркве у Византији (нав. дело), али остварење те „симфоније“ истиче као задатак „Трећег Рима“.

Из свега реченог да се закључити да у поменутиим текстовима није изнет ниједан теолошки оправдан аргу-

мент на основу ког је могуће схватити монархију као облик владавине оправдан православном, хришћанском вером. Монархија се, напротив, испоставља као реализација антихришћанских принципа у којима интереси и задаци „овога света“ доминирају над стремљењем за „небеским Царством“; што је поготову видљиво у институцији наследне монархије као доминацији родовско-племенског елемента над личним.

Из тога се да закључити да се монархија можда може оправдати са друштвених, политичких или других позиција, али не и са становишта православне вере и хришћанства уопште. Разлог томе, поред наведеног, јесте и чињеница да за хришћане не постоји идеалан облик друштвено-државног уређења на земљи и у историји. Поједини облици само могу више или мање актуелизовати и реализовати поједина начела хришћанске вере, али за хришћане оно идеално долази на крају, после историје, када дође „Царство Христово“. Све покушаји да се Христово Царство замени на земљи неким другим, и да Христа замени неки други „по милости Божјој“ цар, представљају опасне нападе на саме темеље хришћанске вере.

Ако би, пак, требало одредити облик владавине који између свих историјски познатих модела најближи хришћанском схватању човека и људске заједнице (и поред тога што ниједан облик власти није хришћански у строгом смислу речи, будући да се власт заснива на законима и репресивним механизмима, а не на љубави, служењу и слободи као фундаментима хришћанске „социјалне“ концепције), онда би то била демократија у којој, по мом мишљењу, одговорност појединца и принцип саборности и међузависности свих делова друштвеног организма долазе највише до израза.

VOX POPULI, VOX DEI¹

Однос православља и демократије је и даље веома актуелна тема. Кажем да је „и даље веома актуелна“ упркос чињеници да је питање односа хришћанства и демократије опсежно истраживано, као и да однос православља и демократије такође није остао потпуно нерасветљен. Међутим, и поред увида који су до сада презентовани академској и широј јавности, можемо рећи да је тема и даље веома актуелна и то из два главна разлога: (1) дискусију о демократији и хришћанству, која је потекла и развијала се на западу Европе и у Сједињеним Државама, није могуће аутоматски применити на православље, тек уз незнатне измене, и (2) дискусија о демократији и православљу у самом православном свету или међу православним мислиоцима и стручњацима ни издалека није закључена, будући да о овој теми постоје веома различита, некад и опречна мишљења.

Интересовање за питање демократије и православља постоји како „извана“, са географских подручја на којима православље није доминантна вера или је чак потпуно непознато, тако и „изнутра“ – интересовање самих верника који осећају потребу да ову тему продискутују у вези са мисијом цркве у савременом свету. Постоји такође и све присутније „(интер)дисциплинарно“ интересовање за ову проблематику, будући да услед низа околности питање

¹Текст је првобитно објављен у зборнику *Хришћанство и демократија*, Београд: Фондација Конрад Аденауер – Хришћански културни центар, 2010, 133–148.

православне вере и Цркве није било значајније истраживано из угла различитих научних дисциплина све до скоријег времена. Све ово показује релевантност теме и њену актуелност. Имајући све ово у виду, на саопштење које је пред Вама треба гледати пре свега као на допринос даљој дискусији и дубљим увидима у проблем, а не као на један систематски и заокружен научни рад који би сам по себи дао коначне одговоре.

На самом почетку треба поменути да свака анализа односа православља и демократије, или, шире, односа православне Цркве и друштва, мора имати у виду пар начелних методолошких проблема.

Пре свега православна Црква нема неко посебно и јасно дефинисано „социјално учење“ или „социјалну доктрину“;² за разлику од многих других хришћанских заједница, на основу које би било могуће, мање или више јасно, одредити „став“ православне Цркве према многим питањима савременог света, међу које спада и питање односа (православне) Цркве и демократије.

Други проблем, који је у непосредној вези са претходним, се огледа у тешкоћи да се да јасан одговор на само фундаментално питање *шита је* (православна) Црква? На ово питање је, међутим, неопходно макар имплицитно одговорити како би се могло нешто ближе рећи о односу православне Цркве и било ког „спољашњег“ феномена. Овај задатак је чини се много тежи када је у питању православље него што је то случај са другим хришћанским заједницама на Западу, код којих су структура, надлежности

² У овом правцу је учињен корак објављивањем *Основа социјалне концепције Руске православне цркве* (2000.). Овај документ треба разумети као покушај да се понуди одговор на многа питања односа православне цркве и многобројних друштвених и политичких питања, али не и као формулисање дефинитивног и јединог могућег одговора који би био општеобавезујући.

и различите црквене „институције“ много одређеније, па самим тим је и лакше установити какав је „став“ или „позиција“ цркве према одређеним питањима. Будући да је ово питање веома озбиљно и да заслужије посебну пажњу која превазилази намере и могућности овог саопштења, ограничићу се овде на навођење само најопштијих ставова који могу послужити да се у наставку рада позабавимо главном тематиком.

Црква своју природу исказује у заједници и кроз заједницу. Црква јесте заједница; заједница Бога и људи, заједница људи међусобно и заједница Бога и читаве творевине (читавог света). Она је, из православне перспективе, схваћена као организам, у коме су сви делови у међусобном јединству и односу љубави. Из овога произлази да је немогућа било каква одлука „одозго“, тј. наметање једног става, мишљења, идеје, које није прихваћено од целе заједнице, које не изражава цео организам а не само неки његов део. Будући да Црква не постоји само есхатолошки већ и историјски, она је била, јесте и биће принуђена да доноси одлуке у односу на бројна питања времена у коме се налази. Те одлуке, поготову када се тичу самог живота Цркве, морају бити саборне, донете уз консултацију и пристанак свих или, барем, већине. Оне јесу, или треба да буду, руковођене принципом „одлучисмо Дух Свети и ми“³, при чему се акценат јасно ставља на присуство Бога и његову активну делатност у Цркви, као и на саборни начин одлучивања и живота уместо „диктата“. Некада поједини ставови и поруке појединаца бивају прихваћене ретроактивно, а некада исте бивају одбачене. То значи да ставови појединаца, па макар они вршили и епископске или патријаршијске службе, као и ставови појединих комисија или локалних синода, могу али и не морају изражавати „став“ Цркве. Ово

³ Дап 15:28.

је истовремено узрок „непогрешивости“ Цркве (којој је глава Христос и која је заједница Његовог Тела) али и њене „непрактичности“ и „неефикасности“ када су у питању реакције на многе рецентне феномене.

Трећи проблем који се мора имати у виду када се истражује однос православља и демократије јесте сам појам „демократије“. На ово је неопходно скренути пажњу будући да у савременом свету влада права инфлација употребе појма демократије. Често се овом појму дају сасвим различита значења, која готово да међусобно немају ништа заједничко. О демократији је могуће говорити на чисто етимолошкој равни, могуће је такође говорити о историјским манифестацијама демократије или о специфичностима појединих „демократија“ као облика владавине и уређења друштва. Међутим, много је чешћи случај да се о демократији говори здраворазумски, без јасне свести о томе шта заправо тај појам значи или би требало да значи, или пак да се о демократији говори са крајње идеологизованих позиција, где сам појам треба да прикрије другачије садржаје од оних који се (експлицитно или имплицитно) везују за њега самог (као што су интереси крупног капитала, тзв. (нео) либерални капитализам, политички и војни интереси појединих земаља и томе слично).

Из свега наведеног се јасно види да је питање односа православља и демократије веома сложено, и да оно подразумева много више од једноставног питања односа два феномена. У зависности од тога шта подразумевам под „демократијом“ мислим да је могуће дати не само различите него и супротстављене одговоре на питање односа православља и демократије, што је, чини ми се, у пракси често случај.

Модерна идеја о демократији као облику владавине и уређења друштва, која подразумева и тековине попут

правне државе (владавине права), стабилних институција (под контролом јавности), људских права и слобода и томе слично, долази у непосредан контакт са доминантно православним регионима нешто касније него што је то случај са просторима на којима је вера претежно римокатоличка или протестантска. Међутим, и сама замисао о демократији, правној држави, људским правима и слободама и томе слично, је углавном остала идеал коме треба тежити, будући да њена примена у пракси наилази на мноштво различитих девијација (у форми „диктата капитала“, „партократије“ и сл.) услед којих је често реч само о формалној демократији којој недостаје стварни садржај, у којој су, да парафразирам Ноама Чомског, грађани позвани да сваких неколико година изађу на изборе како би се захвалили руководству на вођењу државе и сложили се да их мање-више исти људи и даље воде. Овај облик демократије се претвара у „могућност“ избора али под условом да буде учињен „прави“ (очекивани) избор који је диктиран пре свега медијима и капиталом.

На основу овога је могуће говорити о удаљавању демократије коју видимо у политичкој пракси од своје оригиналне замисли у толикој мери да демократија као идеал и демократија као пракса почињу међусобно да се искључују. Тако напад на неки конкретан облик „демократије“ (тј. њене девијације) нажалост често постаје напад на демократију као такву, на саму идеју демократије.

Сусрет православља и идеје демократије, као уосталом хришћанства и демократије уопште, није текао глатко и безболно. Од 19. века када поједине државе са претежно православним становништвом уводе неке облике демократије (кроз нпр. институције парламентарне монархије), почиње непосредан контакт православља и идеје о демократском уређењу друштва. Нажалост, стицај историјских околности

је учинио да развој овог односа не буде континуиран. Идеја демократије бива компромитована бољшевичком диктатуром у совјетској Русији, која се такође издавала за „демократију“, тј. „власт народа“. Тако је слом једног апсолутизма и диктатуре у Русији, оличене у царизму, водио у другу диктатуру, диктатуру комунистичке партије и „црвеног цара“ (Стаљина), што ће имати огроман утицај на велики бој доминантно православних земаља које у двадесетом веку такође бивају захваћене револуционарним комунистичким процесима. Компромитацију демократије кроз злоупотребу саме идеје могуће је видети и на примеру Титове (пост-ратовске) Југославије. Ова „демократија“ смењује крхку демократију која се почела развијати у Краљевини Србији и, потом, Краљевини СХС. Комунистички режим у Југославији је, на пример, претендовао на демократско уређење, уз постојање и повремених избора (без било каквих реалних демократских атрибута), док је власт вршена у име „радних људи и грађана“, спроводећи вољу „народа и народности“.

