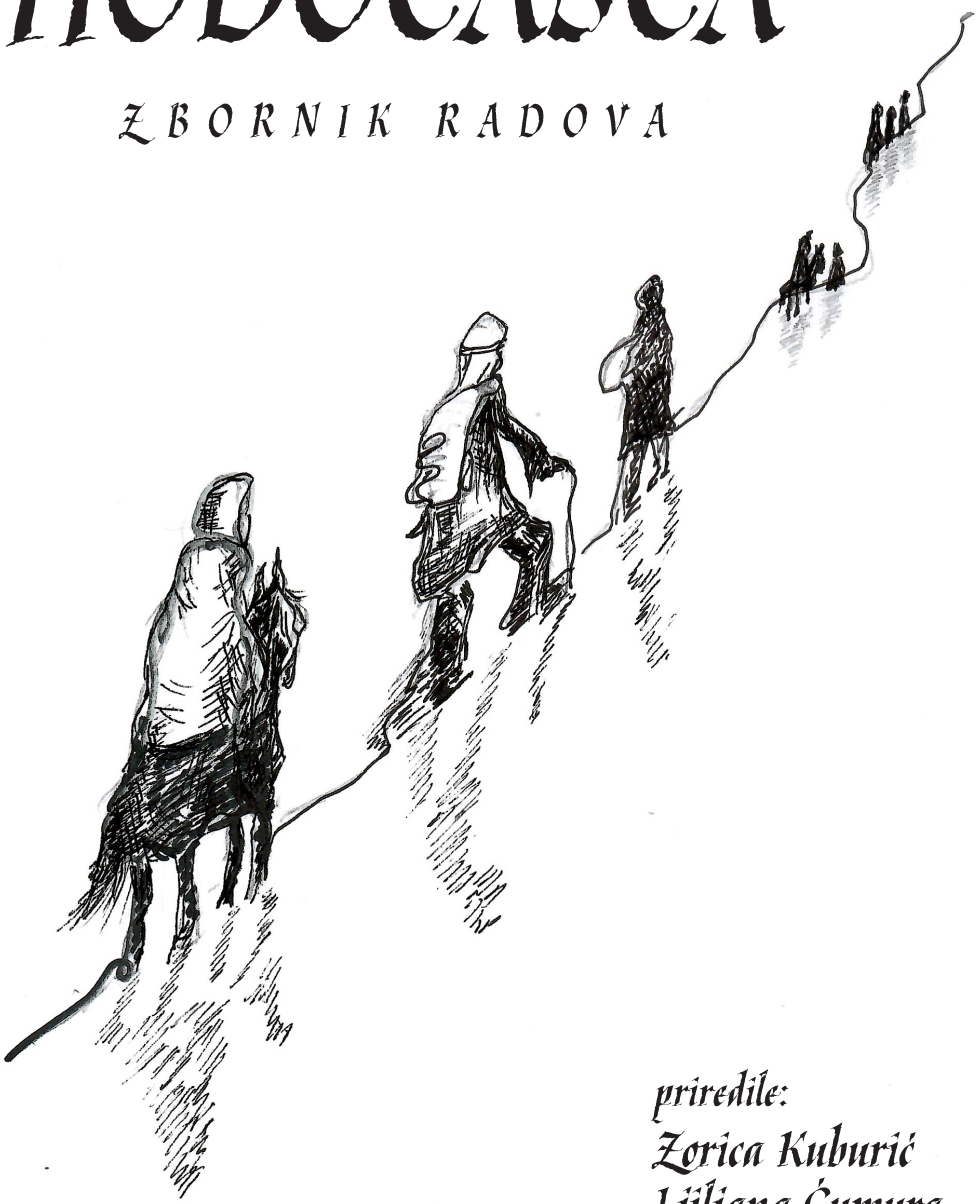
KULTURA HODOČAŠĆA

ZBORNIK RADOVA



priredile:
Zorica Kuburić
Ljiljana Ćumura

Zbornici sa konferencija
Centra za empirijska istraživanja religije (CEIR)

Filozofija, problemski pristup (2001)
*
Dijalog i dogma (2002)
*
Religija, veronauka, tolerancija (2002)
*
Religion and Pluralism in Education (2006)
*
Images of the Religious Other (2008)
*
Konverzija i kontekst (2009)
*
Religijska imaginacija i savremeni mediji (2010)
*
Humanitarni rad verskih zajednica (2014)
*
Istraživanje uloge religije u procesu izgradnje povjerenja i pomirenja (2015)
*
Socijalni problemi krivice (2015)
*
Sećanje i zaborav (2016)
*
Lica i naličja društvene i lične slobode (2017)
*
Mir i pomirenje I (2018)
*
Mir i pomirenje II (2018)
*
Opraštanje i/ili zaboravljanje (2019)
*
Mesto stida i ponosa u religiji, filosofiji i umetnosti (2020)
*
Ljubav i strah u fokusu interdisciplinarnih istraživanja (2021)
*
Individualnost i kolektivitet iz perspektive intedisciplinarnih istraživanja (2022)
*
Vera, znanje, sumnja (2023)
*
Kultura hodočašća (2024)

ZBORNIK RADOVA

KULTURA HODOČAŠĆA

24. MEĐUNARODNA KONFERENCIJA
12-14. maj 2024.
Beograd

CEIR, Novi Sad
2024.

Izdavač:
Centar za empirijska istraživanja religije (CEIR), Novi Sad

Recenzenti:
prof. dr Đuro Šušnjić
prof. dr Milan Vukomanović
prof. dr Dragan Todorović

Priredile:
prof. dr Zorica Kuburić
msr Ljiljana Ćumura

Ilustracija na naslovnoj strani:
Marija Žižić

Prelom teksta:
lardanio.bg@gmail.com

Štampa:
Čigoja štampa, Beograd

Tiraž:
200

Izdavanje ove publikacije omogućilo je:
Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije

CIP - Каталогизација у публикацији
Библиотеке Матице српске, Нови Сад

27-57(082)

КОНФЕРЕНЦИЈА "Култура ходочашћа" (24 ; 2024 ; Београд)
Kultura hodočašća : zbornik radova / 24. međunarodna konferencija, [Beograd, 12-14. maj 2024] ; [priredile Zorica Kuburić, Ljiljana Ćumura]. - Novi Sad : Centar za empirijska istraživanja religije, 2024 (Beograd : Čigoja štampa). - 388 str. ; 25 cm

Tekst ćir. i lat. - Tiraž 200. - Napomene i bibliografske reference uz tekst. - Bibliografija uz svaki rad. - Rezime na engl. jeziku uz svaki rad.

ISBN 978-86-84111-52-6 (CEIR)

a) Ходочашћа - Зборници

COBISS.SR-ID 160388873

24. Međunarodna konferencija

„KULTURA HODOČAŠĆA“

Centar za empirijska istraživanja religije (CEIR) iz Novog Sada organizovao je međunarodnu, 24. po redu, konferenciju pod nazivom „Kultura hodočašća“, koja je okupila učesnike iz Srbije, Bosne i Hercegovine, Izraela, Irana, Sjedinjenih Američkih Država, Ruske Federacije i sa Malte. Konferencija je održana od 12. do 14. maja 2024. godine u Domu omladine u Beogradu. Na konferenciji je nastupilo 35 izlagača, uživo i putem onlajn uključenja, čija izlaganja su, uz podršku Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije, objavljena u Zborniku radova „Kultura hodočašća“. Tokom konferencije predstavljen je spektar tema iz ugla hrišćanstva, islama, judaizma i budizma, pa do specifičnih tema iz oblasti sociologije, filozofije, teologije, književnosti, politike, viktimologije, psihologije, pedagogije, kulture sećanja, medijskih komunikacija itd.

Izlaganja su dostupna na linku: https://www.youtube.com/user/CEIRBalkan, dok se zbornik u elektronskom formatu može preuzeti sa veb-sajta: www.ceir.co.rs.

Međunarodni programski odbor naučnog skupa:

prof. dr Zorica Kuburić, Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu
prof. dr Dragoljub B. Đorđević, Mašinski fakultet Univerziteta u Nišu
prof. akademik dr Ivan Cvitković, Fakultet političkih nauka Univerziteta u Sarajevu
prof. dr sc. Ankica Marinović, Institut za društvena istraživanja u Zagrebu
prof. dr Pavle Milenković, Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu
prof. dr Zilka Spasić Šiljak, Univerzitet u Zenici, TPO Fondacija Sarajevo
dr Snežana Joksimović, Institut za pedagoška istraživanja, Beograd
prof. dr Slađana Zuković, Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu
prof. dr Aleksandar Prnjat, ALFA BK Univerzitet u Beogradu
prof. dr Rastko Jović, Bogoslovski fakultet Univerziteta u Beogradu
dr sci Adela Zobenica, Odeljenje za psihijatriju Opšte bolnice, Sombor
dr Mirko Blagojević, Institut društvenih nauka, Beograd
prof. dr Aleksandar S. Santrač, North-West Univerzitet Republika Južna Afrika
dr Daniel Stojanović, Adventist Study Center, Jerusalim, Izrae

Organizacioni odbor naučnog skupa:

msr Ljiljana Ćumura, doktorand, Centar za empirijska istraživanja religije
dr Ana Zotova, Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu
Željko Stepanović, Centar za empirijska istraživanja religije

S A D R Ž A J

Miloš Vesin . 9
USKI PUT HRIŠĆANSKOG ŽIVOTA KAO NEPRESTANO HODOČAŠĆE

Daniel Dragan Stojanović . 33
JEDAN DAN U DVORIMA TVOJIM - TEOLOGIJA HODOČAŠĆA U 84. PSALMU

Branislav Kovačević . 49
KULTURA HODOČAŠĆA U BUDIZMU

Amra Halilović . 65
ONTOLOŠKI ASPEKTI HODOČAŠĆA U ISLAMU

Adela Zobenica . 79
VERSKA I RELIGIOZNA MOBILNOST KAO IZRAZ LJUDSKE ČEŽNJE ZA SMISLOM

Bojan Jovanović . 89
HODODARNO PUTOVANJE DO SEBE

Dražen Pavlica . 99
BIĆE I DOŽIVLJAJ HODOČAŠĆA

Želimir Vukašinović . 109
PUT I PREOBRAŽENJE

Marijana Ajzenkol . 117
PUTUJUĆI NAROD BOŽIJI U SUSRET NEBA I ZEMLJE

Aleksandra Petrović . 125
„HODOČAŠĆE“ VASKA POPE I USPRAVNI ČOVEK

Gordana Todorić . 133
PUTOPISANJE (NI)JE HODOČAŠĆENJE; OGLED O STABILNOSTI ŽANRA

Slobodan Prodić . 145
HODOČAŠĆE KAO ELEMENT POLITIČKOG ŽIVOTA

Stevo Lapčević . 159
POLITIKA I „SVETI“ VOĐA: OD SEKULARNE SVETLOSTI DO OBOŽENJA U POLITIČKOM

Anđelko Kovačević . 179
HODOČAŠĆE U VRTLOGU SUVREMENE KULTURE

Zorica Mršević . 195
NEMAČKI HOD PROTIV POLITIČKOG EKSTREMIZMA

Željko Stepanović . 209
TOLERANCIJA NIJE SLOBODA

Aleksandra Dimitrijević . 221
FORMIRANJE IDENTITETA KROZ SVETOSAVSKO I SVETOLAZAREVSKO HODOČAŠĆE

Nemanja Vukčević . 235
HODOČAŠĆE IZMEĐU POLITIKE, DUHOVNOSTI I TURIZMA

Dragana Radisavljević Ćiparizović . 249
NEKE KARAKTERISTIKE SAVREMENOG HRIŠĆANSKOG HODOČAŠĆA: PRIMER LURDA

Ivan Dodig . 263
PROSTORI HODOČAŠĆA U BOSNI I HERCEGOVINI

Vanja Stepanović . 271
HODOČAŠĆE KOJE JE PROMENILO SVET

Ivana Popović & Nikola Zobenica . 283
JERUSALIMSKI SINDROM

Robert Čilia & Ljiljana Ćumura . 295
PODRŠKA I BRIGA ZA HODOČASNIKE NA PUTU DO JERUSALIMA - SUVERENI VOJNIČKI HOSPITALSKI RED SVETOG JOVANA JERUSALIMSKOG, RODOSA I MALTE

Svetlana Janković . 307
HODOČASNE AKTIVNOSTI RATNIH VETERANA NA PROSTORIMA BIVŠE JUGOSLAVIJE

Snežana Dačić . 319
HODOČAŠĆEM DO KOLEKTIVNOG PAMĆENJA - JAVNI SPOMENICI KAO CENTRI HODOČAŠĆA

Ognjen Stanković . 333
HODOČAŠĆE PSIHOANALITIČKIH TUMAČENJA NA POLJU DELOVANJA MASOVNE KULTURE

Filip Jeknić & Petar Jeknić . 351
IDEJA MARGINALIZMA U KONCERTNIM HODOČAŠĆIMA

Slobodan Martinović . 373
ŽIVOT KAO HODOČAŠĆE

Zorica Kuburić . 377
HODOČAŠĆA BOGOMOLJAČKOG POKRETA

TABLE OF CONTENTS

Miloš Vesin . 9
THE NARROW PATH OF THE CHRISTIAN LIFE AS A CONTINUOUS PILGRIMAGE

Daniel Dragan Stojanović . 33
ONE DAY IN YOUR COURTS - THEOLOGY OF PILGRIMAGE IN PSALM 84

Branislav Kovačević . 49
PILGRIMAGE CULTURE IN BUDDHISM

Amra Halilović . 65
PILGRIMAGE IN ISLAM – MEANING AND SPIRITUAL ASPECTS

Adela Zobenica . 79
RELIGIOUS MOBILITY AS AN EXPRESSION OF HUMAN LONGING FOR MEANING

Bojan Jovanović . 89
THE GIFT OF A PILGRIMAGE JOURNEY TO SELF

Dražen Pavlica . 99
BEING AND EXPERIENCE OF PILGRIMAGE

Želimir Vukašinović . 109
PATH AND TRANSFORMATION

Marijana Ajzenkol . 117
THE TRAVELING PEOPLE OF GOD IN THE MEETING OF HEAVEN AND EARTH

Aleksandra Petrović . 125
“PILGRIMAGES“ OF VASKO POPA AND THE UPRIGHT MAN

Gordana Todorić . 133
TRAVEL WRITING IS (NOT) A PILGRIMAGE; STUDY ON GENRE STABILITY

Slobodan Prodić . 145
PILGRIMAGE AS THE ELEMENT OF POLITICAL LIFE

Stevo Lapčević . 159
THE AUDIENCE AND THE “HOLY” LEADER: FROM SECULAR HOLINESS TO DEIFICATION IN THE POLITICAL

Anđelko Kovačević . 179
A PILGRIMAGE IN THE WHIRLPOOL OF CONTEMPORARY CULTURE

Zorica Mršević . 195
GERMAN WALK AGAINST POLITICAL EXTREMISM

Željko Stepanović . 209
TOLERANCE IS NOT FREEDOM

Aleksandra Dimitrijević . 221
THE FORMATION OF IDENTITY TROUGHT SAINT SAVA AND SAINT LAZAR’S PILGRIMS

Nemanja Vukčević . 235
PILGRIMAGE BETWEEN POLITICS, SPIRITUALITY AND TOURISM

Dragana Radisavljević Ćiparizović . 249
CONTEMPORARY CHRISTIAN PILGRIMAGE: THE CASE OF LOURDES

Ivan Dodig . 263
PLACES OF PILGRIMAGE IN BOSNIA AND HERZEGOVINA

Vanja Stepanović . 271
A PILGRIMAGE THAT CHANGED THE WORLD

Ivana Popović & Nikola Zobenica . 283
JERUSALEM SYNDROME

Robert Cilia & Ljiljana Ćumura . 295
SUPPORTING THE ILL AND THE NEEDY ON THEIR PILGRIMAGE TO JERUSALEM - THE SOVEREIGN MILITARY HOSPITALLER ORDER OF ST. JOHN OF JERUSALEM, OF RHODES AND OF MALTA

Svetlana Janković . 307
PILGRIMAGE ACTIVITIES OF WAR VETERANS IN THE FORMER YUGOSLAVIA

Snežana Dačić . 319
PUBLIC MONUMENTS AS CENTERS OF PILGRIMAGE

Ognjen Stanković . 333
THE PILGRIMAGE OF PSYCHOANALYTIC INTERPRETATIONS IN THE FIELD OF MASS CULTURE

Filip Jeknić & Petar Jeknić . 351
THE IDEA OF MARGINALISM IN CONCERT PILGRIMAGES

Slobodan Martinović . 373
LIFE AS A PILGRIMAGE

Zorica Kuburić . 377
PILGRIMAGE OF GOD WORSHIPER MOVEMENT

Зборник радова „Култура ходочашћа“
XXIV ЦЕИР конференција, 12-14. мај 2024.

Милош М. Весин[1]

УСКИ ПУТ ХРИШЋАНСКОГ ЖИВОТА КАО НЕПРЕСТАНО ХОДОЧАШЋЕ

Сажетак

У раду аутор сагледава ходочашће из три подједнако важна угла. Прво кроз кратак приказ историје ходочашћа, из искуства Православне Цркве уопште, а особито Српске Православне Цркве. Други угао писац текста види у свакодневном испољавању хришћанских врлина у свим животним ситуацијама и сусретима са људима, ма колико да су нам ти људи емотивно, духовно, интелектуално, идејно итд. блиски,или пак далеки. Трећи део је илустрован са два веома речита примера који на само ходочашће усмеравају један не баш уобичајен, али суштински веома значајан сноп светлости.Сноп који заправо шири хоризонте можда несвакидашњег, а ипак једног преко потребног доживљаја, али и смисла, самог ходочашћа.

Кључне речи: *ходочашће, Стари Завет, Аврам, Мојсије, Пресвета Богородица, Светитељи, Јерусалим, Јеванђеље, света места, Св. Григорије Ниски, Егерија, Свети Сава, свакодневица, духовни ход, Грузија*

Увод

Мада се мој пут од Новог Сада до Београда, и долазак на ову конференцију, никако не би смели поистоветити са ходочашћем, а да то ипак не буде ни „аутомобилочашће“, ипак је у овај долазак уткано не мало части и поштовања. Пре свега - поштовања према уваженим учесницима овога скупа, али не мање и указане ми части да и ове године могу, ма како скромним својим учешћем, барем мало да допринесем једном мултидисциплинарном сагледавању и тумачењу једне овако значајне теме као што је „Култура ходочашћа“, која нас је све и окупила на овоме месту.

Ако се под ходочашћем, у једном ширем посматрању, може разумети и свако идење у сусрет некоме или нечему, онда ми дозволите ту спонтаност да кажем да ме је већ на самом уласку у ову салу сачекала више него сјајна мисао уваженог др Дражена Павлице, који је рекао да је човек „свети

1 Протојерер ставрофор проф. др Милош Весин, Богословски факултету у Либертивилу, Илиној, САД, mives1690@aol.com, ORCID ID 0009-0007-6661-3220

геометар“, па самим тим заправо и „теометар“. Већ само та два појма дала су ми више него јасан одговор на непостављено, а ипак присутно, питање о смислу мога данашњег доласка у Београд. Дакле, овај долазак ипак јесте једно малено „ходочашће“, јер је прилажење људима и њиховим речима, али и откривање идеја, не тек могућа „интелектуална авантура“, него је то истовремено и духовно-душевно сусретање са онима који те речи изговорише.

Али не само то. Реч „теометар“ је у мени одјекнула звуком духовничке мудрости којом је зборио Свети Владика Николај Велимировић, када је онај пресудни сусрет између Господа и нас овако описао: „ Ја ћу погледати у вас и видећу, да ли и колико има мене у вама, и ви ћете погледати у Мене као у огледало, и видећете какви сте“ (Монах Тадија, 1984, 606). Дакле –живот као ходочашће у сусрет теометрији и антропометрији.

Наравно да не смемо, нити можемо, да се одмакнемо од оног свима познатог, или нам се бар тако чини, и мање више опште прихваћеног значења појма – ходочашће, појма који нас је током ова два дана и сабрао на овоме месту. Зато ће ово излагање, као и писана верзија истоименог рада, имати три дела. У првом делу ћемо дати један краћи историјски осврт на културу ходочашћа из искуства Цркве од Истока – Православне Цркве, па самим тим и наше Српске Православне Цркве. У другом делу ћемо „проширити“ обрисе ходочашћа и сагледати ходочашће као свагда присутни пламен Богооткривене Истине Јеванђеља у нашој свакодневици и начин како смо или обухваћени тим неагресивним пламеном, или смо пак, и поред своје номиналне припадности вери, ипак суштински незаинтересовани и млаки према тој ватри очишћења, а да смо се можда колико јуче, или пре пар дана, и сами вратили са неког ходочашћа. Тај други део је за нас можда и најбитнији, јер сноп нашег посматрања усмеравамо ка оној уској стази на којој се у тзв. „малим и обичним“ ситуацијама и сусретима из наше свакодневице огледа или вера, или пак њен изостанак. Из тог пламеног угла посматрано, ми смо ходочасници свакога дана, на свакоме месту, у свакој ситуацији и у сваком сусрету, без обзира да ли смо далеко од своје куће, „али увек у своме дому“. На то нас подсећају и речи Светог Апостола Павла који је рекао: *Јер овде немамо постојана града, него тражимо онај који ће доћи* (Јевр. 13,15). И наравно, као и увек, у последњем делу ће бити примери који ће, верујемо, из себе просијати истинама које затичемо и на нашем историјском ходу кроз простор и време, а на путу ка вечности, ка граду „који ће доћи“. А најважније је да су то примери који дишу више него пламеном вером, јер управо врелином вере, наде и љубави, сваку ситуацију и сваки сусрет, Божијом милошћу, делатељи тих примера умеју да преобликују у својеврсно ходочашће.

ИСТОРИЈСКИ ОСВРТ НА КУЛТУРУ ХОДОЧАШЋА

Ма како да је овај историјски осврт на културу ходочашћа непотпун, не можемо га почети без особе коју, искрено говорећи, мало ко од нас види као ходочасника. То је наш праотац, али уједно и први ходочасних Богонаписане историје људскога спасења – Старозаветни патријарх Аврам. У Аврамовом ходочашћу ми сусрећемо сва три битна елемента без којих је ходочашће, било у далекој или блиској прошлости, али и данас, потпуно незамисливо, а то су: Божији позив, а умесније би било рећи – призив, затим Аврамов одговор, као пристајање, и на крају – Божији благослов кроз испуњење свих Авраму од Бога датих обећања.

У *Књизи Постања* нам је веома јасно дат опис тог Божијег позива Авраму:

> *Господ рече Авраму: „Иди из земље своје, завичаја свога и дома оца свога у земљу коју ћу ти ја показати. Учинићу од тебе велики народ, благословићу те, име твоје прославићу и ти ћеш бити благослов...“* (Постања 12, 1-2).

Бог, као што овде читамо, уз позив Авраму, већ даје и обећање будућих благослова. И без једног јединог питања Богу о томе: где, шта и како: *Тада пође Аврам како му је Господ казао, а с њим пође и Лот* (Постања 12, 4). Дошавши до места Сихема, где су тада живели Хананци *...Аврам подиже жртвеник Господу, који му се јавио* (Постања 12,7). Аврамово подизање жртвеника, дакле – молитва, био је онај суштински део Аврамовог одговора, а заправо Аврамовог чврстог поуздања у Господа.

А шта тек да кажемо о Мојсију, том великом ходочаснику Старога Завета? Прво велико Мојсијево ходочашће било је његово успињање на гору Хорив, где му се јавио анђео Господњи *...из средине распламсаног грма* (Изласка 3,2). И на томе месту Господ проговори Мојсију и позва га:

> *„Мојсије! Мојсије!“ Он одговори: „Ево ме!“ Рече му: „Не прилази овамо! Изуј обућу своју с ногу својих јер је место на коме стојиш света земља.“ Још му рече: „ Ја сам Бог оца твога, Бог Авраамов, Бог Исаков и Бог Јаковљев!“ (*Изласка 3, 4-6).

Пред сам излазак синова Израиљевих из Египта, Господ им даје тачна упутства о томе како и када да се сећају тог важног догађаја и да га никада не заборављају: *Тај дан ће вам бити за сећање и празноваћете га Господу. Празнујте га законом вечним од колена до колена* (Изласка 12,14).

У *Књизи Поновљених Закона* видимо како Пасха од породичног постаје празник храма**.** А Господ тада тачно одређује и која су то три дана у години које треба посебно обележавати:

> *Три пута годишње нека дођу сви твоји мушкарци пред Господа, Бога твога, у место које он изабере: на Празник бесквасних хлебова, на Празник жетве и на Празник колиба. Нико нека не дође пред Господа празник руку. Свако нека принесе оно што може, према благослову Господа, Бога твога, који је примио* (Поновљених Закона 16, 16-17).

Од овде поменута три празника, Празник жетве је познат и као Шавуот. То је посебно сећање на време када је Израиљ примио Закон од Бога. Шавуот у преводу значи: седмице, јер се тај празник прославља седам седмица после Пасхе. У циклусу хришћанских празника паралела Шавуоту би био празник Педесетнице, Празник силаска Духа Светога на апостоле, у педесети дан после Васкрса – Пасхе.

Повест хришћанског ходочашћа почиње већ у првој половини првога века и тесно је повезана са животом Пресвете Богородице. Пречиста Богомајка је, после Васкрсења и Вазнесења Сина свога, док је боравила код најмлађег ученика Христовог – Св. Апостола Јована Богослова, често ходочастила на она места која су спасоносно повезана са страдањима нашег Спаситеља, затим на места где је чинио Своја чуда, али исто тако је одлазила и у Витлејем (St. John, Archbishop of San Francisko, 1994).[2]

Интересантно је поменути да рани Оци Цркве нису баш увек благонаклоно гледали на ходочашћа. Тако је, на пример, Свети Григорије Ниски, рођени брат Светог Василија Великог, говорио да је много боље седети код куће, молити се и размишљати о својој вери, него се, како је он то рекао, „ломатати по свету“, како нам је остало сачувано у његовом делу *Писма Флавијану* (Свети Григорије Ниски, 2015). Међутим, касније се Блажени Јероним сасвим позитивно изражава о светим путовањима. И он сам је из Рима кренуо на пут прво у Вителејм, место Христовог рођења. Али и пре Јеронима, Свети Кирило Јерусалимски сведочи о томе да је ходочашће зарад поклоњења моштима Светих мученика почело још у апостолско доба (Св. Кирило Јерусалимски, 2009).[3]

Један од најинтересантнијих ходочасника и личност која је многима проширила хоризонте ходочашћа као пута у правцу, пре свега, духовног, али не мање, и душевног усмерења био је Свети Јован Касијан, познат и као Римљанин. Он се крајем четвртога века, са својим пријатељем Германом, упутио у Египат да би тамо, на лицу места, видео, али и примером следио, живе примере источњачког монаштва. Тамо је упознао и велике монашке

2 Иако нам све што знамо о животу Превете Богородице после Вазнесењ Христовог долази из Светог предања, ти подаци нису тиме мање веродостојни. Они су чврсто повезани са хришћанским осећањем времена, јер се хришћански и осећај, али и доживљај, времена мери пре свега смислом, или по речима оца Георгија Флоровског: „У познању и љубави ми излазимо изван оквира времена, остварујући у времену оно што је надвременско“ (Флоровски, 2005, стр.299).

3 О томе такође сведочи и Блажени Теодорит Кирски (Блажени Теодорит Кирски, 2020).

ревнитеље: Светог Макарија Египатског и Светог Пафнутија. Замонашен је 383. године. Када су спорови око Оригенове јереси захватили и Египатску пустињу и бројне монашке заједнице у њој, Касијан и Герман одлазе у Константинопољ. Свети Јован Златоусти, Архиепископ Константинопољски их обојицу рукополаже. И то: Германа у презвитерски, а Касијана у ђаконски чин. Одатле они 405. одлазе у Рим, да би потом Касијан око 416. године дошао у Марсељ и ту основао један манастир.

Касијанов долазак на просторе данашње Француске, другим речима – његов повратак на Запад, јесте један од најречитијих примера онога што нам је данас познато као инкултурација. Без свих оних техничких и иних справа којима ми данас располажемо и користимо их у „премрежавању" културних, а може бити и суб-културних, простора, Касијан је снагом своје духовности, свог живог примера, али и снагом своје писане речи, извршио невероватан утицај широм хришћанског запада. Све до севера Европе, до Енглеске, Ирске и Шкотске, дошли су благотворни гласови о великим светилима хришћанског подвижништва на Истоку, и то највише захваљујући Касијану.[4]

Требало би се сада, за трен, вратити у време Старог Завета, јер видимо да је ходочашће било не тек само део живота Богоизабраног народа него је било и део, назовимо то, верске обавезе – као непрестаног сећања да их је Бог извео из египатског ропства, али је ходочашће био и израз непрестане благодарности Творцу на дару слободе, чиме је још више учвршћен завет између Бога и Израиља. У другим књигама Старог Завета видимо да је храм у Јерусалиму имао централно место. Пре зидања првог, тзв. Соломоновог храма, знамо да је светиште била она покретна скинија, шатор који је Божији народ увек носио са собом и где су се налазиле највеће светиње као, на пример, таблице закона и остало. У *Првој књизи о царевима* су нам остале забележене речи оне молитве коју је премудри Соломон изговорио приликом освећења првога храма у Јерусалиму. Занимљиво је, и није ни мало случајно,

4 Током новембра месеца 2023.године, на путовању кроз Ирску, имао сам прилику да одем и до чувеног места Глендејла, на ирском- Glendalough - Глендалох, и да будем на пар корака од пећине у којој се подвизавао Свети Кевин (живео 498 - 618), на ирском Coemgen, велики хришћански подвижник и игуман тамошњег знаменитог манастира из шестог века. На просторима те некада веома бројне монашке насеобине, до дан данас је сачувано шест манастирских црквица. Неке, истина, тек са сачуваним зидовима до висине људског раста, неке скоро потпуно сачуване, а од неких су остали само темељи. Интересантна ми је била једна црква из средине петога века, која је подигнута на гробовима ранохришћанских мученика. То значи да је хришћанство тамо морало бити присутно, и то на један делатан начин, вероватно још током четвртога века. Тако је ето, један „херојски хришћански Египат", који је путем писане речи дошао до севера Европе и ухватио најдубље корене баш у Ирској, мотивисао младе ирске хришћане да у суровости климе севера Европе, искусе и опонашају строгост египатског пустињачког живота (Haribson,1992). Када је већ реч о Ирској, овде свакако треба поменути и Светог Патрика (живео 385 - 461). Патрицијева, доцније познат као Свети Патрик, *Посланица Коротику*, а посебно његова *Исповест* су од непроцењивог значаја, јер су то ... „прва дела екстензивне латинске прозе написана изван граница римског света (Браун, 2010, стр. 175).

да су управо те речи уткане у једну од најважнијих молитава која се и дан данас користи у Православној Цркви, у Чину освећења новога храма.[5]

Када су се о првој хришћанској Педесетници у граду Јерусалиму сабрали и ...*Парћани и Мићани, и Еламити, и који живе у Месопотамији и Јудеји и Кападокији, у Понту и Азији...* (Дела 2, 9), како нам то сведочи Свети апостол Лука у *Делима апостолским*, тада је један од апостола – Петар – одржао прву хришћанску проповед по силаску Духа Светога и тај догађај се данас празнује као рођендан Цркве, Педесетница, или Духови.