Све ово је условило да какава-таква демократија и демократске институције постану реалност за православне најпре у земљама Западне Европе и САДа. Ове земље постају нови домови за многобројне становнике доминантно православних земаља који у њих интензивније одлазе управо у 20. веку.

За највећи део словенског света, па и за онај део који је претежно православан, демократија, барем у својим појавним облицима, постаје реалност тек крајем 20. века, са падом Берлинског зида. Слично „кашњење“ у односу на западне земље је видљиво и у Грчкој, на чијем тлу је и зачета западна идеја о демократији, која постаје реалност тек последњих деценија 20. века.

Ово релативно скорије суочавање друштава и држава у којима је већинска православна вера са демократијом је

можда и разлог због чега су неки други облици владавине дуго пеципирани као „природни“ или барем „природнији“ и прихватљивији православљу од модерне демократије. Ту је пре свега реч о монархистичком дискурсу који своју инспирацију углавном црпи из два извора – из Византије као прве, најтрајније и најзначајније „православне царевине“ и из царске Русије. Како сам се у једном другом тексту нешто детаљније бавио овим проблемом,⁴ овде ћу само поновити закључак да се монархија, поготову апсолутистичка, не може утемељити нити оправдати православном вером, нити пак може бити прихватљива за православну Цркву као једини могући модел власти, уколико Црква жели да остане доследна себи. Она само може бити оно што је заправо и била, „нужно зло“ које Црква затиче у свету, које треба, ако је могуће, превладати.

Уколико, дакле, апсолутистичка монархија није прихватљива из перспективе православља, логично је запитати се како ствари стоје са демократијом⁵?

⁴ Давор Џалто, „Fides et Regnum“, у: *Црква у њлуралистичком друштву*, Београд: Фондација Конрад Аденауер, Хришћански културни центар, 2009, 29–35.

⁵ Чињеница да постоје парламентарне монархије у којима је парламент изабран демократским путем, који бира владу као тело које стварно врши власт, представља, по мом мишљењу, својеврстан парадокс унутар идеје о демократији. Наиме иако није искључиви и неприкосновени ауторитет у вршењу власти, монарх често задржава одређени утицај у друштву и држави (потписује законе, поставља премијера, објављује ратно стање и сл.) или пак, у другом случају, има чисто церемонијалну улогу. У оба случаја монарх, међутим, не може бити биран, тј. сваки грађанин нема ни теоријску могућност да постане монарх, односно да врши одређену јавну функцију у друштву коме припада већ је та функција у традицији (западних) европских монархија углавном наследна. То значи да је монархија нужно повезана са идејом класног друштва, што је опет страшно идеји демократије у којој постојање класа и а приорна припадност класама „по крви“ није замислива (иако је у пракси веома реална). Тиме

Овде ћу покушати да најпре говорим о демократији у неком њеном идеалном (а то значи и реално непостојећем) облику, као о уређењу друштва у коме сви (пунолетни) грађани имају право да узму учешћа у „јавној ствари“ (рес публика), да одлучују о стварима које се тичу свих, да бирају и буду бирани за обављање различитих друштвених/државних функција, да подједнако уживају права и слободе, да закон подједнако важи за све, и да различита мишљења и интереси буду артикулисани кроз друштвене институције односно кроз добијање подршке већине на слободним и регуларним изборима. Све то треба, у идеалној варијанти, да омогући достојанствен живот и благостање свим житељима заједнице, или барем највећем броју. Иако је ово сумарна и не нарочито софистицирана дефиниција, мислим да је на основу ње могуће закључити у ком смислу за ову прилику користим појам демократије.

Да би овакав модел демократије био анализиран из перспективе православља, неопходно је изнети још једно начелно објашњење које се тиче односа православља и

се републиканско уређење испоставља као, до сада, једини конзистентан наставак идеје о парламентарној демократији у друштвеној и политичкој пракси. Образложења да је у савременој парламентарној монархији реч о симболичној и репрезентативној улози, која показује национално јединство и репрезентује традицију одређеног народа, не мењају основну чињеницу да и за то симболично место обичан грађанин не може бити биран већ се то место стиче рођењем. Са друге стране, није јасно због чега изборна функција нпр. председника, који такође не врши власт оперативно већ је пре свега реч о симболичној и репрезентативној функцији (као у канцеларским европским системима), не би могла задовољити потребе које монарх задовољава, с тим да је та функција у сагласности са општим демократским начелима. Укратко, чини ми се да савремене парламентарне демократије плаћају данак традиционализму и конзервативизму у виду свесног одступања од демократских принципа зарад романтичарских националих идеја и сасвим недемократских па и антицивизацијских идеја о „плавој крви“.

друштва/државе у принципу. Сматрам да се православље, али и хришћанство уопште, може окарактерисати као „анархично“ када је у питању однос верујућих према друштву и држави.⁶ Овај „хришћански анархизам“ потиче из базичног интересовања хришћана превасходно за „Царство Небеско“ а не за „царство земаљско“ и за управљање њиме. Ову дистинкцију не треба схватити у смислу дуализма „духовног“ и „материјалног“ већ пре у смислу старе српске изреке „земаљско је замалена царство, а Небеско увек и довека“ коју налазимо у песмама тзв. „Косовског циклуса“. Смисао ове фразе (често злоупотребљаване и чак супротно интерпретиране од њеног основног значења) је у хришћанском погледу на свет по коме је историја и све што она обухвата један процес који иде ка свом крају. На крају историје се налази њен смисао, тј. Царство Небеско које је једино више неће бити пролазно. У историји је све „замалена“ тј. краткотрајно, пролазно и у крајњој линији безначајно ако се не постави у есхатолошку перспективу, ако своје постојање на базира на Царству Небеском које долази. Дати првенство „царству земаљском“ и бити оптерећен пре свега „земаљским бригама“ значи одрећи се вере у примат „Царства Небеског“ и бити заробљен у

⁶ Појам „анархично“ и „анархизам“ користим овде у значењу у коме је овај појам супротстављен замисли о државном апарату као инструменту принуде и моћи у односу на „потчињене“. Њих дакле не треба на било који начин везивати за појмове нихилизма, деструкције или анархије у колоквијалном значењу те речи. Са друге стране, „анархизам“ овде не користим у смислу неке од анархистичких „школа“ (анархо-комунизам, анархо-синдикализам, индивидуалистички анархизам, пацифистички анархизам итд.), већ пре у једном општем смислу, као аутентичној демократији која не фаворизује супремацију институција државе или политичке класе (елите) у односу на грађане, и који се противи свакој власти која се врши насиљем или пак власти која почива на идеји о привилегованости. Сасвим је, међутим, друго питање у којој мери и у ком контексту је могуће практично реализовање ових принципа.

свету нужности и привида. То значи „бринути се и узнемиравати се за много“ док је „само једно потребно“.⁷ Са друге стране овакав став не значи потпуни „светоскептицизам“ и незаинтересованост за историју. Он само значи да „царство“ хришћана није „од овога света“ и да хришћани немају другога „цара“ осим Христа.⁸ Како другачије, у оваквој ситуацији, назвати политички став хришћана ако не *анархизмом*, у најбољем значењу те речи?

Из овога јасно произлази да је једини могући став хришћана скептицизам према сваком облику овоземаљске владавине будући да свака власт „на земљи“ по природи ствари подразумева субординацију и вршење *лејалној* насиља од стране државе тј. њених органа који имају монопол силе. *Насиље*, не само оно нелегално и нелегитимно већ и легално и легитимно, се испоставља као присутно и штавише нужно у сваком до сада познатом облику политичког система и, са становишта православне космологије и антропологије, последица је пада човека и представља девијацију његове природе. Самим тим свака власт као демонстрација силе или ланца командовања не може бити прихватљива. Једина „власт“ који Христос даје својим следбеницима је она која се пројављује служењем другима: „ко хоће да међу вама буде први, нека буде слуга свима“.⁹ Ово је повезано и са питањем ауторитета и „власти“ унутар саме Цркве, иако су веома опасни покушаји пресликавања унутрашње организације Цркве на друштвену и политичку реалност. По речима Радована Биговића „за Цркву је темељ сваке власти Бог“¹⁰, будући да управо Црква иконизује Царство Небеско. Идеја да

⁷ Уп. Лк 10:40–41.

⁸ Уп. Мт 21:9; Мт 27:11, 29, 37; Мк 10:42–45; Лк 20:25.

⁹ Мк 10:44

¹⁰ Радован Биговић, *Црква у савременом свијету*, Београд: Службени гласник, 2010. 24.

„царство земаљско“ у свом палом стању (стању нужности) и са својим институцијама које су прилагођене том палом стању може и треба да иконизује Царство Небеско је веома спорна и она, у крајњој линији, угрожава и само послање Цркве и саме Христове речи.

Хришћани (тј. Црква), међутим, не могу једноставно побећи од историје и стања пада у коме се човечанство налази. А то стање је трагично и никакво морализирање није од помоћи. Вршење власти, а то значи и вршење насиља, се испоставља као неопходно зарад опстанка конкретне заједнице (кроз нпр. санкционисање убистава, насиља, крађе, и сл.). То значи да само може бити речи о мање или више прихватљивим облицима друштвеног уређења и вршења власти са становишта Цркве и хришћанства. Међутим, никада се и ни са једним обликом друштва и државе хришћани не могу у потпуности идентификовати, осим са Царством Небеским. Сваки покушај одбране неког историјског облика државе или друштвеног уређења из перспективе православног хришћанства је осуђен на удаљавање од Цркве и хришћанства. Када би било могуће остварити идеалну хришћанску државу у историји онда есхатон, Царство Небеско, не би ни било потребно. Стога свако прављење идеалне „хришћанске државе“ на земљи носи у себи дух Великог Инквизитора.

Ако се сада сконцентришемо на питање демократије у смислу који је претходно назначен, сматрам да је ту реч о до сада најприхватљивијем облику уређења друштва, који је оптималан управо зато што минимизира насиље над припадницима једног друштва, а максимизира њихову слободу и одговорност. То је и оптималан амбијент у коме хришћани могу вршити своју мисију и проповедати еванђеље, без страха да ће бити због тога бити протеривани или убијани, али и без инструмената принуде којима би

силом приморали друге чланове друштва на прихватање њихове вере или верских пракси.

Поред овог општег, социјалног и политичког аспекта, постоји и један дубљи однос који се може успоставити између појма демократије и Цркве. Реч је управо о самој природи цркве о коме је било говора на почетку овог излагања, о основном принципу који важи у Цркви, о *саборности*, односно о *заједници*. И поред тога што у друштвеном и политичком смислу појам демократије обично подразумева афирмацију већине у односу на мањину (било да је реч о социјалним групама или о мишљењима), сама идеја демократије има у својој основи пре свега замисао о афирмацији сваког човека који чини заједницу, али и о афирмацији саме заједнице преко могућности слободног живота и активности у њој. Демократија подразумева заједнички рад, решеност и могућност појединаца да заједничким деловањем граде друштво, општи и лични просперитет. То носи у себи једну, премда веома посредну, црквену димензију. Литургија, са друге стране, као пројава Цркве, управо и значи „заједничко дело“, она је место окупљања и деловања свих верних. Битна разлика јесте у томе што се литургија, тј. Црква, не конституише зарад реализације партикуларних (световних) интереса, већ на основу љубави и жртве самог Бога. Њен циљ је живот као заједница свих, у којој постоји савршен баланс између појединачног и општег, између личности и заједнице. Због тога је и принцип одлучивања у цркви „демократичан“, у смислу да захтева активан однос свих према животу Цркве и питањима која су са тим везана. Али живот Цркве је и „мета-демократичан“ што значи да је некада и усамљени пророчки глас, глас „вапијућег у пустињи“, ¹¹ онај који је исправан и који тек накнадно постаје прихваћен од свих.

¹¹ Уп. Ис 40:3

Демократија као социјална и политичка реалност не може, наравно, никада реализовати принципе црквене саборности, нити Црква може и треба да принцип саборности наметне као образац уређења друштва. Ниједно друштвено уређење не може бити замена за Цркву. Али демократија, у свом идеалном облику, показује елементе који могу бити најприхватљиви за православно, хришћанско схватање човека у односу на све до сада виђене облике уређења друштва, у коме људска личност доживљава највећу афирмацију. У својим битним димензијама савремена демократија и баштини хришћанство и иновације које је оно донело у историју. Поменимо само револуционарну замисао о једнакости (пред Богом) тј. равноправности свих људи, путем успостављања равноправности нација, полова и социјалних класа, коју срећемо код апостола Павла („нема више Јеврејина ни Грка, ни роба ни господара, нема ни мушко ни женско! Сви сте ви једно у Исусу Христу“¹²). Гледајући из овог угла видимо да је управо хришћанство донело идеју о „универзалним правима и слободама“ сваког човека, о вредности сваког људског живота и потреби да свака личност буде поштована. Тако смо дошли у парадоксалну ситуацију да неке од фундаменталних идеја на којима је саздано модерно друштво (или је то барем покушано) од времена просветитељства јесу заправо Црквене и хришћанске идеје, али да су и поред тога Црква и хришћани често у веома озбиљним несугласицама и конфликтима са (пост)модерним друштвом. Али то је већ нова тема.

¹² Гал 3:28

ПОЈАМ „НАРОДА БОЖЈЕГ“: ОД ПЛЕМЕНА, ПРЕКО НАЦИЈЕ ДО ЦРКВЕ

Широко је распрострањено мишљење да је православна црква „национална“ по свом карактеру, тј. да је национални кључ критеријум којим се руководи организација и функционисање православне цркве на локалном нивоу.

Оваква перцепција је присутна како у земљама у којима је православље доминантна и традиционална вера тако и ван њих, у остатку хришћанског и нехришћанског света. Схватање православне цркве као „националне“ је толико укореењено да се неретко узима као неспорна чињеница. Често се управо национални принцип наводи као основна разлика између начина организације православне и римокатоличке цркве односно протестантских заједница, чак и у озбиљној, академској литератури.

Доказ за то је, чини се, веома једноставно пронаћи: ко може негирати да данас постоји „српска“ православна црква, „руска“, „румунска“ и сл. Нису ли то управо цркве тих народа? Са друге стране, није ли православна црква и ван граница држава у којима је православље традиционална и доминантна вера устројено управо по националном принципу?

Чини се потребним да се овом веома често дискутованом питању поново посвети пажња имајући у виду његов значај не само за саму цркву и хришћане који јој припадају, већ и за друштво и све оне који желе да сазнају

нешто о организацији православне цркве и њеној перцепцији себе саме.

Најпре једна логичка напомена: треба истаћи да одређено стање ствари у садашњем тренутку, премда јесте „чињеничко“ не мора нужно да одражава и оно како би нешто „требало да буде“. Управо је то случај и са организацијом цркве данас пре свега у ономе што се колоквијално назива „православном дијаспором“ односно начином организације и функционисања православне цркве у земљама у којима православље није доминантна нити традиционална вера (нпр. западна Европа или Сједињене Државе). Управо у „дијаспори“ видимо на делу најчешће национални принцип организације где нерекло у једном истом граду имамо „руске“, „српске“, „румунске“ и друге цркве (како конкретне заједнице тако и грађевине), које су под управом „руских“, „српских“ односно „румунских“ епископа, а ови су опет чланови националних (домаћих) сабора епископа у матичним земљама. Треба недвосмислено рећи да без обзира што оваква пракса постоји она ни на који начин није регуларна нити логична када се посматра из перспективе православне еклисиологије. Она просто представља резултат одређених историјских околности које су до ње довеле и као таква треба бити превладана.

Ово је био само један, добро познат пример на који начин се национални принцип намеће као водећи у организацији цркве, из чега не би требало извући закључак да је он и исправан. То нас доводи до суштинскијег питања односа нације и Цркве – од каквог је значаја нација за Цркву (и обрнуто), те да ли је могуће нацију утемељити и оправдати метафизички, аргументима православне цркве и њене теологије?

Ова питања је могуће размотрити у свој њиховој комплексности кроз призму често коришћене синтагме,

како унутар Цркве тако и ван ње, о „народу Божјем“. Често се сматра да се појам „народа Божјег“ у црквеној употреби односи на „православне народе (нације)“ а то значи нпр. Србе, Грке, Русе и сл. Ако би требало назначити порекло оваквог схватања „народа Божјег“ у свештеној историји онда бисмо га свакако пронашли у Старом Завету и појму „изабраног народа“. Реч је о идеји да једно племе, „пород“ неког праоца, има свог Бога са ким је у уговорном (заветном) односу. То је управо оно што је представљала историја „изабраног народа“ (Јевреја тј. Израелаца) описана у Старозаветним књигама. Бог бира праведника, у овом случају Авраама (Абрахама) коме обећава богат и славан пород, и са којим ступа у савез, обећавајући помоћ и заштиту у замену за верност и испуњавање заповести. Овај завет се преноси крвљу, односно генерацијски, тако да потомство самим рођењем постаје члан једне друштвено-верске заједнице (која потом, путем одређене иницијације, нпр. обрезана, бива потврђена и на појединачном нивоу).

Овакво, дакле, метафизичко утемељење значаја припадности једном племену-народу јесте старозаветно и оно се огледа у реципроцитету – бити припадник народа значи и исповедати одређену веру, односно исповедати ту веру значи и бити (постати) припадник тог народа-племена. У смислу друштвено-државне организације овај принцип значи неки облик теократије, где не постоји јасна разлика између правних (државних) и верских прописа, већ су верски истовремено и правни. У смислу управе то значи такође да свештеничке и политичке функције нису, односно не морају бити, јасно одвојене. Укратко, оваква (старозаветна, али и шире старовековна и блискоисточна) концепција је интеграционистичка, тежи ка потпуној симбиози нације, вере и државе у један јединствен орга-

низам, у коме не постоји или је веома нејасна подела на „свето“ и „профано“, оно што припада сфери друштвеног живота и сфери верског.

Мора се признати да је овакав модел, поготову у прошлости, имао своје веома практичне друштвене и политичке предности. Он омогућује већу кохезивност друштва, обезбеђује лакшу и бољу контролу над становништвом као и сигурнију позицију владајућег слоја.

Једини проблем са овим моделом, са становишта (православних) хришћана, јесте што је он неспојив са хришћанством, тј. са Новозаветним откривењем, односно са Новим савезом који Бог прави са човечанством.

У Новозаветном кључу појам „народа Божјег“, „изабраног народа“ или „новог Израела“ има битно другачије значење. Он се више не односи на неку племенску, (на) родну, националну или политичку целину већ на све „поново рођене“ односно крштене, који као појединци, својом слободом, одлучују да постану чланови Цркве и тиме уђу у један лични однос са Богом. Већ од самог почетка новозаветне Цркве је јасна ирелевантност било ког принципа нужности за припадност Цркви. То значи да „нема више ни Јеврејина ни Грка, нема више ни роба ни слободњака, нема више ни мушког ни женског“ (Гал. 3, 28), у смислу да ниједна од ових категорија, расно-национална, класна или родна, нема а приорни метафизички значај и сама по себи не детерминише спасење и припадност Цркви. Уместо свих тих природних и друштвених датости у односу на које је човек немоћан и са којима долази на овај свет, уводи се идеја о слободи и слободној припадности једном другом и другачијем организму, који нема никаквих расних, националних, родних или сталешких предзнака. Припадник „народа Божјег“ тј. Цркве, постаје онај

ко слободно зажели заједницу са Богом и ко се крсти „у име Оца и Сина и Светога Духа“.