Милански едикт из 313. године, донет од стране цара Константина, када почиње престанак гоњења хришћана , и када је нашим праоцима у вери дата и јавна слобода вероисповедања, представља једну велику прекретницу и то не само у историји Цркве него и у читавој светској историји. И само тринаест година касније, дакле 326.године царица Јелена креће на своје ходочашће у Палестину. Крајњи циљ јој је био проналажење свих оних места повезаних са страдањем Господа Христа, а посебно трагање за Крстом на коме је Господ био разапет. Пронађена су тада сва три крста, онај на коме је био разапет Христос, као и два крста на којима су била обешена двојица разбојника. Божијим промислом и једним чудесним догађајем повезаним са начином како је откривено који је од три истоветна крста био Крст Господњи, Часни Крст је свечано унет у Јерусалим и тај догађај Православна Црква обележава сваке године у септембру месецу као празник Воздвижења, или Крстовдан (13. по старом, а 27. септембра по новом календару).

Ходочашће царице Јелене није било једино, у историји забележено, хришћанско ходочашће у првој половини четвртог века. Наиме, остао нам је из 333. године један драгоцени спис аутора чије име не знамо и који нам је остао познат само као „ходочасник из Бордоа“. Тај *Бордоански итинерер* је, све до појаве *Егеријиног путописа*, био најзначајније сведочанство о једном ходочашћу човека са Запада на Исток. Ту читамо шта је све прошао тај ходочасник на своме дугом путу од Бордоа до Јерусалима, шта је све видео и какве је све то утиске на њега оставило (Aubrey, 1896).

5 У поменутој Соломоновој молитви, чујемо и ове речи: ... *Кад ти згреше, јер нема човека који не греши, и разгневивши се на њих даш их непријатељима њиховим, те их заробе и одведу у земљу непријатељску далеко или близу, ако се дозову у земљи у коју буду одведени у ропство, и обрате се и стану ти се молити...и кажу: „Згрешисмо и зло учинисмо, скривисмо“, и тако се обрате теби свим срцем својим и свом душом својом..., и помоле ти се окренувши се земљи својој, коју си дао оцима њиховим, ка граду који си изабрао, и к дому који сам саздао имену твоме. Тада чуј с неба, из стана свога, молбу њихову и молитву њихову, и подај им по правди. И опрости народу своме што ти буду згрешили, и све преступе којима ти буду преступили...Јер су твој народ и твоје наследство, које си извео из Египта, испред пећи гвоздене. Нека буду очи твоје отворене на молбу слуге твога Израиља, и чуј их кад год те призову. Јер си их ти одвојио себи за наследство од свих народа на земљи, као што си рекао преко Мојсија слуге свога, када си извео оце наше из Египта, Господе, Господе* (Прва о царевима 8, 46-52)!

Егеријин путопис, за који многи говоре да је откривен тек 1884. године[6], свакако је, ван сваке сумње, један од најдрагоценијих хришћанских ходочасничких путописа икада написаних. Неки тумачи сматрају да је Егерија била монахиња, или чак и игуманија, једног манастира негде на западу Европе. По свему судећи, она није била ни монахиња, а игуманија још мање, јер да јесте тешко би било објаснити како је могла, у оно време, да проведе више од три године ван свога манастира. На ходочашћу је била од 381- 384. Највероватније је да се ради о једној врло побожној и просвећеној жени из високог слоја шпанског друштва. Она је свој путопис наменила својим сестрама у Христу, али не монахињама у манастиру него једној групи побожних хришћанки, које бисмо данас, нека нам буде дозвољено, у једном слободном тумачењу могли да назовемо „Коло шпанских хришћанских сестара". Егерија, или Етерија, је бележила своје утиске са пута по Истоку и, с времена на време, слала их је по гласницима у Шпанију, еда би њене сестре у Христу могле да прате оно што је видела и доживела на своме ходочашћу. Оно што је за нас данас посебно значајно јесу њени веома детаљни описи хришћанских богослужења, посебно у Јерусалиму. Али одмах иза тога, важни су и драгоцени описи о томе како су катихумени, тј. кандидати за крштење, били примани у Цркву. Егерија подробно пише и о начину њихове припреме за крштење, која је трајала пуних четрдесет дана.[7]

Говорећи о историји ходочашћа не смемо никако заборавити ни првог ходочасника са ових наших простора – Светога Саву. По упокојењу свога старијег брата Светог Стефана Првовенчаног Свети Сава 1229. креће на своје прво поклоничко путовање у Свету земљу, а недуго пре свога упокојења Свети Сава, 1234. године, поново одлази на Исток. Пажње су посебно вредна два примера на које бих се сада осврнуо. Први пример је гарантно писмо Египатског калифа Ал Калима, из династије Ејубида, којим он гарантује Архиепископу српском Сави безбедно и несметано кретање свуда по Египту, а уз то му обезбеђује и пратњу (Свети Сава, 1977). Свети Сава је, несумњиво, оставио на Египатског султана снажан утисак, не само зато што је и до тада био познат на Истоку, већ и својом отвореношћу, ширином, културом, знањем језика, али изнад свега својом духовношћу и смиреношћу.

6 Данас има све више знакова који указују на то да је Егеријино дело било познато, и то путем рукописних превода, већ и у првој половини седамнаестога века.

7 Током тих четрдесет дана катихумени су свакодневно имали и до шест сати теоретске припреме. Та припрема се, пре свега, састојала у тумачењу Светога Писма, а после крштења новокрштени чланови Цркве се нису одмах разилазили својим кућама него би и наредних осам дана остајали у тзв. Анастасису, где би им епископ тумачио основне истине Символа вере. Све то сведочи о једном изузетно високом нивоу свести и озбиљности, како од стране самих кандидата за крштење и примање у Цркву , тако и од стране оних који су их за то припремали, дакле – црквеног клира (Egeria, 1970).

Боравећи на Синају, где је 1234. Свети Сава провео цео Пост, Свети Сава је још јаче обновио давнашње везе између Србије и Синаја.[8]

Други важан пример, који се збио у манастиру Светог Саве Освећеног код Јерусалима, приликом првог Савиног поклоништва у Светој земљи, јесте чудесно испуњење пророштва најзнаменитијег игумана тога манастира, када је пред нашег Светог Саву пао игуманski штап, који се тамо чувао још од времена Светог Саве Освећеног (438-532). Монаси манастира су добро знали завештање Светога Саве Освећеног о томе да ту игуманску палицу треба предати ономе пред ким ће једнога дана сама да се спусти. Тако је и било. Али поред игуманског штапа, наш Свети Сава је тада добио и две велике светиње – чудотворну икону Богородице Тројеручице, која је после кратког времена у Студеници, од тада све време у манастиру Хиландару на Светој Гори, као и чудотворну икону Богородице Млекопитатељнице, која се чува у Испосници Светога Саве у Кареји.

А како тек да заобиђемо оно што је, између осталог али и пре свега – за српске ходочаснике у Јерусалиму, учинио учинио Свети краљ Милутин? У част једне победе Византије над Персијом, краљ Милутин је на темељима древног византијског манастира из четвртог века, који је угашен у деветом веку, око 1312. године, подигао нови манастир у част Светих Архангела Михаила и Гаврила, а за потребе српских монаха и српских ходочасника.[9] И не само то. Милутин је за српске монахе и ходочаснике, али и монахе и ходочаснике из других словенских земаља, у Јерусалиму, уз манастир, подигао и конаке, гостионицу **и болницу** (Архиепископ Данило, 1935).[10]

Пример Светога Саве, када је однос према ходочашћу у питању, следили су и многи од његових наследника на престолу првојерарха Српске Православне Цркве. Поменућемо овде само чувеног Патријарха пећког Пајсија Јањевца, који је био на челу Српске Цркве од 1614 – 1647. Како нам сведоче два натписа из манастира Грачанице, Патријарх Пајсије је 1645., две године пре свога упокојења, ишао на поклоњење светим местима у Јерусалиму и Светој земљи. А то потврђује и један запис који је сам Пајсије Јањевац оставио на једном рукописном фрагменту у Јерусалиму, а који се сада чува у Националној библиотеци у Санкт-Петербургу (Грујић, 1931).

У овом, понављамо – непотпуном, историјском приказу настанка ходочашћа, требало би се осврнути и на саму духовну, али и душевну, па самим

8 Не заборавимо да су о синајском манастиру Свете Катерине бринули и наша краљица Јелена, са својим синовима Драгутином и Милутином.

9 У тој борби, Милутин је своме тасту – византијском императору Андронику II – послао и елитни одред српске војске , под командом војводе Новака.

10 Управо је за тај манастир и ту болницу био и намењен тзв. Стонски трибут, који је Дубровник, а зарад права коришћења српских подручја – Стона и Пељешца, после прве суме од 8000 перпера, уплаћивао два пута годишње, о Васкрсу и о празнику Светог Влаха, по 500 перпера. Плаћање Стонског трибута је трајало све од времена цара, прво краља, Душана, тачније од 1333. па све до пада Дубровачке републике 1806. (Гиљен, 2016).

тим и егзистенцијалну, потребу за ходочашћем. Донекле је у праву Мирча Елијаде када каже: „Религиозан човек је жедан бића. Ужасавање пред хаосом који окружује његов свет одговара страху од ништавила“ (Елијаде, 2003, 37). Рекосмо – делимично је у праву са наведеном тврдњом, јер ако је човек заиста истински религиозан, он у себи већ има снагу да се, уз Божију милост наравно, одупре снази тог хаоса, а његова вера га већ овде и сада управо спашава од сваког могућег ништавила, јер... *Царство Божије је унутра у вама* (Лука 17,21).

Говорећи о ходочашћу треба напоменути да су у социологији, али и у историји, одавно познати појмови: хијеротопија и хијерофанија. Хијеротопија је стварање светих простора, док је хијерофанија „откровење божанског на конкретном месту, које тиме задобија нов квалитет и постаје свето“ (Лидов, 2006, стр. 32-33). У том контексту хијеротопија би онда, по Лидову, била део „људске креативности“ којом жели да на посебан начин обележи место хијерофаније. Али ако бисмо уместо речи-хијерофанија, овде употребили реч Теофанија, онда долазимо у додир са истинским дијалогом у коме Бог, који је у суштини **свет,** јер *Свјат, Свјат, Свјат, Господ Саваот,* како и певамо у Литургији Цркве од Истока, открива Себе и то у дијалогу у коме позива и човека на светост. На то нас подсећа и Свети апостол Петар када каже:

> *Него по Светоме који вас је позвао, будите и сами свети у свему живљењу. Зато што је написано: Будите свети јер сам ја свет* (Прва Петрова 1, 15-16).

У светлу те стварности светост не би била тек само један од епитета, него је светост тада заиста **стварност.** А стварност је, јер нам се открива **Онај Који јесте.** Зато је овде важно опоменути се дијалога између Бога и Мојсија:

> *Бог му рече: „ Ја ћу бити с тобом и ово ће ти бити знак да сам те ја послао: кад изведеш народ из Египта, служићете Богу на овој планини.“ На то Мојсије рече Богу: „ Ако одем к синовима Израиљевим и кажем им: ‘ Бог отаца ваших посла ме к вама’, а они ме запитају како му је име, шта да им кажем?“ Тада рече Господ Мојсију: „Ја сам који јесам“* Изласка 3, 12-14).

У том случају, а што је у контексту наше теме и те како значајно, хијеротопија не би била само дело „људске креативности“ којом човек жели да на посебан начин обележи место хијерофаније, већ би хијеротопија тада била део дијалога између Бога и човека, тј. човеков одговор на чињеницу да је Бог Својом Теофанијом, дакле – **Собом** - већ **обележио** одређено место. А човек, као сарадник Божији, коме је још у Едему, између осталог, поверен и задатак **таксономије,** човек је, по слободи коју му је Бог дао, одредио име за сва жива бића око њега:

> *...Бог начини од земље све животиње пољске и све птице небеске и приведе их човеку да види како ће коју назвати, па како их човек назове, тако да им буде име. Тако човек надену име свој стоци, свим птицама небеским и свакој звери пољској* (Постања 2, 19-20).

Дакле, таксономија уопште није тек само биолошка, или пак макро, или микро, економска дисциплина скоријег датума, него је таксономија један одговоран задатак који је Бог, већ на самом почетку свега створеног, поверио човеку као Своме сараднику.

На крају овог одељка, није уопште наодмет сагледати и један необичан, а тако стваран триптих који се састоји из: Теофаније, таксономије и хијеротопије. У Теофанији нам Бог говори и Он нам се открива, јер

> *Бог који је из давнине много пута и разним начинима говорио оцима преко Пророка, у ове последње дане говорио је нама преко Сина, којега постави наследником свега кроз којега је и векове створио* (Јеврејима 1, 1-2).

На завршетку најважнијег, али не и јединог, стваралачког циклуса Господ човеку поверава одговоран задатак таксономије, доказујући тиме да је човек најнепосреднији Божији сатрудник. А Господ увек делује као стваралац, Он непрестано ствара и обнавља, јер ...*Ево све чиним новим* (Откривење 21,5). На тој стази садејства Бога и човека, човек заиста на посебан начин обележава та света места Теофаније и постаје креативан кроз хијеротопију. Али та креативност није само у „обележавању светих места“, већ и у непрекинутом ходу ка светости, ма колико да је падова на том уском путу. Ходочашће је тада заиста подвиг, тј. устајање и кретање ка Богу, али и ка ближњем као носиоцу лика Божијег у себи. А тај двиг не мора увек да се испољава кроз одласке на далека места светости. Тај двиг започиње свакога дана на ономе месту и у ономе времену који су нам поверени од Господа, јер заиста:

> *Достојно је и праведно Тебе певати, Тебе благослиљати, Тебе хвалити, Теби благодарити, Теби се клањати на свакоме месту владавине твоје... (*Служебник 1986, стр. 100-101).

УСКИ ПУТ ХРИШЋАНСКОГ ЖИВОТА КАО НЕПРЕСТАНО ХОДОЧАШЋЕ

Сада долазимо и до одељка овога рада који је послужио и као тема са којом излазим пред вашу пажњу, а то је, укратко речено – ходочашће као начин живота. Али рецимо већ сада да је овај део неодвојив од следећа два одељка, где ћемо видети и примере који сведоче о томе да је и те како могуће од хришћанске свакодневице начинити ходочашће.

Слободно бисмо могли рећи да је наш живот, ако га бар мало реалније сагледамо, радосно-мукотрпни ход по стази маловремености на коју нас је позвао наш Творац. А задатак на тој стази јесте ишчитавање слова Божијег језика. Та слова нису тек само догађаји него и људи. Бог нам кроз сваког човека на нашој животној стази нешто поручује и нечему нас учи. Умемо ли да чујемо и правилно протумачимо те поруке? И ту сада не можемо а да се поново не осврнемо, и то мало дуже, на речи Светог Григорија Ниског са самог почетка овога рада. Он није само рекао да би многима било боље ... „седети код куће и молити се, него ли ломатати се по свету." Епископ града Нисе је рекао и ово:

> „... Господ није заповедио пут у Јерусалим као неко добро дело... Промена места нам неће приближити Бога. Где год да се налазиш Господ ће доћи к теби, ако је стан твоје душе такав да би се Господ могао у њега уселити и у њему обитавати" (Свети Григорије Ниски, 2015, 45).

Савремено ходочашће, које нажалост све више постаје налик туристичком обиласку светих места, уз све уважавање тзв. „верског туризма" (мада је тај спој речи својеврсна нелогичност сама по себи, али о томе другом приликом...), све већи акценат ставља на чин самог **одласка некуда.** Али у реланости не тек хришћанског него **Христоликог** живота, не би ли ходочашће требало да буде **повратак?** Повратак Богу, повратак себи и повратак ближњем! Тек када човек из „земље далеке и стране" **дође к себи и устане,** тек тада он може да пође ка Оцу,а заправо да се **врати** у Очево наручје (види *Причу о блудноме сину,* Лука 15, 11-32).

Упитајмо се слободно – да ли је циљ одласка у, на пример, Свету земљу и Јерусалим о празнику Пасхе – Васкрса – жеља за променом, жеља за атракцијом, жеља за стицањем оног – хаџи испред имена, жеља за „освајањем" још једног знаменитог места, или је то смерни и радосно- покајни ход у сусрет незалазној светлости празника над празницима?