Истини за вољу, овакво схватање хришћанске вере није увек био и принцип по коме су се људи у свим временима и на свим просторима руководили. Напротив, често се у пракси дешавало, нарочито у средњем веку, да владар неког племена или државе прихвати хришћанство (или неку другу веру) па се самим тим сматрало да и сви припадници тог племена или народа готово аутоматски постају поклоници нове вере или култа. Овакав принцип, наравно, нема везе са православном или хришћанском еклисиологијом већ са племенским менталитетом, другачијом културом и историјским околностима у којима су се ови процеси одвијали.

Када је реч о самој организацији цркве која је помента, она је од почетка следила не национални већ територијални принцип. На челу једне цркве (заједнице) на конкретном простору се налази један епископ. Више епископа неке области чини локални сабор, или помесну цркву, која може бити предвођена митрополитом, архиепископом или, касније, патријархом. Ове помесне или локалне цркве могу бити аутокефалне или аутономне, односно могу самостално да бирају свог поглавара (митрополита, архиепископа, патријарха) или пак тог поглавара поставља/потврђује поглавар друге помесне цркве. Ниједна од ових подела нема нужно везе са националном припадношћу верника на одређеној територији, и од самог почетка су епархије биле управо вишенационалне (у Палестини, Риму, великим градовима Грчке и сл.).

Низ историјских околности је довео до садашње организовање православне цркве, при чему треба издвојити покрштавање племена (нпр. Словена) на већ описани

начин, значај језика (неопходност богослужења на локалним језицима које људи говоре и разумеју) као и модерно формирање нација у 19. веку које је изродило националне државе и саме нације у модерном смислу речи. Тако се дошло у ситуацију да се границе локалне црквене организације покlope са границама одређене државе или места на коме одређени народ живи. На просторима на којима се аутохтоно становништво налазило под вишевековним ропством Турске, припадност једној вери (хришћанству или исламу) је представљало основни критеријум разликовања једног (народног) идентитета од другог, са многобројним друштвеним импликацијама. Тако је и формирана идеја о цркви као „националној институцији“ са примарним задатком да негује и чува национални идентитет, традицију и обичаје. Управо због велике опасности да се Црква на овакав начин „секуларизује“ односно да се стави у функцију световних националних и политичких циљева, као и да критеријум њене организације постане превасходно етнички, велики сабор православне цркве 1872. анатемисе етнофилетизам као јерес. Осуду етнофилетизма и уопште осуду својеврсне атеизације Цркве путем њеног свођења на националне оквире и националне интересе, изриче и Јустин Поповић, и то необично оштро, карактеришући поменуте процесе не само као обично отпадништво од Цркве већ као „неопростиву хулу на Духа Светога“.

Из овога се јасно види да Црква, онако како православни гледају на њу, не само да се не може свести на племенске, националне или државне оквире, већ она надилази целокупну творевину, будући да све људе и целокупну природу уводи у заједницу са Богом, „који је створио Небо и Земљу“. Због тога било какви покушаји да се на Цркву гледа као на институцију чији је превасходни,

ако не и једини, задатак да „чува нацију“, „национално биће“, културу, обичаје, или пак да служи политичким циљева јесу у дубокој колизији са православном еклисиологијом.

Појам „народа Божјег“ се, дакле, из православне хришћанске перспективе може разумети само на један начин, по коме је „народ“ заправо „верни народ“, тј. црква, „заједница живих“, оних који већ партиципирају у Царству Небеском својом љубављу према Богу, људима и целокупној творевини, и који су окупљени на литургијском сабрању, које не познаје поделе нити границе „овога света“.

ВЕРА У САВРЕМЕНОМ СВЕТУ

Питања која следе представљају избор из многих питања која су ми током дужег временског периода постављана, како на јавним предавањима и трибинама тако и у приватним разговорима. Покушао сам да у одговорима будем што јаснији и сажетији, нудећи своје виђење појединих проблема у светлу православне вере. Ни питања ни одговори не претендују да буду исцрпни, свеобухватни и дефинитивни. Напротив, намера је да усмере на могуће путеве размишљања о појединим проблемима, као и да покрену дијалог како бисмо дошли до потпунијих и аутентичнијих одговора.

1. Шта је смисао вере данас? Чему може „послужити“ православна вера у савременом свету?

Вера (православна) у савременом свету „служи“ ономе чему је „служила“ и у свим временима до сада: да открива човеку истину о његовом постојању, о свету у коме живи, да човека приближава Богу, другим људима и целокупној творевини, и да спасава човека од пролазности овога света, од греха и смрти.

3. Да ли је православно хришћанство вера страха, с обзиром да говори о греху и потреби „спасавања“ човека, и шта уопште значи појам „греха“ за људе који живе у савременом друштву?

Хришћанство, дакле и православље, је пре свега вера љубави. Православни хришћани верују у Бога који је Љубав по самом начину свог постојања. Бог ствара свет и

човека такође из љубави. Стога све што Бог чини за човека јесте израз љубави. У молитви „Оче наш“ верник Бога назива својим Оцем, чиме је однос између Бога и човека постављен на личну раван, као однос личности базиран на љубави а не на страху. Стога је и Црква пре свега заједница љубави, која обједињује Бога и човека, и људе међусобно. „Грех“ у православном предању, као и „спасење“, немају директне везе са страхом или неким очајавајућим осећањем кривице као такве. Православни хришћани не гледају на Бога као на тиранина чији је једини посао да „хвата“ људе који крше неке законе како би могао да их осуђује. За православне грех није пре свега правна или морална категорија, већ егзистенцијална и онтолошка. Грех значи „грешку“ или „промашај“. Промашај чега? Промашај смисла човековог живота. А смисао човековог живота се открива у заједници човека и Бога. Све што не води овој заједници јесте грех, односно промашај циља. Спасевање човека је, дакле, враћање човека у однос са Богом, у заједницу љубави и то само уколико то човек слободно жели. Према томе, све оно што нас удаљава од Бога и нас самих јесте „грех“ и у том смислу нема разлике да ли живимо у овом или неком другом времену, јер свако време и све што у њему постоји може постати извор греха или пак извор спасавања, већ према нашој одлуци.

4. Да ли вера ограничава слободу?

Не. За православне хришћане вера и слобода су нераздвојиво повезане реалности. Једини начин да човек постоји као човек је да буде слободан. Православна Црква у слободи види управо једну од кључних сличности између Бога и човека, односно слободу схвата као својство по коме је човек икона Божја. Слобода је дар од Бога и било какво угрожавање слободе човека је неприхватљиво. Бог поштује људску слободу толико да чак ни дело спасавања

(човека) не жели да врши без човекове сагласности. Људско биће је, према православној вери, једино биће које је Бог створио на Земљи које има слободу да одлучује не само шта ће и како радити, већ и шта ће бити. Човекова слобода се исказује превасходно на два плана: друштвено-политичком и егзистенцијалном. Друштвено-политички план значи да је човек слободан да делује у друштву на начин на који он сматра да је потребно, да је у стању да одлучује о стварима које га се тичу или за које је преузео обавезу да се брине, све док то не угрожава друге људе и њихову слободу. На егзистенцијалном плану човек има могућност да одлучује о свом онтолошком статусу, односно о томе шта ће бити; да ли ће градити заједницу са Богом или неће.

Због тога вера афирмише слободу сваког човека понаособ у свету као и слободу људске заједнице.

5. Да ли је довољно бити добар човек (нпр. моралан, у складу са нормама друштва, не чинити зло људима а чинити добро) па бити добар (православни) хришћанин?

Није. Вера подразумева активан, креативан и динамичан однос са Богом и са другим људима, кроз који стичемо истинску слободу, идентитет па и сам живот. Бог не очекује извршење било каквих закона или норми зарад њих самих (јер „Христос је крај закона“ Рим. 10:4), нити је чињење или нечињење само по себи критеријум. Оно што Бог очекује је заједница са конкретним, живим и целивитим личностима. Чињење добра а не чињење зла се стога јавља као последица човековог заједничарења са Богом а не као узрок тог заједничарења. Истински православни хришћанин не чини зло а активно чини добро не зато што то „тако треба“ или што то неко од њега очекује, или из страха од казне или из жеље за наградом, већ зато што је

то једини начин да делује у складу са сопственим бићем и идентитетом. Онај ко је заједно са Богом нема потребу за злом нити је у стању да чини зло. Следствено томе, чињење зла и наношење неправде у било ком облику, али и пропуштање да се учини добро, показује удаљеност од Бога, Цркве и вере.

6. Да ли је у данашњем времену могуће бити православни хришћански верник а бити изван институције цркве?

Црква је пре свега заједница Бога и целокупне творевине, заједница Бога и човека и заједница верних. Православље претпоставља веру у Бога и у Цркву као „Тело Христово“ у коме се, кроз литургију, остварује заједница људи међусобно и са Богом. Само у слободној заједници љубави (што јесте Црква) човек стиче свој лични идентитет, дакле заједно са другима а не насупрот другима. То је разлог због ког је немогуће бити православни верник а не бити у заједници (што значи у Цркви и у литургији). Такође је немогуће остварити спасење изван заједнице. Рана хришћанска изрека о томе каже *Extra Ecclesiam Nulla Salus* (изван Цркве нема спасења). То значи да изван заједнице са Богом и другим људима нема спасења. Постојање нас као индивидуа, самих за себе, не води спасењу, о чему друга рана хришћанска изрека каже *Unus Christianus Nullus Christianus* (један хришћанин – ниједан хришћанин). То значи не само да изван Цркве нема спасења, већ и да нема ни хришћана изван заједнице, изван литургије. Уколико се, напротив, под „црквом“ подразумева само „институција“ која је по свему слична другим „овосветским“ организацијама (преко нпр. система прописа, докумената, процедура и сл.) онда је могуће бити „изван“, али тада не више Цркве већ администрације.