Није ли свеприсутнија жеља да се „обавезно буде тамо" када се појави благодатни огањ, све више налик карикатуралном испољавању религиозности, а можда без трунке истинитог пламена вазда неугасиве вере у срцу? Не знам. Само питам и питам се... Али после тог и тако сроченог питања, не могу да не поставим и још једно: Да ли смо, и овде првенствено мислим на вернике Православне Цркве (ма које јурисдикције), да ли смо свесни и да ли знамо да је свака она прва свећа коју у сваком нашем храму, ма како великог града, или маленог села, упали свештеник на почетку Пасхалног јутрења, и ту светлост подели са онима око себе, да је и то **благодатни огањ?** А јесте, јер и у сваком нашем храму имамо **Христов гроб** и у сваком нашем храму ми не тек да „славимо", него ми **сведочимо Христово васкрсење.** А то сведочење исказујемо речима празничног поздрава: Христос васкрсе – Ваистину васкрсе! Сведочење је, дубоко у то верујем, кључна реч када је у

питању не само обележавање сваког нашег празника, него исто тако и сваког нашег ходочашћа.

Ако ће ходочашћа до ближих или удаљенијих места светих догађаја и личности бити обнова вере и извор снаге за сведочење распетог и васкрслог Христа у нашој свакодневици, онда су ходочашћа и добра и благословена. Али ако ходочашће неће утиснути свој живи и неизбрисиви печат у мелодију и ритам наше свакодневице, по повратку са пута, онда смо се заиста узалуд „ломатали по свету". Ако на ходочашћу не осетимо и не удахнемо Теофанију, ако не будемо у целости прожети њоме, тада су узалудни сви „свети сувенири" којима ћемо на светим местима напунити кофере и тако се тежи, уместо лакши, вратити својим кућама.

Одсуство истинске културе ходочашћа у свакодневном животу и у местима у којима живимо, а пре свега кроз начин како се опходимо према ближњима, који су, не заборавимо, не мање светиње од оних светиња којима хитамо у сусрет негде даље од нашега града или села, огледа се и у начину понашања неких „ходочасника" када заиста дођу на свој „циљ". Наиме, већ годинама је позната „ јерусалимска вештина" припадница појединих етничких група у начину како себи обезбеђују простор и што боље место да би „виделе" сва велика дешавања, и да би, наравно, биле што ближе благодатном огњу. Тако, на пример, женски део поклоника једне етничке групе, нама географски не тако далеке, користе игле којима опрезно, али веома прецизно, боду оне тик поред њих и тако себи освајају корак по корак у „светом простору". Друга пак група поклоница успела је да развије једну другачију, али не мање ефикасну, технику ослобађања простора за себе тиме што, у оној превеликој гужви без имало милосрђа, штипају оне уз себе зарад нових тридесетак или више сантиметара „освојеног" простора. Тужно би било ако би се, макар и у чињењима једне једине особе ходочашће изметнуло у, далеко било, „верски егзибиционизам", или пак „верски воајеризам". Наравно да су оне, те ревносно ратоборне „ходочаснице", желимо да верујемо, у мањини. Али оно што ипак није у мањини, то су: превелика количина стреса на тим местима, затим нервоза, чак и повећана доза потенцијалне агресије, а о жељи да нам паметни мобилни телефони увек буду спремни за нови и ексклузивни „селфи", о томе да и не говоримо. Дакле, једном речју, није у мањини све оно што би требало **оставити иза себе** пред полазак на ходочашће.

Зашто све ово поменусмо када, искрено верујемо, већи број ходочасника на света места одлази заиста чистога срца, или барем у жељи за стицањем истог, и у решености да преобразе себе? То поменусмо зарад неопходног подсећања на чињеницу да је свако место на овој планети, ма како људском руком можда и обесвећено, ипак једно свето место, јер је део Божије творевине и стваралачки излив Онога који је Својом светошћу извор сваке светости! Али Онај чија је суштина светост, и Који нас на светост позива, никада је никоме не намеће, јер... *Ко хоће за мном да иде нека се одрекне*

себе и узме крст свој, и за мном иде (Марко 8,34). Слобода воље је увек на првоме месту.

Не мање оправдано питање на овоме месту јесте и: који број ходочасника крене на пут у жељи да заиста постану део велике тајне? Зар је мање од тајне и не много далеко од чуда када се ходочасник, маленим напорима своје решености и слободне воље, спреми да буде поље тог величанственог сусрета између хоризонтале и вертикале? Између земље и неба! Ту средишну тачку загрљаја земље и неба је већ обележио Син Божији Својим оваплоћењем, и то је химна Божије премудрости... *О дубино богатства и премудрости и разума Божијега (*Римљанима 11,33). Ходочасник на светоме месту заиста постаје „свети геометар", јер би његов боравак на том простору требало да облагороди хоризонталу, еда би она сва била прожета вертикалом, па да се тако оплемењен благословима свуда и увек присутних Теофанија, поклоник врати своме дому другачији, измењен, мирнији, стрпљивији, трпељивији, једном речју – бољи. Ако се то не деси, узалудно је било „ломатање по свету". Мудро је то и лепо, речима своје духовне поетике, исказао и наш почивши отац Лазар Острошки, поручујући једном свом духовном чеду: „Ако се удостојимо Царства Небеског, бићемо на свим мјестима гдје нисмо били. Ако се не удостојимо, узалуд смо обилазили света мјеста" (Монахиња Јелена, 2021, 112).

Без једног јединог одласка из града, или села, где нам је место боравишта и свих наших пословних, приватних и друштвеник контаката, наш свакодневни дриг, дакле – наше прилажење према ближњем, може да буде и важно, али и спасоносно ходочашће! Како? Пре свега начином бољег опхођења према ближњем, али и оном не тако ближњем, дакле и сасвим другачијем и даљњем. Почетак таквог ходочашћа је већ и у самом покушају да од себе одагнамо оне негативне мисли и речи усмерене ка нашем ближњем. А оне, те негативне, па и отворено ружне, мисли и речи свакодневно су у нама на свакоме месту: и у кући, и на улици, и у продавници, и на радноме месту, и у саобраћају. Све су то, ма како то некима чудно звучало, саставни делови нашег свакодневног ходочашћа. Сваки човек је створен по лику Божијем. Сваки! И онај који то осећа и признаје, као и онај који то не осећа и негира. У мери тога да ли и колико свако од нас тај Божији лик осећа и препознаје у себи, зависи и да ли ћемо тај исти Божији лик умети да видимо и препознамо и у нашем ближњем, али и ономе који нам је туђ, стран, различит и далек. Наш највећи подвиг се управо и састоји у томе двигу, у томе прилажењу другом људском бићу, и то снагом излажења из себе и жељом да се, зарад добра тога другог, сам одрекнем своје самоволе. Без излажења из себе нема ни истинског ни делотворног прилажења другоме! Велика је радост бити човек... **„ А то бива чим човек осети другог човека Христом. Јер га увек осети као сабрата...Сабрата коме је језгро бића боголико"** (Преподобни Јустин Ћелијски, 220, 114).

Уска стаза нашег свакодневног ходочашћа, на путу кроз простор и време, ка незалазном дану Славе Божије, омеђена је делима милосрђа. Милосрђе као делатна љубав ће бити једино мерило по коме ће нам се судити и оно што ће нас ставити или на десну, или пак на леву страну Сина Човечијег и Сина Божијег, јер...

> *...огладнех , и дадосте ми да једем; ожеднех, и напојисте ме; странац бејах и примисте ме; наг бејах, и оденусте ме; болестан бејах, и посетисте ме; у тамници бејах, и дођосте мени. Тада ће му одговорити праведници говорећи: Господе, кад те видесмо гладна, и нахранисмо? Или жедна, и напојисмо? Кад ли те видесмо странца, и примисмо*? *Или нага, и оденусмо? Кад ли те видесмо болесна или у тамници, и дођосмо теби? И одговарајући Цар ће им рећи: Заиста вам кажем: кад учинисте једноме од ове моје најмање браће, мени учинисте...*(Матеј 25, 35-40).

Почетак сваког следећег дана јесте увек и нова шанса за наше богаћење животом у врлинама. Чак ако и не видимо око себе они који су гладни телесне хране и жедни питке воде, имамо ту надомак свакога од нас безбројне ближње који су и те како гладни и жедни наше пажње, нашег стрпљења, нашег разумевања, нашег опраштања, а двиг и ка таквим потребама ближњих је и те како делатно милосрђе, а самим тим и део нашег свакодневног ходочашћа, и то „без ломатања по свету“. Али савременом човеку као да је много лакше да се баш буквално ломата по свету, него да у себи поломи вериге себељубља и егоцентричности па да, превазишавши све то, изиђе из окова старог човека и да делима милосрђа постане башта плодова Духа Светога, *Јер плод Духа је у свакој доброти и праведности и истини* (Ефесцима 5,9). Апостол Павле нам тачно говори и набраја који су то плодови Духа Светога: *А плод Духа јесте: љубав, радост, мир, дуготрпљење, благост, доброта, вера, кротост, уздржање...* (Галатима 5, 22-23). Нису ли све те одлике и врлине, које нам данас тако болно недостају, онај главни садржај нашег „животног кофера“ који нам је једино истински потребна ходочасничка торба? Тек тако припремљени, ми можемо да се упутимо и ка далеким местима историјске Теофаније која је, превазишавши и време и простор заправо дала прави смисао тим категоријама које нису тек међе, већ уистину могу да буду и наша крила ка стварној слободи бића.

Овај део текста је у тесној вези са следећа два одељка у којима ће бити изнети примери о томе како је не тек само могуће него и потребно нашу хришћанску стварност преобликовати у непрестано ходочашће, и то увек и на свакоме месту. Ништа толико не потврђује, или пак оповргава, одређену теорију него што то чине живи примери из свакодневног живота.

ПРВИ ПРИМЕР – МАРИЈА ИЗ ПОДГОРИЦЕ

Током једног предавања у крипти храма Светог Јована Владимира у Бару, новембра месеца 2017. године, приметио сам како ми се поглед често сусреће са погледом једне девојке која је седела у другом реду. Тај поглед ми је давао снаге, али као и да је учествовао у склапању мојих реченица. После завршеног предавања, решио сам да прићем тој девојци и да јој се захвалим на помоћи и подршци. И пре него што сам пошао ка њој, видех како је она, уз помоћ њене пријатељице која је седела поред ње, полако и опрезно почела да устаје. Тада видех да се она не креће лако и да јој је, за скоро сваки корак, била неопходна помоћ пријатељице крај ње. Када смо се, после неколико минута, нашли једно испред другог, она ми је, уз широки осмех на лицу, рекла: - Добри мој оче, благословите ме. Ја сам Марија. Благословио сам је, загрлио, и одмах рекао: - Марија, свима нам је потребан Божији благослов! Сви смо ми позвани да овде једни другима упућујемо **блага слова**, у име Онога Који је *посредје нас*. Ти си на мене, током протеклог предавања, излила мноштво **благих слова** кроз Твоје погледе не само сагласности него и подршке. Марија је одмах узвратила: - А како да тога не буде, када сте ми просто читали ријечи из душе и као да сте се баш мени обраћали, а никада се до сада нисмо видјели?

Приметивши да су около стајали и други људи који су желели да се поздраве са мном Марија је рекла да ће сачекати, јер жели нешто да подели са мном. И после неких двадесетак минута, остали смо у једном кутку те предивне крипте сами нас троје: Марија, њена сестра у Христу и најбоља пријатељица Данијела која је, како касније сазнах, скоро увек уз Марију и са Маријом куда год треба да се крене, и ја. Марија и Данијела нису из Бара. Оне су на то предавање дошле из Подгорице. Тај њихов труд и истински подвиг ме је више него задивио.

Марија је иначе дипломирани правник, али је она, пре свега, ревносна верница и редовни ходочасник по свим светињама Црне Горе, а и даље. Све то не би било потпуно, ако би се изоставила њена храброст, јер Марија је и велики борац. Прво се изборила, пред својим родитељима из Бијелог Поља, да упркос не малом искушењу које има, а то је *жалац у телу* у виду дечије церебралне парализе, може сама да живи у Подгорици.[11] Марија је запослена и позната је

11 Маријина мајка се породила у шестом месецу и Марија је по рођењу имала тек 900 грама. Два и по месеца по рођењу провела је у инкубатору. Марија дубоко верује да ју је сачувала Милост Божија, уз ватрене молитве њене прабаке Милеве. Нажалост, почетна дијагноза је била погрешно постављена, јер су лекари на Цетињу сматрали да је дошло до обостраног ишчашења кукова. У то време, у првој половини деведесетих, болница на Цетињу је била једина болница у Црној Гори која је имала инкубаторе. Тек су лекари на Институту за мајку и дете у Београду, када је Марија имала већ четири године, успели да поставе праву дијагнозу- дечија церебрална парализа. Све ово пишем уз пуну Маријину усмену и писмену сагласност!

као веома добар правник. Али Марија је извојевала и не малу битку против надлежних градских структура, јер је издејствовала да сва возила градског саобраћаја буду прилагођена и њој, али и другим особама са посебним потребама.

Марију знају не тек, како се то обично каже – у граду, него је Марија позната и у скоро свим манастирима широм Црне Горе, а духовно је и те како била блиска и са блаженопочившим Митрополитом Амфилохијем.

И када смо најзад нас троје остали сами, Марија ми је без имало устезања рекла: - Знате, добри мој оче, ја се трудим колико могу и колико ми Бог снаге даје. Али, вјерујте, ја све мање могу да схватим људе око мене, посебно оне који ме не познају од раније. Све мање их разумијем, али их не осуђујем! Гледају ме они, некако сажаљиво, па мислећи да треба што „паметно, али и духовно“ да кажу, обично ме упитају: „А јеси ли ти ђевојко ишла под Острог?“ И кажите ви мени сада оче, да ли уопште вриједи да им казујем да ја барем једном седмично идем под Острог, вољеном нашем Светом Василију, слава му и милост? Како ја њима да објасним да ја не одлазим тамо да бих измолила снагу у ногама и да најзад проходам? Не оче мој добри, ја се за то никада не молим, ја само понављам ријечи: *Нека буде воља Твоја!* Мени је сваки дан део ходочашћа кроз живот у сусрету са људима које ми Бог шаље, а шаље и њих мени. Како ја њима да кажем и којим ријечима да им опишем да сам ја под Острогом **духовно проходала?!** А од тога, мени ништа више није потребно!

ДРУГИ ПРИМЕР – СВЕНАРОДНО ХОДОЧАШЋЕ У ГРУЗИЈИ

Током фебруара месеца 2000.године био сам на несвакидашњем путовању по Грузији, а као гост Митрополита бодбијског Николаја.[12] Митрополита

12 То је човек заиста ретко динамичне биографије. Завршивши природне науке почео је да ради као наставник биологије и хемије. После неколико година отишао је из Грузије у Русију где је завршио Филмску уметност и специјализовао се за цртани филм. По повратку у Грузију, наставио је да предаје у средњој школи, али је упоредо студирао и на Богословском факултету у Тбилисију. После завршених богословских студија прима ђаконски и потом презвитерски чин руком свога духовног оца Патријарха грузијског Илије. Још као млад наставник средње школе оженио се Нином, која је тада већ стекла звање клиничког психолога. У време када је постао свештеник, њих двоје су већ имали троје деце – три девојчице. У доба тешке кризе у Грузији, а по распаду Совјетског Савеза, и Грузијска Православна Црква је била суочена са не малим искушењима, и то махом кадровске природе. Тада је мудри Патријарх грузијски Илија, услед недостатка образованих и способних монаха, одлучио да међу својом духовном децом одабере неколико ожењених свештеника и да их, наравно уз њихову, али и уз сагласност њихових супруга, замонаши. Убрзо потом ти јеромонаси су изабрани за епископе који, заједно са својим патријархом, крећу у обнову духовног живота у Грузији. А први корак им је био – обнова монаштва! Звучи као парадокс – до јуче ожењени свештеници, а сада монаси и епископи, мало по мало, уз помоћ старијих и искуснијих епископа – обнављају проређено грузијско монаштво. Све је ово било неопходно поменути, јер је јубиларна година – Две хиљаде година хришћанства била први драгоцени и многоструки плод тог несвакидашњег, али добро промишљеног потеза Патријарха грузијског Илије.

Николаја нисам до тада познавао, а до јануара те године нисам ни чуо за њега. Средином јануара из Грузије се у Чикаго вратио један од мојих најревноснијих парохијана и најоданијих сарадника на парохији јужночикашкој и ленсиншкој. Син тога господина - Божидара Боба Павића, који је трећа генерација Срба из Црне Горе у Америци, Метју, боравио је током неколико месеци те зиме у Грузији, а као добровољац Међународне православне харитативне организације (IOCC) . И отац је решио да за Божић посети сина. Вративши се у Чикаго, али одмах исто вече, дошао је код мене и рекао ми: - Оче, Ви морате да одете у Грузију код Митрополита Николаја и да видите шта и како они раде. Ми смо сада у процесу изградње новога храма у Ленсингу и верујем да ће Вам боравак у Грузији бити од велике користи. Речено, учињено! После непуне две седмице од тога разговора ја сам се нашао у Тбилисију.

Грузија је тих година, све од распада Совјетског Савеза, била у неописиво тешким економским неприликама. На почетку године 2000. велики број људи скоро пуне две године до тада није примао ни плату, ни пензију. Струје и воде је било само у великим градовима и то пар сати ујутру и пар сати увече. У мањим местима још и ређе. И у свем том небивалом хаосу, Грузијска Православна Црква је заиста била једино светло ка излазу из тог дугог и мрачног тунела.

Јубиларна година хришћанства је била година духовног преокрета за Грузију. А стожер тога преокрета и те велике обнове била је детаљно и мудро испланирана прослава тог значајног јубилеја. Цео хришћански свет се, свако на свој начин, спремао за обележавање тог важног датума. Православни Грузини, а преко 85 посто Грузина припада Грузијској Православној Цркви, су осећали да за њих тај јубилеј мора да буде не тек само прослава него и покретачка снага за даље. Та свенародна осећања умео је да осети, али и артикулише смерни, мудри и достојанствени патријарх Илија. Током 1998. и 1999. године вредно је радио тим, на чијем је челу, у оперативном смислу био митрополит Николај, али све под будним оком патријарха Илије. Све детаље тога плана, све мапе, све графиконе и остало могао сам да видим већ током мог првог дана у Тбилисију.

На аеродрому, и то у пет ујутру, сачекао ме је митрополит Николај са осморо својих младих сарадника – младића и девојака из Организационог тима. И већ на путу од аеродрома до куће у којој је био смештен тај тим, а и ја сам био тамо са њима свих оних дана када нисмо путовали по Грузији, сазнао сам за обрисе тога плана. Ту кућу старе грузијске архитектуре с краја осамнаестога века, уступио је Цркви један познати грузијски архитекта еда би у њој живео и радио тим који је буквално данонoћно бдео над свим неопходним детаљима тог нигде у свету виђеног начина обележавања 2000-те годишњице хришћанства.

- Видите овако оче Милоше. Свуда широм хришћанског света биће поводом овог великог јубилеја организоване велике прославе, свечана богослужења, симпозијуми, семинари, концерти, изложбе и много тога другог. Појавиће се безброј монографија и споменица. Ми у Грузији не можемо себи тако шта да приуштимо. Али ми, са друге стране, морамо све то да објединимо и да током ове јубиларне године додирнемо живот и душу сваког житеља, без обзира на веру и име, али баш сваког житеља ове наше лепе земље Грузије. И наш план је овакав: Одлучили смо, по благослову нашег патријарха, да организујемо свенародно ходочашће у трајању од шест месеци. Да, добро сте чули – пуних шест месеци! Целу смо земљу обележили са две линије. Плавом: по путу којим је овуда некада ходио Свети апостол Андреј, и црвеном: по стопама Свете Нино[13], просветитељке Грузије, која је у четвртом веку из Јерусалима, преко Јерменије, дошла у Грузију и учење Господа Исуса Христа раширила по свој земљи Иверској. Са полазне тачке обе линије, са два различита краја земље, поћи ће група од сто људи, предвођених једним епископом и петорицом свештеника. У групи ће, поред њих, бити припадници свих структура нашег друштва: лекари, ветеринари, учитељи и професори, инжењери, електричари, грађевински радници, путари, спортисти, глумци, сликари итд. Они ће пешице ићи од места до места. Када дођу, на пример, у једно село, тада ће се тамо збивати ово: свештеници ће да врше богослужења, али и да крштавају некрштене, венчавају невенчане и опојавају неопојане. Лекари ће да врше прегледе деце и старијих, а ветеринари да прегледају животиње. Грађевинци, путари и електричари ће да поправљају улице, куће и инсталације, учитељи и професори ће да држе пригодна предавања, глумци драмске монологе, драме и рецитале инспирисане догађајима из наше историје, сликари да приређују изложбе, спортисти ће да организују спортске турнире за децу и омладину... Дакле, пулсирање живота у једној јакој и несвакидашњој динамици. После, рецимо, недељу дана у неком малом месту група наставља даље. Током боравка тамо имаће обезбеђен смештај и исхрану код житеља тога села. Када крену даље и дођу у неки градић, или град, ту ће им се, а у зависности од величине тога места, придружити још неколико стотина а можда и до две хиљаде ходочасника, и то опет људи различитих занимања. Ту ће се све оно што се дешавало у мањим местима у мањем обиму, сада одвијати у ширим размерама. Лекарима ће ту бити доступни и операциони аутобуси зарад неопходних интервенција, грађевинари, путари и електронци ће имати на располагању све оно што им је потребно за веће радове и поправке. Свако ће, дакле, да ради свој посао и да својим трудом остави траг у људима тога града, али и у читавом пулсирању свеукупне инфраструктуре града. После две или три недеље у том граду, почетних сто ходочасника наставља даље свој пут, док

13 Грузини своју просветитељку зову Нино, док је код словенских народа уобичајено да се њено име изговара као Нина. Па ипак, овде смо задржали изворни облик њеног имена.

ће се остали вратити својим кућама. И тако из дана у дан из месеца у месец, током пуних шест месеци. После три месеца ходочашћа, а то ће бити на Петровдан, 12.јула, обе групе ће се срести на месту где је предвиђена једнодневна централна прослава. Тада ће ту са народом бити и наш патријарх и све владике, сви свештеници и сви црквени хорови из целе Грузије. После Архијерејске Свете Литургије, биће свечана академија и на крају дана сви ће се вратити одакле су и дошли, а наших две стотине ходочасника из групе Светог Андреја и групе Свете Нино наставиће свој пут, даље пешачећи од места до места и чинећи све већ унапред описано.

Све време док је митрополит говорио, ја сам га нетремице слушао и већ тада сам у себи сковао план о томе да макар у једном кратком временском делићу тог неуобичајеног ходочашћа будем и сам ту са групом наших ходочасника из Јужног Чикага и Ленсинга. Не знам ни сам зашто, али као да нисам могао а да не упитам митрополита и ово: - А да ли сте планирали да тим људима, којима ходочасници крећу у сусрет, оставите и још неки видљиви траг јубиларне године?

- Знао сам да ће те ме то питати, мирно рече митрополит. - Ево, погледајте шта смо припремили. Скромно је, али са намером да баш тако буде. Одштампали смо онолико примерака овог малог зеленог календара/молитвеника да сваки Грузин и Грузинка и свако грузијско дете добију по један примерак. Ово намерно није обиман календар-молитвеник. После прве четири странице, на два листа, где су иконе Спаситеља Христа, Пресвете Богомајке, Свете Нино и Светог Георгија следи дванаест календарских страница, а онда још седам страница молитвеника. Само седам. За сваки дан у седмици по један. И ту је на свакој од тих седам страница: кратак одељак из *Апостола,* затим један одељак из *Јеванђеља* и једна кратка молитва за тај дан. И на крају је на неколико страница сажета историја Грузијске Православне Цркве, од четвртог века па све до данас, као и поздравни благослов Свјатјејшег патријарха Илије.

Током следећих десет дана није било места на које ме митрополит Николај није одвео. Били смо и у школама и на факултетима, у болницама, у старачким домовима, у сиротиштима, у затворима, у фабрикама, у позориштима и галеријама, на пијацама и у тржним центрима, у руднику, на њивама, у планинским селима, и то на висини од 2000 метара, јер је хтео да ми покаже знаменито место Фоку, где је, по предању, Света Нино из Јерменије прешла у Грузију. И на сваком том месту, митрополит би се обратио некоме и тобож збуњено замолио: - Опростите, заборавио сам мој календар и молитвеник. Да ли бисте били добри да ми на часак дате Ваш само да брзо проверим нешто? И сви, али сви, и ђаци и професори, и лекари, и продавачице, и рудари, и затвореници, и полицајци и глумци, сви , сви би у моменту вадили своје календаре- молитвенике. Митрополит би окренуо пар страница, прочитао нешто и љубазно вратио календар ономе ко му га је и дао.

Када ме је испраћао, док смо се возили ка аеродрому, он ме је, као узгред упитао: - А да ли сте запазили нешто неуобичајено, а што се свакога дана понављало? – Наравно да сам видео да сте свакога дана, и то неколико пута, молили људе да Вам на минут дају своје календаре. Да, владико, видео сам и схватио сам поруку, јер је **свачији календар- молитвеник већ био прилично искрзан од употребе, а тек је крај фебруара месеца!**

Богу милом хвала, јула месеца успео сам да други пут те године дођем у Грузију. Не сам, него са групом ходочасника из Чикага. Али још у фебруару сам имао силну жељу да то све то доживи и неко из Србије. И када је било извесно, већ крајем марта, да ћемо имати поклоничку групу из Америке, и то за ходочашће у три православне земље: Грузију, Русију и Србију, свако од наших поклоника из Чикага је пристао да омогући једном младом студенту, или студенткињи из Србије, Републике Српске или Црне Горе, да и они буду део наше групе. Замолио сам свог драгог пријатеља академика Димитрија И. Стефановића да од својих студената и певача оформи једну групу, којој ће све бити обезбеђено, и да нам се придруже. Они су кренули из Београда, ми из Чикага и нашли смо се у Москви, да би потом заједно, као једна српска поклоничка група, наставили пут Грузије.

Била је то необична и радост и част, да смо макар током три дана и ми могли да пешачимо из места у место и дамо свој мали допринос. Старијима, а и ненавиклима на дуга пешачења из наше групе, су били обезбеђени комбији за превоз од места до места.

Завршићемо овај пример описом једног незаборавног дана у невеликом грузијском селу Куамбари. Дан је започео Светом Литургијом и то већ рано, у шест сати. После Литургије и доручка присуствовали смо групном крштењу њих преко осам стотина особа, и то не само из тога села, него и из околних села, и то: од беба од неколико месеци, па све до стараца и старица од преко осамдесет година. Просто библијска сцена: Митрополит бодбијски Николај у мантији, са епитрахиљем и омофором, [14]до паса у сред језера. На обали су била дванаесторица свештеника са епитрахиљима који су катихумене и затим новокрштене помазивали осveћеним уљем, Светим миром, постризавали косу, отирали убрусима итд. А све то време, са врха једног обронка изнад језера, четворица свештеника су наизменично читали текстове одговарајућих молитава из Чина Свете Тајне Крштења. А свуда около хиљаде и хиљаде људи из читавог тог краја Грузије. Родитељи, браћа, сестре, деца, унуци, пријатељи, једном речју сви они који су били блиски особама чије је крштење било тога дана на томе заиста светом месту...

Наша група је стајала у хладовини испод неколико дрвета на обалама језера, и негде око један по подне митрополит је хитро изишао из језера и уз осмех нам је рекао: - А сада драги гости, драга наша српска браћо и сестре, с

14 Два обавезна дела архијерејске одежде која су неопходна за ма које владичанско чинодејство.

обзиром да је већ један по подне, а температура је плус 40, имате благослов да пођете на лако окрепљење храном и на краћи одмор. Негодовања, наравно, није било. За по подне су нам организовали обилазак неколико древних цркава и манастира по околини. А предвече истога дана, учествовали смо и у свечаној додели диплома ђацима сеоске школе, који су тога јуна завршили осми разред. Боже које ли лепоте, свечаности и достојанственог држања! Ја никада и нигде нисам видео лепше и боље организован школски, или студентски скуп него у том малом грузијском селу. Сва деца лепо и пристојно одевена, али и њихови родитељи, бабе и дедови. Нико, али нико у фармерицама! Како ли је тек свечан био тај ђачки програм састављен из духовно-поетских рецитала, хорских и инструменталних композиција, грузијских етно напева њиховог чувеног трогласа и три кратка говора: директора школе, митрополита Николаја и једног ђака. Свечана радост се читала тог поподнева са свих дечијих лица. А онда се деци и свима присутнима обратио и наш професор Стефановић: „Децо", загрмео је он. „Ви данас пишете не тек само нову страницу историје ваше школе. Ви пишете ново поглавље у историји Грузије. А ми, ваша браћа сестре, Срби из српских земаља, али и Срби из Америке дођосмо к вама да се поклонимо великим светињама ове дивне Божије земље Грузије, али и да се поклонимо свакоме од вас, као неугасивој свећи Христовог пламена.Ви данас дишете, молите се и певате снагом тог пламена. Ви сте данас најлепши украс свеколиког православља. Да вас Господ све поживи на Многаја љета." И наравно, уследило је тада громогласно српско Многаја љета!

До краја те свечаности неприметно се на Куамбари спустио плашт ноћи. Нико се још не разилази. Приметисмо неку радосну ужурбаност и за трен је иза места где је до мало пре била позорница за доделу ђачких диплома и програма, почело да се подиже велико платно. Видесмо и светлост рефлектора усмерену ка позорници. Како рефлектори у маленом селу у земљи без струје? Митрополит Николај је на све мислио. Обезбедио је за ту прилику генераторе за рефлекторе. И убрзо се на позорници пред нама појавише прваци драме Државног театра из Тбилисија са представом по мотивима из *Житија Свете Нино.*

Мада нико из наше групе не разуме грузијски језик, сви смо били просто опчињени лепотом звучности и префињеном динамиком у смени вокала и конзонаната у драмском изговору тога текста.

Заиста, у читавом ђердану свих тих садржајном лепотом смисла испуњених дана у Грузији, те перле времена и додира са ванвременским у Куамбарију заиста беху дан, по подне и вече за незаборав!

Закључак

Закључак је веома кратак и састоји се из одговора на само два питања. А одговоре на та питања треба свако сам себи да пружи и то по мери у којој је доживео све мало пре описано. А питања гласе овако:

1) Да ли је боље толико желети да смо присутни баш на сваком светом и „важном“ месту, или је корисније **духовно проходати**, баш као наша Марија из Подгорице?

2) А ако и кренемо да ли ћемо, како ћемо, и кога ћемо додирнути барем једном једином молитвеном речју, а можда и делом, са страница неког нашег календара/молитвеника?

Литература

Архиепископ Данило (1935). *Животи краљева и архиепископа српских.* Београд: Српска књижевна задруга.

Блажени Теодорит Кирски (2020). *Црквена историја.* Београд: самостални издавач Протојерej. Ставрофор др Радомир Поповић.

Браун, П. (2010). *Успон хришћанства на Западу.* Превела с енглеског Богдана Николић. Београд: *CLIO.*

Гиљен, Н. (2016). *Две српске султаније.* Београд: Дерета.

Грујић, Р.М. (1931). Пећки патријарски и карловачки митрополити у 18. веку. У: Гласник историјског друштва у Новом Саду, 4 (1931) 13-14, 224-240.

Давидов, Д. (2007). *Срби и Јерусалим.* Београд: Политика АД.

Елијаде, М. (2003). *Свето и профано.* Сремски Карловци: Издавачка књижница Зорана Стојановића.

Монах Тадија (1984). *Пролог.* Београд: Манастир Ћелије код Ваљева.

Монахиња Јелена (2021). *Положи наду на Господа.* Духовна поетика оца Лазара Острошког. Подгорица: Манастир Ћелија Пиперска.