7. Да ли је Црква ауторитарна институција и да ли верник мора да буде послушан?

Као што се види из претходно изнетог, Црква уопште није, или пре свега није, „институција“ у смислу у коме су то друге (нпр. државне, привредне) институције, већ заједница утемељена на љубави и слободи. Самим тим није нити може бити ауторитарна, уколико се под овим појмом подразумева диктат „одозго“ и некритичко прихватање и послушност „одоздо“. У Цркву се, барем у теорији, улази слободно и свака служба се прихвата слободно. У Цркви нема (опет пре свега у теорији) ауторитета у смислу а priori и некритичког прихватања нечега што је спољно. Постоје само различите службе: служба верујућих који чине најбројнији део Цркве, служба ђакона, презвитера (свештеника) и епископа. Све што се дешава у Цркви треба да буде последица саглашавања а не диктата. У том смислу, ако епископи, патријарси и други представници „хијерархије“ заузму неке ставове или донесу одлуке које се противе искуству и традицији Цркве, верни су слободни да исте преиспитају или одбаце. На пример, сваки верник у православној Цркви има слободу (барем теоријски) да стави „вето“ на избор свештеника, епископа или патријарха, чак и када је формално донета одлука о избору, уколико (оправдано) сматра да дотична личност није достојна те службе. Уколико високи црквени представници износе ставове по питањима која нису у директној вези са вером (нпр. политичке ставове, судове о појединим феноменима културе и сл.), они ни на који начин не обавезују вернике. Верници су, са друге стране, послушни Христу и Цркви као организму, и то само зато што то слободно желе. Међутим, чак и „послушност“ Богу подразумева активан а не пасиван однос. У том односу верник „дискутује“ и чак се „рве“ са Богом (Пост. 32:24–30). По речима једног савременог православ-

ног теолога (Ј. Зизиулас) чак ни Бог није ауторитет за хришћане. Овако радикална изјава је могућа управо зато што хришћани не познају „ауторитет“ као споља наметнути систем, силу и вредност. Истински ауторитети се формирају у слободном прихватању некога или нечека због увиђања вредности или истиности дотичног ауторитета.

8. Да ли се рађамо као православни, односно као припадници православне Цркве?

Не, бити православан је ствар слободног избора. Бити православан значи исповедати одређену веру, а то је могуће само слободним избором сваког појединца да ли ће веровати и у шта ће веровати. Вера се не наслеђује нити се генетски преноси, иако човек растући у одређеној култури може прихватити, нпр. кроз обичаје, неке спољне феномене који су везани за веру. Сама пак вера се не може родити осим у „срцу“ сваког појединца.

9. Да ли је припадност православној Цркви неопредно повезана са припадношћу одређеној нацији; односно да ли бити Србин, Грк, Рус и сл. значи аутоматски бити и православан?

Не. Хришћанство, па самим тим и православље, је вера а то значи да је ствар слободног избора појединца, за разлику од нације која је дефинисана породицом, местом рођења, традицијом, културом у којој живимо, језиком којим говоримо и томе слично.

Бити Србин не значи нужно бити и православан, као што ни бити Италијан не значи нужно бити и римокатолик. Има Немаца, Британаца, Американаца, Кинеза и других који су православни, као што има и Срба, Грка и других народа који су припадници различитих вероисповести, или су просто атеисти. Чак је на веома елементарном нивоу управо немогуће да „народ“ (у смислу „нације“, одре-

ђене природне заједнице) буде православан, без обзира о ком је народу реч; православан може бити само појединац (будући да само појединац постаје „члан“ Цркве крштењем), односно верни који исповедају православну веру и који чине Цркву („народ Божји“, „нови Израел“) неовисно од нације, расе, пола или било којих других припадности.

10. Да ли је национализам у складу са православном вером?

Није, уколико под национализмом подразумевамо доминацију нације над личношћу, стање фасцинираности (тј. одсуства критичког односа) одређеним националним колективом и припадношћу њему, истицање сопствене нације као *per se* супериорније, или пак изрицање вредносних судова о појединцима и људским заједницама само на основу националне припадности. 1872. Велики православни сабор у Цариграду је осудио „етнофилетизам“ (организовање цркве према националном кључу) као јерес. Један српски теолог (Ј. Поповић) је чак ишао тако далеко да је стављање Цркве у службу нације и њених циљева (што се често дешава у национализмима који настају на територијама већински православних земаља) назвао „неопростивом хулом на Духа Светога“, дакле највећим могућим грехом.

Православна вера подразумева безусловну и безрезервну љубав према сваком људском бићу, без обзира на пол, узраст, веру, нацију, расу или било коју другу категорију. Бити православан не значи, међутим, нужно не бити припадник одређеног народа/нације. Могуће је бити православан и бити нпр. Француз или Србин, под условом да човек при томе не схвата националну припадност као својеврсно идолопоклонство или вредност по себи која чини његов примарни идентитет. Једини прави и непролазни идентитет верника је истински људски идентитет који се

успоставља у Цркви, у чину заједничарења са Богом. У Цркви, нације, расе, културе и све оно што је „од овога света“ не представља критеријум за било шта, јер „нема више ни Јеврејина ни Грка, нема више ни роба ни слободњака, нема више ни мушког ни женског, јер смо сви једно у Христу Исусу“ (Гал. 3:28). Све друге припадности и идентитети „од овога света“, не само национални, већ и полни, професионални и др., прихватљиви су уколико не удаљавају човека од заједнице са Богом и уколико нису сами себи циљ.

11. Да ли је патријархат као облик породичне и друштвене организације (једини) прихватљив облик конституисања друштва, у складу са православном вером?

Ако се под патријархатом подразумева *a priori* доминантна и привилегована позиција мушкарца у односу на жену, како у базичним друштвеним релацијама (породици) тако и у широј друштвеној организацији, онда не само да патријархат није једини прихватљив модел, већ је потпуно неприхватљив облик друштвене организације из угла православне вере. Као што је наведено у претходном пасусу, у Цркви нема „ни мушког ни женског“ не у смислу да нема никакве разлике у половима, већ у смислу да категорија (једног) пола сама по себи нема никакав већи значај и вредност у односу на други пол. Сви су „једно у Христу Исусу“ (исто). Поштовање равноправности и слободе сваке људске личности, без обзира на пол, јесу вредности које извиру из саме бити православне вере.

12. Да ли је афирмација људских права која је у савременом свету присутна у новије време, у складу са православним хришћанством?

За разлику од „савременог“ света и културе који људска права (право на живот, право на слободу мисли и

изражавања, право на једнакост пред законом, право на образовање, здравствену заштиту итд.) афирмишу у новије (модерно) доба, Црква их, у њиховој суштини, афирмише последњих 2000 година. Поштовање људске личности, право на живот, слобода кретања, изражавања, право на вероисповест и сл., извиру из хришћанске антропологије и представљају реализацију неких од њених кључних принципа у савременом свету. Негирање основних људских права и слобода значи и негирање хришћанског схватања личности. Али, битно је напоменути, само „поштовање“ права другог, са становишта православне антропологије, није довољно. „Поштовање“ може указивати на суштинску нетрпељивост према другима и другачијима, која се зарад „мирног суживота“ потискује декларативним „поштовањем људских права“ (што је и даље, наравно, боље од отворене мржње, конфликта и непријатељства). Према православној хришћанској антропологији, поштовање друге људске личности и њених права треба да извири из љубави према другој особи, а не пре свега из закона или обичаја. Само тако „поштовање права“ неће бити „трпљење“ другог и другачијег већ ће бити искрена и делатна (оперативна) љубав која је спремна и да се жртвује за друго људско биће, за његову слободу и живот. Неопходно је, међутим, нагласити да се у пракси дешава да се кршење људских права управо правда „хришћанском љубављу“ или „вишим циљевима“ (нпр. националним, државним) што је лицемерно и неприхватљиво.

13. Да ли је савремено демократско и плуралистичко друштво у супротности са православљем?

Није. Без обзира што савремено демократско уређење друштва није супротно православној вери, него је, напротив, можда њој најближе у поређењу са другим друштвеним уређењима из прошлости, оно свакако не пред-

ставља „идеално“ решење у коме је вера нашла своју потпуну реализацију. Савршенство за хришћане не постоји у историји, већ само у Царству Небеском. Православни хришћани знају да Царство Небеско неће и не може бити остварено у историји већ само у есхатону, у ономе што долази на крају историје. Зато ниједан „систем“ на Земљи не може испунити очекивања Цркве. Ипак, „системи“ и друштвена уређења могу у мањој или већој мери да одсликавају неке основне хришћанске вредности (неизмерна вредност сваке људске личности, слобода и сл.), па са тог становишта можемо рећи да су неки облици владавине или друштвеног уређења „прихватљивији“ од других. Историјско искуство говори да је демократско и плуралистичко друштво, у коме су сваком грађанину ауторитетом правне државе гарантована права, слободе, одређени ниво социјалне заштите и др., најбољи до сада виђени облик политичког организовања људске заједнице. Начело секуларне државе такође не представља изазов православљу, уколико држава штити и права верујућих и не ограничава нити омета легитимну делатност Цркве.

14. Да ли православни верник треба да буде толерантан према припадницима других хришћанских конфесија и других религија?

Православни верник је позван да искрено воли све људе, укључујући и вернике других вера, јер су сви „деца Божја“ и сваки човек је „икона Божја“. Православна Црква учи да је Христос умро на крсту за све људе и целокупну творевину, а не само за православне или само за хришћане. Само се из несебичне љубави може појавити и права толеранција. Снага „праве вере“ се огледа у могућности да се бескомпромисно исповеда истина вере, и да се истовремено показује искрена љубав за сву творевину Божју, укључујући и све људе, која извире из љубави према Богу.