*Нови Завјет (*1984). Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве.

Преподобни Јустин Ћелијски (2020). *Писма.* - Књига 2-. Београд: Манастир Ћелије

Протојерej Андрej Ткачов (2016). *Теби и мени Бог је написао писмо.* Превели са руског: Славица Величковић и Владимир Јагличић.Стари Бановци, Београд: Бернар.

Св. Григорије Ниски (2015). *Писма Флавијану.* Београд: Манастир Ваведење.

Свети Кирило Јерусалимски (2009). *Катихезе.* Никшић: манастир Острог.

Свети Сава (1977). *Споменица поводом 800- годишњице рођења 1175-1975.* Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве.

Свето Писмо Старог Завета (2022. Превео са старојеврејског језика Проф. Др Драган Милин. Београд: Библијско друштво Србије.

Служебник (1986). Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве.

Флоровски (2005). О Васкрсењу мртвих. Превео Матеј Арсенијевић. У Георгије Флоровски *Црква је живот (*стр.286-305). Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског.

Aubrey, S.(trans.) (1896). Itinerary from Bordeaux to Jerusalem (333. AD). In: Palestine Pilgrims, vol I ed. Colonel C.W. Wilson, London: London Committee of the Palestine Exploration Fund.

Egeria (1970). *Diary of a Pilgrimage.* Oxford, New York: Oxford University Press.

Haribson, P. (1992) *Pilgrimage in Ireland. The Monuments and the People.* New York: Syracuse University Press.

Lidov, A. (2006). The creation of sacred space as a form of creativity and subject of cultural history. In: Alexei Lidov (ed) Hierotopy. Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia. Moscow: Progress-tradition, pp.33-58.

St. John, Archbishop of San Francisko (1994) *The Orthodox veneration of Mary the Birthgiver of God.* Platina, CA: St. Herman of Alaska Brotherhood.

Miloš M. Vesin[15]

THE NARROW PATH OF THE CHRISTIAN LIFE AS A CONTINUOUS PILGRIMAGE

Abstract

In this work, the author presents the pilgrimage from three equally important angles. First, through a brief presentation of the history of pilgrimage from the experience of the Orthodox Church in general and the Serbian Orthodox Church in particular. The author of this text sees another angle in the daily manifestation of Christian virtues in all life situations and encounters with people, no matter how emotionally, spiritually, intellectually, ideologically, etc. these people are close or far away. The third part is illustrated with two very telling examples that direct a not very common but essentially very significant beam of light to the pilgrimage itself. A bundle that expands the horizons of a perhaps unusual but nevertheless much-needed experience, but also the meaning of the pilgrimage itself.

Keywords: *pilgrimage, Old Testament, Abraham, Moses, Holy Mother of God, Saints, Jerusalem, Gospel, holy places, St. Gregory of Nyssa, Egeria, Saint Sava, everyday life, spiritual walk, Georgia.*

15 Very Rev. Dr. Milos M. Vesin, Professor of St. Sava School of Theology in Libertyville, IL, USA, mives1690@aol.com, ORCID ID 0009-0007-6661-3220

Zbornik radova „Kultura hodočašća“
XXIV CEIR konferencija, 12-14. maj 2024.

Daniel Dragan Stojanović[1]

JEDAN DAN U DVORIMA TVOJIM - TEOLOGIJA HODOČAŠĆA U 84. PSALMU -

Sažetak

Psalam 84, poezija sinova Korejevih, opisuje hodočasnike na putu za Jerusalim i spada u najlepše i najpoznatije tekstove koji osmišljaju naporno putovanje do svetog grada, kao i izvanredne blagoslove tih aktivnosti. U njemu se ogledaju vrednosti posećivanja mesta u kome Bog prebiva. Kroz lepotu jedinstva, vaspitanja, i duhovnog probuđenja; kroz celokupan proces upoznavanja samoga sebe; kroz isceljenje, i prepoznavanje Božjeg delovanja u svetoj istoriji; kroz nadahnuće života ispunjenog autentičnom molitvom; kroz zadivljujuću ljupkost zahvalnosti; kroz sticanje znanja o zdravom načinu života; kroz neizmernu vrednost otkrivanja životnog poziva, hodočašće dovodi do metamorfoze vernika. Tako je ovo pesničko delo našlo posebno mesto u okviru 3. knjige psalama, posvećenoj pravom bogosluženju. U njemu otkrivamo kvalitetnu komunikaciju između Boga i čoveka, kao i upoznavanje Gospoda nad silama, uvek spremnog da zaštiti svoju decu. Bez sumnje da je psalam ne samo poezija blaženstva, već i pesma u čast Jerusalima, mesta koje prebiva u srcu svakog vernika. Putovanje ka tom odredištu postaje, uprkos istorije ispunjene ratovima, slika putovanja vernika do Novog Jerusalima, gde mir i pravda caruju kroz čitavu večnost.

Ključne reči: *Hodočašće, Psalam 84, jedinstvo, vaspitanje, duhovno probuđenje, isceljenje, sveta istorija, molitva, zahvalnost, zdravlje, životni poziv, Jerusalim, blaženstva, bogosluženje, mir, pravda.*

Pažljivi čitalac 84. psalma ubrzo shvata njegovu lepotu i otkriva da se to književno delo može svrstati među izuzetna ostvarenja ljudskog uma. Autori tog teksta, Korejevi sinovi, su na poseban način iskazali osećanja hodočasnika koji bez predaha napreduju ka Jerusalimu, po naređenju samoga Boga. Njihovi izrazi, ispunjeni autentičnim izlivima oduševljenja, su učinili da taj psalam postane omiljena pesma za sve putnike koji smelo koračaju ka cilju njihovog putovanja.[2]

1 Dr Daniel Dragan Stojanović, Adventist Study Center, Jerusalim, Izrael, stojanovicd@adventistisrael.org, ORCID ID 0009-0008-0236-7347

2 Za one koji detaljno proučavaju knjige Staroga Zaveta postaje očigledno da su svih 39 knjiga napisane na takav način da se njihova poruka kroz pevanje može na najbolji mogući način preneti učesnicima bogosluženja. Znaci za obeležavanje pravca melodije u samom tekstu potvrđuju da su sve knjige Starog Zaveta pevane.

Tako su sinovi Korejevi[3] osmislili jednu od najdražih aktivnosti Božjeg naroda pre dolaska Isusa Hrista. Ne sme se zaboraviti da je svake godine čitav Izrailj dobio za zadatak kroz Božje otkrivenje na Sinaju da se tri puta okupi u gradu Jerusalimu, za vreme hodočasnih praznika. Za mnoge je to putovanje bilo naporno, tako da je pevanje predstavljalo izvrsnu motivaciju za osobe svih uzrasta. Kvaliteta samog teksta, kao i harmonija emotivnog izražavanja, čine ovaj psalam biserom svetske poezije.

I. Smisao hodočašća

Britanska Enciklopedija definiše hodočašće kao „putovanje organizovano iz religijskih razloga.“[4] Iako neki od hodočasnika kreću na put bez da postave određeni cilj, i samim tim smatraju stavljanje tela u pokret kao suštinu religijskog iskustva, uobičajeno je da hodočasnici kreću ka specifičnom geografskom odredištu koje ima svoj poseban značaj kroz povezanost sa svetom istorijom ili izuzetnim događajima vezanim za Božje delovanje. Osim toga, očigledno je da sve svetske religije imaju odredišta sa značajnom duhovnom porukom, pa je to čak bio i slučaj sa paganskim religijama. Prema tome, hodočašće prevazilazi bazične potrebe religijskog iskustva svakog pojedinca, te postaje značajna komponenta u okviru svakog religijskog pravca. Iako Isusove reči izgovorene ženi Samarjanki podsećaju da u okviru Novog Zaveta hodočašće nije obaveza,[5] zbog sveprisutnosti Svetoga Duha, dobro je poznavati karakteristike tih putovanja i vrednosti koje su oni sadržavali. Nabrojimo nekoliko elemenata koji iskazuju na poseban način suštinu hodočasničkog delovanja:

1. *Jedinstvo*. Hrišćanstvo je zajedništvo. Tako je sam Isus Hristos zamislio prvu crkvu. Doktor Luka daje njene glavne karakteristike: „I ostaše jednako u nauci apostolskoj, i u zajednici, i u lomljenju hleba, i u molitvama.“[6] Čuveni Engleski pesnik John Donne je to predivno objasnio: „Nijedan čovek nije ostrvo,

3 Jedna bitna lekcija se može naučiti iz istorije Korejeve porodice. Jedan od otvorenih neprijatelja Mojsijevog upravljanja narodom je bio Korej.

4 Encyclopedia Britannica, članak pod naslovom „Pilgrimage“ (Hodočašće).

5 „Reče joj Isus: ženo, veruj mi da ide vreme kad se nećete moliti ocu ni na ovoj gori ni u Jerusalimu… Ali ide vreme, i već je nastalo, kada će se pravi bogomoljci moliti ocu duhom i istinom, jer otac hoće takvih bogomoljaca. Bog je duh. I koji mu se mole, duhom i istinom treba da se mole.“ Jovan 4: 21 – 24. Te reči dopunjuje izjava apostola Pavla Korinćanima: „Ili ne znate da su telesa vaša crkva svetoga Duha koji živi u vama, kojega imate od Boga, i niste svoji? Jer ste kupljeni skupo. Proslavite dakle Boga u telesima svojim i u dušama svojim, što je Božje.“ 1. Korinćanima 6: 19. 20. Tokom novozavetnog perioda hram u Jerusalimu nije postojao, tako da je duboka osvedočenost o životu Duha Svetoga u srcima vernika mogla biti bolje shvaćena. Hrama nema, a vi ste hram, crkva Svetoga Duha. Zbog toga hodočašće prestaje da bude obaveza, već samo iskustvo onih koji na dobrovoljni način žele otkriti lepote zajedničkog putovanja do posebno značajnih mesta iz religijske prošlosti.

6 Dela 2: 42. Originalni grčki izraz „koinonia“ predstavlja usku povezanost, potpuno prihvaćanje svih pojedinaca, bez obzira na razlike, istovetno iskustvo, zajedničke ciljeve i bliskost sa Isusom Hristom, učestvovanje u njegovim patnjama i u radosti vaskrsenja.

sam za sebe. Svaki čovek je deo kontinenta, deo celine.“ Tako i crkva gubi svoju svrhu ukoliko zajednica ne postoji. A tri hodočašća svake godine, kao što je to bio slučaj u starozavetnim vremenima, u mnogome su pomogli da se ta zajednica stvori i održava.

2. *Vaspitanje*. Hodočašće simbolizuje život hrišćana kroz trpljenje i napor puta do samog cilja. Ali ono ne predstavlja samo neku vrstu treninga za teškoće svakodnevnice. Ono formira i menja, te omogućava otkrivanje onoga što se ni na jedan drugi način ne može ostvariti. Deani Van Pelt je to opisala na vrlo precizan način. “Hodočašće karakterišu najmanje tri različita aspekta. Sve počinje čežnjom, početnom željom da se nešto bolje razume, da se potpunije spozna nešto što je već oblikovalo nečije misli, postupke i identitet. Hodočašće se zatim nastavlja fizičkim činom: odlazak, gledanje, dodirivanje, slušanje, mirisanje, osećanje, identifikovanje, udisanje, boravak u prisustvu, možda čak i fizički plač ili osmeh. A završava se bogatim ugodnim zadovoljstvom, toplinom koja prati duboko zajedništvo, osećajem konačnog i potpunijeg poznavanja mesta, ličnosti i ideja. To je dakle, čežnja, viđenje i saznanje“ (Van Pelt, 2011).

3. *Duhovno probuđenje*. Hodočašće omogućava napuštanje svakodnevnih obaveza i usredsređivanje na ono što je superiornije od obavljanja rutine. Čovek je mnogo više nego obaveze, plaćanje računa i korespondencija. Frederick Buechner je to fantastično opisao podsećajući nas na iskustva Biblijskih patrijaraha. “Ponekad putujemo da bismo se uverili da negde stižemo. Autor Pisma Jevrejima navodi brojne istraživače kao što su Noje i Avram, Sara i Jakov, koji se mogu opisati kao Izrailjci u pokretu. Zatim ističe da je ono što su oni zaista radili u suštini bilo „traženje domovine“, i da su oni umrli bez da su je ikada našli. Ipak, oni nikada nisu odustali od traženja (Jevrejima 11:14). Možda to važi za sve nas. Možda je u srcu svih naših putovanja san da se jednog dana nekako vratimo Kući” (Buechner).

4. *Upoznavanje samoga sebe*. Napustiti svakodnevne obaveze takođe olakšava put do pronalaženja suštinskih stvari koje se tiču nas samih. Duboko proniknuti u smisao života je već samo po sebi veliko ostvarenje. Terry Tempest Williams, jedna od najpoznatijih boraca za poštovanje prirode iz Severne Amerike je provela puno vremena na izolovanim mestima i došla do sledećeg zaključka: „Ako je pustinja sveta, to je zato što je zaboravljeno mesto koje nam omogućava da se sećamo svetog. Možda je zato svako hodočašće u pustinju hodočašće sebi. Nema gde da se sakrijemo i tako pronađemo samog sebe” (Williams, 2018: 148).

5. *Isceljenje*. Svima nama je potrebno isceljenje. Očigledno je iz pera mnogih koji su krenuli na hodočašća da je samo putovanje blagotvorno za celo čovekovo biće. Tako i knjiga o lekovitom delovanju hodočašća podvlači kvalitetne, suštinske promene u životu učesnika, koje u određenim uslovima stvaraju zdrave temelje za novi način života. „Veliki broj učesnika smatra da je hodočašće izvrstan način za rešavanje problema patnje. Ono vrši svoj društveni i politički uticaj na ličnom, lokalnom i nacionalnom nivou, stavljajući na raspolaganje simbole i

procese koji povezuju ljude preko društvenih i duhovnih granica. Sila hodočašća leži u njegovoj širokoj transformativnoj snazi. Iskustva koja menjaju život su srž i „tradicionalnih" i savremenijih oblika hodočašća" (Dubisch, 2022: 304).

6. *Upoznavanje Boga kroz njegovo delovanje u prošlosti*. Ono što se često zove 'sveta istorija' tj. događaji vezani za Božje delovanje iz Biblijske epohe, su više nego inspirativni za naš svakodnevni život. Osim toga, otkrivanje Božje sile u određenom biblijskom kontekstu nas podseća da svemogući Bog i danas može i želi da deluje. Laurie-Ann Copple, profesor umetnosti iz Kanade, opisuje to na svoj sopstveni način: „Oduvek sam volela crkvenu istoriju. Dakle, kada sam putovala na svako svoje hodočašće, stekla sam duboko poštovanje za Božje delo kroz istoriju. Bog je uvek isti, juče, danas i zauvek. On blagosilja svoju decu kroz biblijsku i crkvenu istoriju. Dakle, kada idem na ova mesta, držim oči i srce otvorene za ono što Bog želi da danas osetim" (Copple, 2).

7. *Ponovno otkrivanje lepote molitve.* Putovanje do hrama je za vernike Starog Zaveta bilo posebno uzvišujuće. Između ostalog, oni su imali prilike da dožive lepote lične, unutrašnje, kao i kolektivne molitve. Molitve u prirodi i molitve u hramu. Molitve u svim uslovima. Clare Bryden to naglašava. „Hodočašće je prilika za vas da lagano putujete, da hodate oslobođeni svakodnevnih rutina, da upoznate ljude, da steknete prijatelje, da uživate i slavite Božje stvaranje. Prilika, takođe, u putovanjima, razgovorima i ćutanjima da razmišljate o putovanju našeg života, i o našem putovanju kući ka Bogu. Hodočašće je molitva na putu" (C. Bryden).

Ian Morgan Cron to formuliše na sledeći način: „Razmislite o tome na ovaj način", nastavio je. „Hodočašće je način da se molite svojim nogama. Vi idete na hodočašće jer znate da nešto nedostaje vašoj duši, a jedan od načina da to nađete je da odete na mesta na kojima je Bog dao do znanja drugima da postoji. Na tim mestima vi se dovodite u situaciju da se menjate, što do tada sami niste uradili" (I. M. Cron).

8. Život ispunjen zahvalnošću. Tokom promena koje hodočasnik doživljava na putu ka mestu Božjeg prebivanja, srce se ispunjava posebnom zahvalnošću. Svaki od putnika shvata da njegovi problemi nisu nerešivi. On vidi svoje postojanje iz nove perspektive te se uči najzdravijem pogledu na svakodnevne izazove, na životu zahvalnosti. Therese Borchard to naglašava iz ličnog iskustva: "Zahvalnost je jedno od najefikasnijih oruđa za ublažavanje naslaga koje se mogu nakupiti oko naših srca kada podnosimo teškoće i sukobe, prljavštine koje nas sprečavaju da živimo i volimo što potpunije možemo. Zahvalnost je stav kome treba da težimo ne samo kada mana padne sa neba, već dobijamo znake sa neba da je Bog sigurno sa nama, kao što su to činili Izrailjci dok su se kretali ka Obećanoj zemlji" (T. Borchard).

9. *Održavanje tela u optimalnom stanju*. Biblijsko hodočašće je omogućavalo svima da upoznaju svoje telo i da otkriju njegove jake i slabe strane. Između ostalog, savremena medicina preporučuje redovne aktivnosti kao najbolje rešenje za zdravlje čoveka. Spomenimo komentar doktora po imenu Paul Donovan koji

posmatra hodočašće iz zdravstvene perspektive: „Što se tiče naučnog potvrđivanja, postoje jasni dokazi da se telesna težina, krvni pritisak i kondicija hodočasnika poboljšavaju. S obzirom na to da grupno hodanje sagoreva oko 4.500 kalorija dnevno, nije iznenađujuće da svako ko ima nekoliko kilograma viška može da izgubi težinu tokom hodanja. Druga istraživanja su pokazala da HDL (dobar) holesterol kod hodočasnika raste, a njihov LDL (loš) holesterol opada. Dokle god možete da ostanete bez žuljeva, sve će biti u redu. Grupno vežbanje i socijalna podrška su takođe predskazivači uspešnih rezultata, jer je veća verovatnoća da ćete nastaviti kada dođe do težih situacija ako se držite blizu svojih kolega. Zatim dolazi do navale endorfina koji se oslobađaju svakog dana. Nije ni čudo što je hodanje dobro za vas!“ (Donovan, 2018).

10. *Otkrivanje ili ponovno otkrivanje životnog poziva*. Oduvek je odstupanje od svakodnevnih obaveza bilo korisno za čovekovo razmišljanje o svrsi svoga delovanja i životnog poziva. Mnoge biblijske ličnosti to potvrđuju. Setimo se na primer putovanja proroka Ilije do Božje gore posle epizode duboke depresije nastale pretnjama carice Jezavelje. Ilija je hodao četrdeset dana do Sinaja.[7] Zatim je čuo čuvene anđelove reči: „Šta ćeš ti tu, Ilija“, podsećajući ga da je došlo vreme za ozbiljno razmišljanje vezano za njegov životni poziv. Spomenimo i Isusov put u pustinju,[8] boravak apostola Pavla „u Arapskoj“,[9] ili put Mojsija iz Madijanske zemlje u Egipat sa ciljem da prenese Božju poruku Faraonu: „Pusti narod moj“.[10] Sva ova putovanja su usko bila povezana sa odlukama o životnom pozivu tih izuzetnih heroja vere.

Dobro je spomenuti prilikom našeg razmišljanja o životnom pozivu stav Sare Plovman iz Australije. Ona izjavljuje, „Mislim da je boravak na otvorenom fantastičan način da se povežemo sa Bogom i Božijom svrhom za naše živote. Dakle, znajući to, kao deo moje uloge direktora za životne pozive, ja vodim jednodnevnu hodočasničku šetnju. To je izvanredno vreme koje nam omogućava da razmišljamo o svemu, o zvanju i pozivu svakog pojedinca. Ja sam oduševljena da budem aktivna. Najbolje se osećam kada imam nebo iznad moje glave i tlo ispod mojih cipela. Zato sam i uvela hodočašće kao sredstvo za otkrivanje Božanskih planova za naše živote“ (Plowman, 2021).

---

7 1. Carevima 19: 8. 9.

8 „Isus pak pun Duha svetoga vrati se od Jordana, i odvede ga Duh u pustinju“. Luka 4: 1.

9 Tradicionalno, tekst apostola Pavla se razume kao njegovo povlačenje u Arapsku pustinju i provođenje vremena tokom 3 godina u proučavanju svetih spisa i u razmišljanju o značaju Božanskog poziva na putu za Damask. Bilo je to vreme sagledavanja onoga što je najbitnije za njegovu uspešnu službu, pre nego što je on započeo da radi i deluje kao apostol: „Ne pitah tela i krvi, niti iziđoh u Jerusalim k starijim apostolima od sebe, nego otidoh u Arapsku, i opet se vratih u Damask. A posle toga na tri godine iziđoh u Jerusalim da vidim Petra, i ostadoh u njega petnaest dana.“ Galatima 1: 16 – 18. Današnji način razumevanja pojma Arapske pustinje bi nas odvelo do Saudijske Arabije. Ipak, prema rečniku 1. veka nove ere ono je označavalo Sirijsko-Arapsku pustinju, pokrivajući delimično Siriju i državu Jordan, ne tako daleko od grada Damaska. (The Ancient Arabia Languages and Cultures Project at the University of Oxford.

10 2. Mojsijeva 8: 1.

Jedan drugi aspekt doprinosi boljem razumevanju Biblijskih tekstova, i samim tim Božanskih poruka za otkrivanje našeg zvanja. Francesco Patton, iz Izraela piše: „Dolazi se u svetu zemlju zato što se oseća potreba da se čita Božja reč tamo gde je otkrivena, na mestima gde se dogodilo utelovljenje, Božansko propovedanje ljudima, patnja, smrt i vaskrsenje Isusa Hrista. A kada se dođe i čita Božja reč u svetoj zemlji, ona se više ne čita u dve dimenzije, na ravnom papiru. Ona se čita u tri dimenzije, koje omogućavaju potpuno shvatanje ondašnjeg konteksta“ (Patton, 2022).

Svi gore navedeni aspekti nas navode da zaključimo kako je centralna poruka svakog hodočašća doživljaj pravog, kvalitetnog bogosluženja. U suštini, stremljenje svakog hodočasnog putovanja je pokloniti se Bogu. Zato je bogosluženje objedinjavanje, proces najkvalitetnijeg vaspitanja i duhovno probuđenje. Kroz bogosluženje mi upoznajemo sebe, doživljavamo isceljenje duha, duše i tela, i upoznajemo Boga kroz njegovo delovanje u prošlosti. U bogosluženju mi obnavljamo našu privrženost molitvi, iznova učvršćujemo duh zahvalnosti i stavljamo naše telo u pokret. Na taj način mi prelazimo iz modusa posedovanja u bitisanje, tj. u postojanje u Božjoj prisutnosti.[11] Zato je interesantno sagledati jedno od najvažnijih putovanja u Bibliji, izlazak Božjeg naroda iz Egipta, kao neku vrstu hodočašća sa posebnim ciljem. Njihova težnja nije bio samo oslobađanje od ropstva i osvajanje slobode, nego i osmišljavanje njihovog života. Sam Faraon je to lepo rezimirao: „I dozva (Faraon) Mojsija i Arona po noći i reče: ustajte, idite iz naroda mojega i vi i sinovi Izrailjevi, i otidite, poslužite Gospodu, kao što govoriste.“[12] Metamorfoza bogosluženja je srce hodočašća.

11 „Jer kroz njega živimo, i mičemo se, i jesmo; kao što i neki od vaših pevača rekoše: jer smo i rod njegov.“ Dela 17: 28.

12 2. Mojsijeva 12: 31.

II. Hodočašće i 84. psalam

1. Struktura u službi poruke

a. *Mesto u 3. delu knjige Psalama.*

Sam Psalam 84 ima specifično mesto u okviru treće knjige psalama.[13] Na

13 Sama struktura knjige psalama i Tore se otkriva kroz očigledan paralelizam koji postoji između ta dva skupa biblijskih tekstova. Naime, pisci Psalama žele da usko povežu njihova pesnička dela sa Petoknjižjem. Ta vrsta grupisanja knjiga Psalama sadrži u sebi dugogodišnju tradiciju. Još je rabin Saadia Gaon, 882 - 942, zapazio usku povezanost između psalama i pet Mojsijevih knjiga. On je zbog toga nazvao Psalme „drugi, poetski pentateuk", otkriven Davidu. Cf. Rabbi Yamin Levy, The Founding Fathers of Sephardic Jewry. From Rav Saadia Gao (882 – 942) to Shemuel ibn Tibbon (1150 – 1232), MHC Press, 2024, 291 str.

Na primer, prva knjiga psalama, koja uzdiže lepotu prve knjiga Mojsijeve, je zapisana od 1. do 41. psalma. Prva poema, koja otvara samu zbirku, se naziva psalam drveta. „On je kao drvo usađeno kraj potoka." Psalam 1: 3. Jevrejska tradicija daje takvo ime i 1. knjizi Mojsijevoj, „knjiga drveta", pošto drvo igra posebno značajnu ulogu u toj knjizi: drvo života, drvo poznanja dobra i zla, Nojev kovčeg od drveta gofera, susret Avrama sa nebeskim posetiocima pod hrastovima; „Gospod se javi Abrahamu kod hrastova mamrijskih", 1. Mojsijeva 18: 1. i tako dalje.

Druga knjiga pokriva duhovnu poeziju od 42. do 72. Psalma. Prvi psalam u toj zbirci se zove „psalam vode". Kao što košuta traži potoke, tako duša moja traži tebe Bože." Psalam 42: 1. U isto vreme, Jevrejska tradicija tako naziva 2. knjigu Mojsijevu, knjiga vode, zbog njenog centralnog mesta. Ne radi se samo o prolasku kroz Crveno More. Ime Mojsije znači, „Izvađen iz vode". Osim toga, jedno od deset čuda je bilo pretvaranje vode reke Nila u krv. Takođe, ne smemo zaboraviti da je i veliki konflikt u mestu Masa i Meriva nastao kada su ljudi od Mojsija tražili vode. „Ja ću stajati pred tobom onde na steni na Horivu. A ti udari u stenu, i potećiće iz nje voda." Treća knjiga psalama počinje sa 73. Psalmom koji se naziva Psalam svetinje. U njemu autor obrađuje pitanje prosperiteta ljudi koji čine zlo. Ta realnost nepravde da zlim ljudima puno toga ide na dobro je objašnjen u srcu teksta: „I tako stadoh razmišljati da bih ovo razumeo, ali to beše teško u očima mojima, dok najposle ne uđoh u svetinju Božju i doznah kraj njihov." Psalam 73: 16. 17. Svetinja je odgovor na pitanje porekla zla i svih nepravdi. To je i centralna tema 3. knjige Mojsijeve. U toj knjizi čitava poruka vodi do shvatanja kako se na ispravan način održava bogosluženje. Biti u Božjoj prisutnosti ne označava samo druženje, veličanje, i pomirenje. To je isto i otkrivanje velikih istina o spasenju, o lepoti Božjeg karaktera kao i upravljanje života u smeru nade.

90. psalam otvara četvrtu knjigu psalama. To je „psalam brojanja". „Nauči nas tako brojati dane naše da bismo stekli srce mudro." Psalam 90: 12. Jedino mesto gde se nalaz reč „brojati" u knjizi psalama je upravo početak 4. knjige. A kada se podsetimo da se i četvrta knjiga Mojsijeva zove „Brojevi", onda i razumemo suštinsku vezu između knjige Psalama i Mojsijevog zakona. Četvrta knjiga stavlja u centar bitnost zdravih, uravnoteženih lidera, kao i probleme koji nastaju kada se loši lideri nađu na pogrešnom mestu. Između ostalog, i naš 84. psalam spada u tu četvrtu grupu, potvrđujući bitnost dobrog organizovanja u okviru Božjeg naroda: „Idu zbor za zborom, javljaju se pred Bogom na Sionu." Psalam 84: 7. Sinhronizovati dolazak čitavog naroda u Božji hram zahteva sklad, međusobno poštovanje i spremnost da se uloži trud i napor. Sve se to ogleda kroz blagoslov hodočašća.

Peta knjiga psalama naglašava bitnost vrednovanja istorije. Kao što je Edmond Burke rekao: „Oni koji ne uče iz prošlosti će učiniti da se prošlost ponavlja." Psalam 107. poziva Božji narod da se seća svih dobara koje je Bog učinio: „Ko je mudar, neka zapamti ovo, i neka poznaju milosti Gospodnje." Psalam 107: 43. Naslov psalma je „Istorija kao vaspitno sredstvo". To je eho poruke 5. knjige Mojsijeve koja nosi naslov „Ponovljeni zakon". Mora se reći da se ponavljanje ne odnosi samo na dodatna objašnjenja o zakonu. Ponavljanje je širok pojam, tako da se čitava poruka može

kraju te knjige, koja uzdiže 3. knjigu Mojsijevu, čuveni Davidov 86. psalam, psalam pravog puta, je okružen sa dva psalma sinova Korejevih, kako pre njega, (Psalam 84. i 85), tako i posle njega, (Psalam 87 i 88). Kada David u 86. psalmu izjavljuje: „Pokaži mi, Gospode, put svoji i ići ću u istini tvojoj. Učini neka se mili srcu mojemu bojati se imena tvojega.“[14], on podvlači i suštinu 84. psalma: „Blago onima kojima je sila u tebi, i kojima su u srcu potovi tvoji. Idući dolinom plačevnom, pretvaraju je u izvore, i dažd je odeva blagoslovima.“[15] Sve je usredsređeno na hodanje Božjim putevima. Čak i dažd, koji se uopšteno smatra kao otežavajuća okolnost prilikom hodočašća, donosi izobilje blagoslova.

Mora se napomenuti da cela 3. knjiga Mojsijeva ima bogosluženje kao svoju centralnu poruku, tako da je povezivanje poruke Mojsija sa psalmima za hodočašće vrlo logično. To je još davno naglasio Kalisch, podsećajući sve nas da se jedini pristup Božanskoj svetlosti postiže kroz bogosluženje, u kojoj je centralna realnost Božja svetost, kroz koju i mi postajemo sveti: „Uredbe koje se odnose na javno bogosluženje Jevreja koje su započete u Knjizi Izlaska (2. Mojsijeva) nastavljaju se i u nekim aspektima dovršavaju u Levitskoj knjizi (3. Mojsijeva). Ali treća knjiga (Levitski zakonik) otkriva, štaviše, zakone i institucije osmišljene da otelotvore i ostvare misiju Izraela kao „carstvo sveštenika i svetog naroda“. Ona kulminira u doktrini „Budite sveti, jer sam ja, Gospod Bog vaš, svet“.“[16]

b. Dvosmerna komunikacija kroz hodočašće.

Čitav 84. psalam pokazuje ogromnu želju putnika da dođu ka Bogu. Njihova duša gine za Njegovim dvorovima. (st. 2). Živeti u hramu je mnogo bolje od života bez hrama, pod šatorima bezbožničkim (st. 10). Ali to nije jednosmerna komunikacija. Ne dolazi se samo Bogu. I On dolazi k nama. Psalam govori o Božanskim putevima u srcu (st. 5). On predstavlja Boga koji uslišava molitve (st. 8). U njemu je Bog branič, (st. 9), sunce i štit (st. 11). On štiti cara, svog pomazanika

rezimirati kao „učenje kroz istorijske događaje.“ Na taj način se i peta zbirka psalama usaglašava sa porukom Tore. Odbaciti istoriju je izgubiti solidne korene. To znači zaboraviti da ukoliko smo do ovde došli to je zato što smo prihvatili vrednosti prethodnih generacija i hrabro krenuli napred ka više razumevanja i humanosti.