И овде би се могло поновити правило да је толеранција неопходни минимум, а да је оптимум љубав.

15. Да ли би свет био бољи без религије уопште, имајући у виду интензитет и учесталост верски мотивисаних сукоба током историје, као и бројност жртава тих сукоба?

Ово је сложено питање које захтева пар претходних разјашњења. Најпре, шта подразумевамо под „бољим светом“? Из питања се да наслутити да је „бољи свет“ свет без сукоба, или са мање сукоба, разарања, жртава, што је само по себи вредност којој се као таквој тешко шта може приговорити. Друго питање је да ли је религија основа свих тих сукоба и разарања? И да ли би без различитости религија сукоби престали? Веровати једну веру свакако не значи нужно бити у непријатељству према припадницима друге вере. По мом мишљењу, сама вера је врло ретко извор сукоба, из простог разлога што је у већини религија реч о прилично захтевним и сложеним „системима“ који нису, у највећем броју случајева, насилни и експанзионистички, већ усмерени на разумевање смисла човековог живота, однос са вишим бићем (Богом) и на сопствено усавршавање. Самим тим, увек је као основа сукоба по среди интерпретација и симплификација вере најчешће у служби економских, политичких, идеолошких, националних и других интереса. Још један важан аспект проблема се састоји у томе што постоји велика разлика између декларативних верника и оних који то заиста јесу. Ови први су „верници“ једноставно само зато што су рођени или живе у култури у којој је доминантна одређена вера и коју они прихватају само преко обичаја, устаљених пракси и сл. Вера се у овом случају поистовећује са одређеним колективним идентитетом, најчешће племенским, националним или државним, и одређеном културом. У овом случају по-

стоји велика опасност да схватање вере буде веома редуковано или чак потпуно погрешно интерпретирано. Вера се ту може показати као начин да се чињењу зла да метафизички легитимитет (као у случају спаљивања вештица или самоубилачких терористичких напада).

Са друге стране, сукоби између припадника исте вере током историје показују да јединствена вера или одсуство вере нису никакав гарант за мир.

Треба имати у виду још једну ствар када се говори о религији и конфликтима који су са њом везани. Разлог што верски сукоби некада могу бити крвавији од оних који немају верску подлогу, треба можда тражити и у чињеници да вера дотиче саме темеље људског бића и његову егзистенцију. Она комуницира са оним најдубљим у човеку и због тога верски фанатизам има потенцијал да буде гори од свих других фанатизама. Стога је злоупотреба вере, манипулација верским осећањима и схватањима или једноставно погрешно схватање неких верских начела изузетно опасно. Према томе људска слабост, а не вера, сноси по мом мишљењу одговорност за злоупотребе и сукобе до којих, на основу ње, може доћи.

16. Какав је однос православља и верског фундаментализма/фанатизма?

Ако се под „фундаментализмом“ подразумева придржавање нечега што је „фундаментално“ односно „основно“, „базично“, онда је верски фундаментализам (придржавање основног, изворног веровања, и неодсупање од њега) у самој природи хришћанства, па самим тим и православља (реч „православље“ или „правоверје“ делимично то и значи: исправно веровање, држање праве вере). Уколико се под „фундаментализмом“, напротив, подразумева нешто слично „фанатизму“, односно заслепљеност одређеном вером која готово да искључује разум и спо-

собност критичког мишљења, док истовремено укључује нетрпељив однос према свему што је „друго“, често и насилно или агресивно промовисање сопствене вере (а то је данас значење које се овом појму најчешће придаје), онда су фундаментализам и фанатизам сасвим страни православљу као вери и у потпуности неприхватљиви. Изворна православна вера се не може, тј. не би се смела проповедати насиљем било које врсте. Ко сматра да су насиље, принуда, уцене и сл., начини ширења вере, тај по православном схватању није вођен Божјим духом, већ сатанским. Стога, дух православне вере није дух фанатизма, раздора, или мржње, већ Дух мудрости, мира и љубави.

17. Како гледати на процес уједињења Европе и на процес глобализације из угла православне вере?

Процес уједињења Европе и процес глобализације, ма колико имали сличности, нису исти феномен. Основна мотивација како уједињења Европе тако и глобализације јесте економске, политичке и културне природе. Као што се из овога јасно види, ниједан од ових сегмената нема никакве непосредне везе са вером. Ниједан од њих неће довести до успостављања Царства Небеског на Земљи. Иако значајни у горе поменутих сферама, и ови процеси су историјом ограничани и привремени. Будући да Црква све усмерава ка Царству Небеском, и да није институција попут других у друштву и у свету, није неопходно да постоји неки специфичан „православни“ угао гледања на ове феномене. Гледање на процесе уједињења Европе и глобализације зависи од истих критеријума од којих и гледање на све друге „земаљске“ и пролазне ствари: да ли је уједињење Европе базирано на жељи за заједништвом, миром и сарадњом међу европским народима, или жељом за економском експлоатацијом, политичким утицајима и доминацијом једног културног модела? Ако је у питању

ово прво, онда православље не може а да не препозна у томе начела истине и љубави, којима православна Црква може дати димензију вечности. Априорно противљење или скептичност према сваком отварању, дијалогу, интеграцијама и сарадњи носи печат страха и затворености, што је супротно хришћанској вери. „Није нам Бог дао плашљивог духа, него Духа силе, љубави и разборитости“ (2 Тим. 1:7). Исто се може рећи и за глобализацију. „Глобализација“ је иманентна мисија Цркве, јер смо, по схватању православних, сви „једно“; сви смо „деца“ једног Бога и према томе међусобно браћа и сестре. Стога је природно да на планети коју нам је Бог даровао живимо заједно, доприносећи једни другима и ширећи Истину и љубав међусобно. У том смислу православље јесте „глобално“ или још тачније „васељенско“ (универзално). Мисија Цркве се чак не завршава глобусом планете Земље, већ укључује читаву творевину, и најудаљеније галаксије. Тако глобализација није ништа ново за православље, нити је идеал сам по себи, већ само једна степеница на путу ка есхатону, ка крају историје. Ако пак глобализацију разумемо као богаћење богатих тако што ће сиромашни бити још сиромашнији, ако под њом подразумевамо доминацију једне идеологије, или насиље једних према другима, онда, из угла православне вере, таква глобализација може довести само до уништења и као таква не може бити афирмисана.

18. Да ли је технолошки напредак, развој информационог друштва и научни напредак у супротности са предањем православне Цркве? Да ли је знање супротстављено вери?

Није. Православље не може а да не подржава људску креативност као једно од суштинских својстава личности. Једна од манифестација човекове креативности је свакако и научно истраживање, које шири границе људског сазна-

вања Божје творевине, па самим тим доприноси и развоју људске личности и заједнице. Сазнање је, за православне, још једна од могућности заједничарења са Богом и његовом творевином. (Са)знање води ка образовању човека, односно ка његовом изграђивању и слободи. Вера служи као светло које сазнању показује смер кретања у мраку незнања, како ум не би лутао, отишао странпутицом или се потпуно изгубио. Стога су вера и знање међусобно комплементарни и нераздвојни, осим када се вештачки одвоје и међусобно супротставе.

Научни и истраживачки развој је такође вид „обrade и чувања“ (Пост. 2:15) природе, односно култивисања оригиналне Божје творевине. Али, како је већ напоменуто, све па и научни рад, уколико постане девијантан, може постати извор греха (удаљавања од Бога). Такав „напредак“ и „развој“ уместо ка добру могу водити ка изразитим манифестацијама зла (нпр. употреба атомске бомбе, хемијског и биолошког оружја, уништавање животне средине, живота и здравља људи и сл.). Напредак и научни развој, дакле, нису и не могу бити у супротности са предањем Цркве, али њихово коришћење, као и све друго, може бити у функцији деструкције и „греха“, па као такво не може бити позитивно вредновано.

19. Како треба схватити климатске промене и глобално загревање из перспективе православне Цркве?

Климатске промене, загађивање и уништавање животне средине, нарушавање екосистема, истребљивање биљних и животињских врста, итд., су све последице небриге човека за Божју творевину, која је човеку поверена на „управљање, обрађивање и чување“ (Пост. 1:28; 2:15). Извор тако неодговорног односа човека према околини и према, у крајњој линији, себи самоме, налази се у греху индивидуализма, односно одвајања од Бога и смисла које Бог

назначује кроз све што је створио. Раскидајући заједницу са Богом, човек покушава да утемељи постојање независно од Бога, што се појављује као промашај *par excellence*. У тој и таквој тежњи човека се губи смисао свега створеног, земље, ваздуха, минерала, биљака, животиња... што доводи до деструктивног односа према окружењу. Лек за све еколошке проблеме, из угла православља, налази се у човеку и у његовом односу према себи и својој околини. У стању отуђености од Бога, даље грешке (грехови) су стална опасност. Зато поновно окретање Богу и тежња ка заједници са њим, показује човеку и исправан однос према животној средини. А тај однос је такође однос поштовања и љубави према свему, будући да је све и створено из Божје љубави. Тиме се успоставља хармоничан однос човека и његове околине, и целокупна природа бива вођења ка оздрављењу.

Као што се лако да приметити, овакав однос је дијаметрално супротан агресивној и неумереној експлоатацији природних ресурса, безумном загађивању околине, као и тежњи за профитом који оправдава и најгора уништавања. Али и на сасвим личном плану или на плану локалне заједнице, загађивање околине и средине у којој живимо, њена деструкција и уназађивање, нису и не могу бити пројава истинске вере. У срединама где влада запуштеност, загађеност и нехат према сопственом окружењу, нема духа православне вере.

20. Да ли је примање и давање органа (трансплантација) као и завештавање органа у супротности са православним хришћанством?

Није уколико се не злоупотребљава. И не само то, уколико је давање органа чин искрене љубави према болесној особи којој је орган потребан (или давање крви, у случају добровољних давалаца), онда је тај чин раван чину највише љубави – давање живота за друге, чиме се човек уподо-

бљава (постаје сличан) Христу. Нажалост, често су људски органи и животи људи предмет злоупотреба, што још једном показује да је човек инвентиван у добру као и у злу, те да једна иста ствар може бити извор најузвишенијег добра али и најдубљег пада.

21. Како треба гледати на клонирање и генетски инжењеринг?

Критеријум за Цркву јесте и увек треба да буде љубав. Ако генетски инжењеринг треба да доведе до поигравања са живим бићима, без икакве одговорности према несагледивим последицама које то може изазвати, или до директног угрожавања живота и здравља, онда је таква активност свакако неприхватљива. Такође, уколико је идеја да се створи људско биће које ће само бити у служби некога или нечега (као што би се то могло десити нпр. клонирањем човека), а да се при томе не гледа на њега као на људско биће, таква манипулација је противна хришћанском схватању човека као јединствене и непоновљиве личности. Клонирање и генетски инжењеринг који, напротив, теже да помогну човеку и унапреде живот (преко рецимо стварања ткива или органа за трансплантацију), заслужују подршку, али и упозорење на опрез.

22. Да ли је вештачка оплодња прихватљива? Да ли је неплодност Божја казна?

Идеја да је неплодност „Божја казна“ и да као таква не треба да буде лечена нити превазилажена, нема у себи ништа хришћанско. Не покушати медицински помоћи нероткињама (које желе децу) зато што је „Бог хтео да буду нероткиње“ би било подједнако нехришћански и сурово као и не нахранити гладног зато што је „Бог хтео да буде гладан“. Свет је место у коме постоје многа искушења и невоље и све оне су прилика за делатно сведочење

хришћанске љубави, милосрђа и помоћи другом човеку, као и за откривање нових могућности за превазилажење проблема. У то спада и вештачка оплодња која омогућава женама које не би могле да затрудне сасвим природним путем да постану мајке. Уколико се тиме не нарушава здравље, слобода, достојанство или живот човека, не постоји препрека да се врши вештачка оплодња.

23. Какав је однос православне Цркве према абортусу?

Сексуални чин између мушкарца и жене је, према православној вери, чин заједничарења, уколико је слободан и уколико је продукт љубави. Као такав он је свет. Заједница мушкарца и жене, чији је саставни део и сексуални чин, треба да води изградњи личности мушкарца и жене, усавршавању у међусобној љубави али и љубави према Богу. Рађање деце није ни нужан ни неопходан продукт заједнице мушкарца и жене (брака). Сама заједница љубави двоје људи иконизује Цркву и Царство Небеско, па као таква нема превасходно репродуктивни карактер. Рађање деце, уколико до њега дође, јесте благослов и смисао му је у умножењу љубави. Треба међутим јасно подвући да из перспективе Цркве деца на свет не долазе ради продужења врсте, умножења нације или као други живот родитеља, већ као нове, јединствене и непоновљиве личности, односно иконе Божје. Стога родитељи не могу да полагају „право својине“ над децом. То је и разлог због кога је абортус чин убиства новоствореног човека. Без обзира што је у труби мајке, ембрион је за Цркву личност од тренутка зачећа. А ниједна људска личност није и не сме бити власништво било кога, што постаје уколико јој се, из ових или оних разлога, ускрати право на живот. Ембрион је, исто као и одрастао човек, икона Божја, због чега ни мајка нити било ко други нема права да убије једну живу икону жи-

вога Бога. Оно што свакако треба наглашавати јесте повећана одговорност и свест о сопственим акцијама, што може у највећем броју случајева спречити нежељене последице. Нажалост, постоје и граничне ситуације у којима моралисање било које врсте не само да је некорисно него је и неумесно (код нпр. зачећа као продукта силовања). То су случајеви у којима давање једностраних и потпуно исправних одговора и рецепата није могуће.

24. Какво је схватање хомосексуализма из угла православне вере, и како православни треба да се односе према хомосексуалцима?

Хомосексуализам је за верујуће хришћане грех зато што је девијација (тј. погрешно усмерење) одређених потенцијала људске личности. Анатомија човековог тела је пре свега „инструмент“ остваривања заједнице, али се у палом стању манифестује и као инструмент продужења врсте и, парадоксално, индивидуалности односно самозатворености. Из тог разлога је анатомија мушког тела прилагођена односу са женским телом (и обрнуто). Хомосексуализам „злоупотребљава“ тело као и сопствени нагон, који не остварује свој смисао у чину заједничарења са женом, чиме постаје бесмислен. А бесмисао (или зломисао) представља удаљеност од Бога, односно потенцијално највећи грех. Са друге стране, хомосексуализам је тек скоро постао предмет детаљнијих проучавања. У том смислу се и поставља питање шта заправо подразумева хомосексуализам, који су његови узроци и да ли представља напосто ствар избора. То значи да сам феномен и однос према њему из перспективе хришћанства треба даље истраживати како се не би давали олаки и брзоплети одговори.

Веома јасан одговор се, међутим, може дати на питање како се треба односити према хомосексуалцима? Као и према свим другим људским бићима (а сви смо, на овај

или онај начин, више или мање грешници) – са љубављу, стрпљењем и спремношћу да се помогне. У том смислу се увек треба држати начела да се треба борити против греха али не и против грешника, тј. конкретних људи. Из тог разлога, било какав атак на припаднике различите сексуалне оријентације, психо-физичко насиље над њима је потпуно противно Цркви и православној вери. Насиље над другим, било чим да је оно мотивисано, нужно воде оне који насиље врше у удаљеност од Бога.

25. Да ли је кремација у складу са православном вером?

Најраспрострањеније је мишљење да кремација није у складу са православном вером, нити са хришћанством уопште, будући да хришћанство исповеда веру у васкрсење тела. Негативан став према спаљивању (кремацији) земних остатака човека, дошао је најпре као реакција на античку римску (паганску) праксу спаљивања тела умрлих. Такође се практиковањем кремације у одређенима сектама и кутовима демонстрира неверовање у васкрсење тела (самим тим и неверовање у Христово Васкрсење), већ евентуално само у постојање апстрактне „душе“ или „духа“. Онај, дакле, чије је тело у тој (не)вери било спаљивано, није могао да рачуна на опело или парастосе, будући да је иступио из Цркве самим својим уверењима, или јој пак никада није ни припадао.

Са друге стране, уколико није по среди одрицање хришћанске вере, већ само чин „сахрањивања“ (чувања тела до општег васкрсења), чини ми се да је сасвим свеједно да ли ће нам тело бити „чувано“ у гробу, односно у праху земље (одакле ће, након потпуног распада нашег тела, молекули и атоми који су га чинили продужити своје постојање у биљкама, минералима, животињама или другим људима) или у пепелу урне, или у утробама и гробо-

вима животиња које су, рецимо, растргле и појеле човека или делове његовог тела (као у случају нпр. ранохришћанских мученика). Такође, човеково тело понекад и насилно бива „кремирано“, услед изложености високој температури приликом експлозија, пожара, вулканских ерупција и сл., на основу чега не би требало извући закључак да тако „кремирана“ тела, по хришћанском веровању, неће васкрснути. У свим овим случајевима се остварује Божја заповест да је човек „прах и у прах ће се вратити“ (Пост. 3:19). За хришћане, срећом, ова реченица није и коначна истина о човеку. Коначна истина је скривена у Христовом Васкрсењу, у васкрсењу и вечном животу целокупне Божје творевине.

26. Како православна Црква гледа на различита учења о вери и погледе на свет који нису у сагласности са учењем Цркве, а који се могу данас наћи у књигама, чаописима или на интернету? Да ли православни треба да читају овакве саржаје?

Апостол Павле каже „све ми је дозвољено, али ми није све на корист; све ми је слободно али нећу да ишта овлада мноме“ (1 Кор. 6:12).

Човек је разумно (словесно) биће, и као такав је у стању да расуђује. Самим тим је позван да промишља свет, да га упознаје, да шири своја знања и видике. Постоји много тога корисног и у литератури која није православна, као што постоји пуно тога штетног и у оној која се издаје за православну. Хришћани су слободни људи, којима је дат „Дух разума“ према томе свако бежање од свега што је непознато не пројављује „Дух истине“ и „Дух силе“ него „дух страха“. Такође, ни некритичко прихватање свега, без рефлексивности и анализе, није у хришћанском духу. Дакле, „све ми је дозвољено, али ми није све на корист“.

27. Како гледати на Дарвинову теорију еволуције из перспективе православне вере, имајући нарочито у виду сукоб који постоји, пре свега у Америци, између тзв. „еволуциониста“ и „креациониста“?

Када се говори о сукобу „еволуциониста“ и „креациониста“ мислим да се православни поглед на историју и настанак човека не може поистоветити ни са једном од ове две групе.

Питање односа вере и Дарвинове теорије еволуције је сложено и потиче практично од самог објављивања Дарвинове књиге „Порекло врста“. Иако православна црква никада до сада није заузела неки начелан и опште прихваћен став о овом питању, могу се дати одређене смернице за његово разумевање из православне перспективе. Проблем се заправо своди на, чини се, очигледан конфликт између текста Светог Писма о настанку света и живих бића, и Дарвинове теорије еволуције, односно развитка врста током времена. Већ на овом нивоу долазимо до кључне разлике између једног буквалистичког схватања библијског текста (а то је већинско схватање међу „креационистима“) и православног разумевања библијске повести. Библијски текст има више димензија и не може се само дословно схватати, поготову не када је у питању Стари Завет који нам даје опис настанка света. Језик библијског писца је често метафоричан и симболичан, а додатна потешкоћа се крије и у самом оригиналном језику Светог Писма Старог Завета – јеврејском – у коме свака реч има више значења и у коме и сам распоред речи и бројне вредности слова сугеришу додатна значења, што је све, у свим својим димензијама, веома тешко преводиво на друге језике, поготову савремене.

Са друге стране, треба имати у виду да библијски наратив о настанку света и човека не функционише на истој равни као и Дарвинова теорија. Постоје православни богослови који сматрају да се ове две перспективе једно-

ставно не сусрећу, барем не на начин на који би то „креационисти“ и „еволуционисти“ хтели, будући да библијски наратив о стварању света одсликава духовну реалност и настанак света „пре пада“ а да се свет „после пада“, у стању греха, може без већих проблема посматрати кроз призму теорије еволуције у којој биолошко-родни принцип доминира над слободом људске личности, што је превасходна библијска тематика.

Укратко, на овај проблем није могуће дати једноставан и јединствен одговор, будући да сваки одговор на њега подразумева анализу појединих аспеката сваког од наведених погледа на свет.

28. Које политичке опције би требало да подржава православни хришћанин у демократском систему? Да ли постоје неки критеријуму којима би се православни могли руководити при избору политичких актера или приликом учешћа у политичком животу једног друштва?

Православни су, као и сви други грађани у демократском друштву, слободни да бирају политичке опције за које сматрају да ће чинити најбоље за једно друштво, и одговорни су за тај избор.

Ипак се чини да постоје нека општа начела по којима се хришћански верници могу руководити приликом учествовања у политичком животу.

Када су у питању, на пример, политичке опције и групе које се залажу, отворено или прикривено, за дискриминацију, за само један дозвољен модел мишљења, понашања или деловања, за екстремизам и насиље било које врсте, ширење страха и несигурности, за ксенофобију или мржњу и нетрпељивост, онда је јасно да православни хришћани не могу да подржавају овакве опције јер се противе самој сржи њихове вере која је базирана на љубави; на

љубави према Богу и према сваком људском бићу. Отуда, сваки облик тоталитаризма, макар он имао и (квази) хришћански или (квази) православни предзнак, не може бити прихваћен и подржан од стране православних а да сами православни не издају оно у шта верују.

Такође, било би необично да политичке опције које су отворено антихришћанске, које се залажу, на било који начин, за спутавање слободе вероисповести или практиковања вере, буду подржане од стране хришћана, укључујући ту и православне.

Начелно, дакле, могло би се рећи да не постоје неки партикуларни интереси православних у једном савременом демократском друштву (уколико изузмемо сакралну димензију) који би изнудили само једну политичку опцију. Наравно, деловање сваке политичке опције унутар сваког појединачног друштва је повезано са много различитих фактора, тако да ће и одлука православних у различитим друштвеним контекстима и временима бити различита. Инстант решења нису могућа. Али критеријум увек треба да буде љубав према човеку и та љубав, ако постоји, никада неће довести до опција које би угрожавале живот и достојанство било ког човека унутар једног друштва, без обзира на веру, расу, пол, нацију и др.

Готово да би се и овде као водећи принцип могле парафразитати речи чувеног француског просветитеља Монтескјеа: ако бих знао тајну која би помогла мом народу а нанела штету другим народима, никада је не бих рекао свом владару; јер сам прво човек па онда Француз, нужно човек а случајно Француз.

29. Како треба гледати на процес секуларизације савременог друштва?

Одговор и на ово питање зависи од тога шта се тачно подразумева под појмом „секуларизације“? Постоје базич-

но два угла гледања на секуларизацију модерног/савременог друштва. Један јесте, условно речено, негативан. Он подразумева секуларизацију као маргинализовање вере, са перспективом њеног крајњег протеривања из јавног и друштвеног живота. Други угао посматрања можемо окарактерисати као афирмативан. Он подразумева да верска начела не могу бити пресликавана на друштво и државу, тј. да верски прописи не могу истовремено бити и државни закони, нити верски лидери могу бити државни службеници. Први приступ је последица радикалног секуларизма и атеизма, и као такав може бити оспораван, не само због хришћана и њихове вере већ и због свих других верујућих људи унутар једног друштва. Као што верници морају имати разумевања и толеранције за оне који то нису, тако и они који су неверујући (на било који начин) морају прихватити постојање верујућих и уважити њихова права, до мере до које она не нарушавају права других.

Други угао гледања на питање секуларизације је, међутим, последица идеје о грађанској држави коју чине слободни појединци који се не морају руководити вером нити начелима поједине религије. Из потребе, дакле, да се држава руководи законима који нису верски (то јест нису а priori ексклузивистички), рађа се потреба да се савремена правна држава конституише на законима који ће бити што је могуће универзалнији. Према оваквом схватању, нико нема ни већа ни мања права у једном друштву само на основу тога што припада једној вери, нацији, класи и сл. Такође, верска начела једне вероисповести/религије се не могу примењивати на оне који нису те вероисповести. Ако се процес секуларизације схвати на овај начин, онда се чини да не постоји ништа што би у њему ометало православне и Цркву, што би било супротно њиховим вредностима и схватању живота у друштвеној заједници. Напротив, чини се да би управо

наметање верских начела, па била она и „православна“, као општеобавезујуће норме и као принуде, било у супротности са православном вером, која није вера насиља и принуде, већ вера слободе и сведочења. Секуларизација друштва се, дакле, може схватити као позитиван процес, при чему хришћани треба да воде рачуна да не дође до секуларизације Цркве, до чега најчешће долази када се једно друштво покушава учинити „сакралним“.

30. Како православни треба да се односе према „масовној потрошњи“, „масовној конзумацији“ (*mass consumption*) и друштву које је базирано на конзументском менталитету?

Феномен масовне продукције и потрошње карактеристичан је за другу половину двадесетог века и за индустријски развијене земље. Процесом глобализације овај феномен све више постаје глобални феномен, иако се не шири равномерно нити је присутан свуда на исти начин.

Он, као и сви други феномени, има своје лице и налицје. У самој идеји о већем избору робе и услуга нема ничег лошег. Боље је имати могућност избора између 20 различитих пасти за зубе, него између три или уопште немати никаквог избора. Такође је боље имати могућност да се бира роба различитих произвођача, страних и домаћих, различитог квалитета и цене, јер све то у оквиру тржишне утакмице доводи, бар у теорији, до укидања монопола и квалитетније понуде производа. Проблем међутим настаје када конзумација производа постане превасходна животна философија.

Овај менталитет се препознаје не по томе што купујемо оно што нам треба, већ по томе што купујемо и оно што нам уопште не треба. Другим речима, развија се потреба код конзумента да стално конзумира више и да стално конзумира нове ствари и садржаје. Конзументски

менталитет не треба ограничити само на конзумирање прехранбених производа или свакодневних кућних потрепштина. Конзумеризам данас представља доминантан културни модел, и огледа се у конзумацији различитих садржаја од политичких, економских до културних и верских. При томе роба и само конзумирање те робе постају нека врста фетиша, постају сами себи свха.

Проблем са конзимеризмом, је што развија пасивизацију човека, свдећи га на објекат, без развијања стваралачких способности, критичког мишљења и сл. Конзумерски менталитет иде тако далеко да и у областима које би требало да су *йер се* стваралачке и иновативне, као уметност или неке науке, ствари се углавном свде на коришћење већ постојећих матрица и образаца мишљења и деловања.

Исти проблем видимо и када је у питању вера, која такође постаје „роба“ која се „конзумира“ и која подлеже тржишном менталитету. Ово је изузетно забрињавајућа и опасна тенденција с обзиром да потенцијално разара и сам религијски осећај, који престаје да буде егзистенцијално усмерење човека и почиње да буде ствар моде.

Davor Džalto, *PLUS ULTRA: Essays in Contemporary Culture, Communication and Faith*, Belgrade: Otačnik, 2011.

Reviewers:

Prof. Dr. Radovan Bigović,

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Prof. Dr. Lino Veljak,

Faculty of Philosophy, University of Zagreb

Prof. Dr. Slobodan Mijušković,

Faculty of Philosophy, University of Belgrade

SUMMARY

PLUS ULTRA is a unique collection of essays addressing important artistic, cultural, political, social and religious topics. The book is divided into three chapters that contain previously published essays as well as essays that appear in this volume for the first time:

CULTURE:

*Spectacle and Phantasm as Key Elements
of Contemporary Culture*

The Security of Imprisonment

Fetishism of Things

Contemporaneity of Contemporary Art

COMMUNICATION:

The End of Multiculturalism: Angela Merkel as Zeitgeis

Gay-Parade and the Defense of Traditional Values

Ontology of Parties

FAITH:

*Fides et Regnum: On "Sacred Monarchy" and Other Misreadings
of Orthodoxy*

Vox Populi Vox Dei: Essay in Christianity and Democracy

*The Concept of the "People of God": from a Tribe and
Nation to the Church*

Faith in the Contemporary World

Dr. Davor Džalto (1980) is a professor of history and theory of art at the University of Nish and the Academy of Fine Arts in Belgrade.

He received his MA degree in art history from the Faculty of Philosophy in Belgrade. His PhD grade he received from the University of Freiburg (Germany), as the youngest PhD candidate in Germany and Southern East Europe.

As an honorary and visiting professor he has taught at various European and American Universities. He published four books and over forty scholarly articles and essays. His research interests cover various fields, from history and theory of art, to theology, cultural studies and philosophy.

As an artist, Dr. Džalto is active in the media of painting, objects, installations, actions and video art. He has exhibited artworks at numerous one-man and group exhibitions in Europe, and USA.

He obtained many awards and fellowships for his academic achievements, including Fulbright fellowship in 2011.

Website: www.davordzalto.com

Издавач:

Богословско друштво Отачник
otacnik@gmail.com

Главни и одговорни уредник:

Благоје Пантелић

Лектор:

Јована Лазић

Прелом:

ОТАЧНИК

Штампа:

Финеграф, Београд

Дистрибуција:

066/888-76-54

ISBN

COBISS.SR-ID

На насловној страни:

Давор Џалто, *Трајнови одсујној
йела уметника*, 2006.

ЦИП