14 Psalam 86: 11.

15 Psalam 84: 5 – 7. Napomenimo da originalni tekst upotrebljava reč „Moreh“ da opiše dažd. Što predstavlja rani dažd, za one koji poznaju klimatske uslove. Normalno, kišna sezona počinje sa praznikom senica i završava se sa praznikom Pashe. Najverovatnije da autor govori o putovanju u Jerusalim za vreme praznika senica (SUKKOTH)

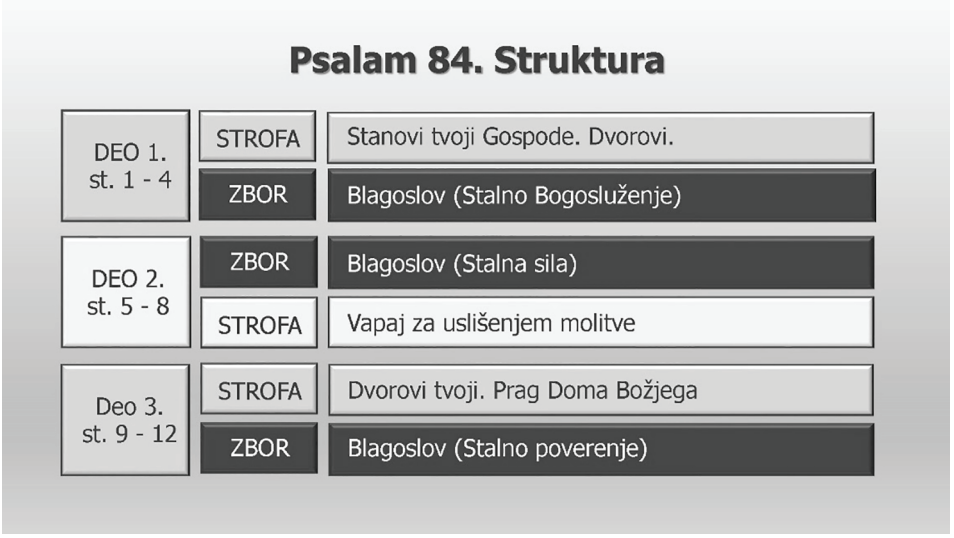
16 Potpuni citat poznate knjige za razumevanje 3. knjige Mojsijeve: „Uredbe koje se odnose na javno bogosluženje Jevreja koje su započete u Knjizi Izlaska (2. Mojsijeva) nastavljaju se i u nekim aspektima dovršavaju u Levitskoj knjizi (3. Mojsijeva). One su se, u prethodnoj Knjizi, odnosile uglavnom na izgradnju Svetinje, i na odelo kao i na osvećenje njegovih službenika. Dok se u 3. Mojsijevoj odnose na žrtve za koje se smatra da predstavljaju glavno sredstvo verske službe, kao i na dužnosti i privilegije sveštenika. Ali treća knjiga (Levitski zakonik) otkriva, štaviše, zakone i institucije osmišljene da otelotvore i ostvare misiju Izraela kao „carstvo sveštenika i svetog naroda“. Ona kulminira u doktrini „Budite sveti, jer sam ja, Gospod Bog vaš, svet“. M.M. Kalisch, A Historical and Critical Commentary on the Old Testament. Leviticus. London, 1867. str. XIV.

(st. 9). I On je poznat po tome što daje (st. 11), što ne uskraćuje nijednoga dobra (st. 11). Očigledno je da se Božja atraktivnost, sila kroz koju On privlači hodočasnike pretvara u Njegovu neizbrisivu želju da pomogne, ohrabri i blagoslovi.

Dobro je napomenuti da je taj dvostruki aspekt komunikacije prisutan u mnogim tekstovima Biblije. Navedimo samo primer Avrama koji putuje po obećanoj zemlji dok ne dobije čast da ugosti samoga Boga. Cristian Vacaru to lepo podvlači: „Avram – hodočasnik koji je privremeno nastanjen u Hananu – postaje domaćin Bogu hodočasniku. U tri hodočasnika iz Mamre, hrišćanska tradicija je prepoznala tajanstveno prisustvo tri nebeska bića (tri anđela ili Svetu Trojicu): „Gospod se javi Avramu blizu velikog drveća Mamre, dok je sedeo na ulazu u svoju šator, u vrelini dana“ (1 Mojsijeva 18,1) (C. Vacaru, 58-67).

c. Poezija blaženstva.

Psalam 84. je napisan kao poezija u kojoj blaženstva omogućavaju da se ocrtaju konture same pesme.



Prva strofa završava sa blagoslovom: „Blago onima koji žive u domu tvom! Oni te hvale bez prestanka!“[17] To blaženstvo boravka u blizini Boga podseća na idealan život hrišćana koji već sad boravi u carstvu slave.[18] Tako se najosnovnije karakteristike hrišćanskog života konstantno odvijaju. Na primer, Biblija nas podseća da se molimo bez prestanka. 84. psalam nas poziva da hvalimo Boga

17 Psalam 84: 4.

18 Apostol Pavle govori o prebivanju vernika u carstvu Sina u prošlom vremenu kroz prihvatanje onoga što je Hristos učinio na krstu. “Zahvaljujući Bogu i Ocu, koji nas prizva u deo našljedstva svetih u videlu. Koji nas izbavi od vlasti tamne I premesti nas u carstvo Sina ljubavi svoje.” Kološanima 1: 12. 13.

„bez prestanka“. Isus naglašava da i mi trebamo praštati „bez prestanka“. Zato nas hodočašće priprema za najkvalitetniji mogući život u kome nema pregrada, u kome postoji savršena celina svega što radimo, jer sve što radimo, radimo na slavu Bogu.[19]

Druga strofa 84. psalma počinje sa blaženstvom. „Blago onima kojima je sila u tebi, i kojima su u srcu putevi tvoji.“[20] Religija je oduvek bila religija srca, ali ovde se spominje nešto više od toga. Sinovi Korejevi insistiraju na sili. I to je glavni smisao svakog putovanja sa željom da se otkriju nova duhovna bogatstva. Još je Čarls Spurgeon to istakao: „Blagodat svetog bogosluženja ne pripada polovičnim, bezvoljnim obožavaocima, već onima koji u to ulažu svu svoju životnu snagu. Ni molitva, ni pohvala, ni slušanje Reči neće biti korisni onima koji su ostavili svoje srce iza sebe. Društvo hodočasnika čija srca prebivaju u kućnim poslovima ne bi bilo ništa bolje od karavana leševa, sasvim neprikladnih da se stapaju sa živim ljudima punim energije koji insistiraju da obožavanju živog Boga“ (Spurgeon, 1897).

Treća strofa završava sa specijalnim blaženstvom za one koji su krenuli na put hodočašća. Ta misao nas vodi do srca religijskog iskustva: Verovati Bogu i u dobru i u zlu. Naime, lako je slaviti Božje ime kada ptice pevaju i kada dođu godine radosti i miline. Kako se ponašati kada zlo zakuca na vrata? Rabin Moše Vajner, poznati expert iz Judaizma, koji je takođe pisao knjige za pripadnike drugih verskih zajednica, to kvalitetno objašnjava: „Mudraci su rekli: „Kao što je neko dužan da blagosilja [Boga] za dobro, tako je dužan da blagosilja [Boga] za užasne stvari sa kojima se susrećemo u životu. Sve dolazi od Boga, i sve ide u pravcu pozitivnog kraja, ali za očekivati je da čovek ne može uvek da predvidi ili shvati krajnje dobro koje će proizaći iz teške situacije” (Weiner, 2024: 30). U neku ruku, samo hodočašće, tokom kog ne možemo predvideti odvijanje događaja nas uči de imamo poverenja u Božje vođstvo. Kraj puta nam potvrđuje da „sve ide na dobro onima koji ljube Boga“.[21]

d. Bog kao vojskovođa

84. psalam sadrži 7 mesta gde se spominje reč ’Gospod’, kao i sedam drugih mesta sa rečju ’Bog’. U većini tih mesta se Bog predstavlja sa karakteristikama svog karaktera („Gospod Bog je sunce i štit“, st. 11). Međutim, najčešće spominjanje Njegovog imena je vezano za silu kroz koju On deluje. „Gospode nad silama“ se pojavljuje u 1. stihu, kao i u 3. 8. i 12. stihu. Sa tim izrazom psalam počinje i on se na taj način završava. Na jevrejskom jeziku se to iskazuje kao ’Adonai Tzavaot’. Sam pojam podrazumeva grupu ljudi koji su organizovani za borbu. U neku ruku to je deo vojnog rečnika. Sličan izraz možemo pronaći u knjizi Isusa Navina kada on sreće kraj grada Jerihona jednu nepoznatu osobu.

19 1. Korinćanima 10: 31.
20 Psalam 84: 5.
21 Rimljanima 8: 28.

Tekst kaže: „Isus Navin podiže oči svoje i pogleda, a to čovek stoji prema njemu s golim mačem u ruci. I pristupi k njemu Isus i reče mu: Jesi li naš ili naših neprijatelja? A on reče: Nisam. Nego sam Vojvoda vojske Gospodnje, sada dođoh. A Isus pade ničice na zemlju i pokloni se i reče mu: Šta zapoveda gospodar moj sluzi svojemu? A vojvoda vojske Gospodnje reče Isusu: „izuj obuću s nogu svojih jer je mesto gde stojiš sveto.“[22]

Očigledno je da nas hodočašće vodi do boljeg razumevanja samog konflikta između dobra i zla. Kao što je Reuben Bredenhof rekao: „Onaj koji zapoveda moćnim Božjim vojskama je Jagnje koje je jednom zaklano. Sigurno je da će se Hristos uvek boriti za crkvu koju je otkupio svojom krvlju!“ (Bredenhof, 2021). Osim toga, mi shvatamo da je Bog sa nama „koji nam daje pobedu u Hristu Isusu Gospodu našemu.“[23]

III. Jerusalim i hodočašće

Jerusalim je jedno od najznačajnijih mesta za razumevanje religijske istorije ovoga sveta. To je značajno područje za sve tri monoteističke religije, koje na njima specifičan način povezuju svoju istoriju sa ovim izuzetnim gradom. Jerusalim je njihov koren, njihovo stremljenje. On nije samo u središtu njihove prošlosti, već i događaja u budućnosti. U njemu se pronalazi inspiracija i entuzijazam. O njemu se pevaju pesme. On je deo najlepših snova, pa je zato i izuzetno geografsko mesto, koje je bez sumnje nenadmašno po svom simboličnom bogatstvu.

Prema Judaizmu, Bog je izabrao Jerusalim kao mesto svoga stanovanja, kao što je to najavio preko Mojsija i ostvario preko cara Davida.[24] Tu je i otac Avram žrtvovao svoga sina Isaka.[25] Islam shvata da je Al Aksa na brdu hrama „najdalja džamija“ i da je ispod Kupole na Steni Avram žrtvovao svog sina Ismaila. Hrišćani prepoznaju Jerusalim kao grad gde je Isus Hristos propovedao, učio, i činio čuda. Takođe to je mesto gde je On razapet i gde se dogodilo najveće čudo vaskrsenja koje je otvorilo novu epohu, vreme pobede nad smrću. Zato je i logično što je Benjamin Disraeli izjavio: „Videti Jerusalim je videti istoriju sveta. Čak i više od toga. To je videti istoriju neba i zemlje“ (Nweke, 2019).

1. *Posetiti Jerusalim je bila i obaveza i radost.*

Božji zahtev u Bibliji je vrlo precizan: „Tri puta u godini neka dođe svako muško pred Gospoda Boga tvojega na mesto koje On izabere: na praznik presnih hlebova, na praznik sedmica i na praznik senica, ali niko da ne dođe prazan pred

22 Isus Navin 5: 13 – 15.

23 1. Korinćanima 15: 57. 58.

24 2. Dnevnika 7: 16.

25 Judaizam ne govori o žrtvovanju Isaka, pošto Bog nije dozvolio da Isak izgubi život. Zato se taj događaj zove „Vezivanje Isaka“ (Binding of Itzaak). Tzvi Freeman, The Ultimate Test of Abraham, Bringing Heaven Down to Earth.2012.

Gospoda. Nego svaki s darom od onoga što ima, prema blagoslovu Gospoda Boga tvojega kojim te je darivao."[26] Mora se napomenuti da obaveza prisutnosti u Jerusalimu svake godine nije umanjila oduševljenje vernika koji su strpljivo i energično napredovali do voljenog grada. Korejevi sinovi to poetski izražavaju: „Gine duša moja želeći u dvore tvoje". Drugim rečima, „Umirem od želje… Svi moji prioriteti su potčinjeni najlepšem iskustvu boravka u Božjoj prisutnosti. Kao što je subota svake sedmice predstavljala dan miline, tako je hodočašće označavalo vrhunac godišnjih doživljaja ispunjenih divljenjem i nadahnućem.[27] Danas obaveza hodočašća ne postoji. Ostaje samo sreća boravka tamo gde se nebo spustilo na zemlju, i gde je Bog prebivao među ljudima. Zato je izuzetno vredno obići Vitlejem, gde se Isus rodio; Nazaret, gde je odrastao; Kapernaum, gde je propovedao i lečio bolesne; Brdo hrama, gde se molio svom nebeskom Ocu; Vitaniju, gde je vaskrsao Lazara; Sionsku goru gde je Isus imao poslednju večeru sa svojim učenicima, pre mučenja; Golgotu, gde je umro za naše grehe i gde je kao pobednik izašao iz groba za naš večni život.

2. *Pravi hodočasnici uvek nose u srcu Jerusalim.*

Patrik Henri Rirdon nas podseća da je Jerusalim mesto koje ostaje zauvek upisano u srcu. Zato i on rado piše o 84. psalmu: „Generacije i Jevreja i hrišćana volele su ovaj drevni poetski zapis o palestinskim pticama koje grade svoja gnezda u zidnim udubljenjima Solomonovog hrama. Ovo je dražesni prizor koji nas navodi da govorimo o „mojem caru i mom Bogu" (Rirdon, 2011: 165). Pesnički gledano, taj grad, kao i sam hram, postaju gnezdo, utočište, mesto koje se naziva 'dom', i bez koga se ne može. To je i autor 137. psalma opisao na svoj sopstveni način: „Ako te zaboravim Jerusalime, neka me zaboravi desnica moja. Neka prione jezik moj za usta moja, ako tebe ne uspamtim, ako ne uzdržim Jerusalim svrh veselja svojega."[28] Ljubav za Jerusalimom proizilazi iz vremena samog zidanja Solomunovog hrama. Već tada je Bog rekao: „Uslišio sam molbu tvoju i molitvu tvoju, kojom si mi se molio. Osvetio sam taj dom koji si sazidao da tu namestim

26 2. Mojsijeva 34: 23. Praznik Pashe (Pessah), praznik sedmica, 50. dan posle Pashe (Šavuot), i praznik Senica (Sukkot) se uračunavaju u „Šaloš Regalim", tj. u tri obavezna praznika hodočašća.

27 „Zato, moj ljubljeni prijatelju, savetuj braću da ne žive po telu, nego sa našim Gospodom. Uči ih da slušaju reči apostola Pavla, da „budu odsutni u telu i odu našem Gospodu". To bi bilo mnogo bolje nego da budu odsutni iz Kapadokije I da idu u Palestinu. Ako bi neko naveo zapovest koju je naš Gospod rekao svojim učenicima da ne napuštaju Jerusalim, neka on shvati njeno pravo značenje. Pošto dar Svetoga Duha još nije bio dat apostolima, Gospod im je zapovedio da ostanu na to mestu (Gornjoj Sobi), dok ne budu obučeni silom sa visine. Dakle, kada bi se ono što se dogodilo na početku, kada je Duh Sveti razdavao svoj dar u vidu plamena, nastavilo i do današnjeg dana, bilo bi ispravno da svi ostanu na onom mestu gde se to izlivanje odigralo; ali ako Duh duva gde On hoće (Jovan 3), i oni koji su ovde postali vernici postaju zajedničari tog dara, to je uvek po meri njihove mere, a ne kao posledica njihovog hodočašća u Jerusalim." Grigorije Niski, (335—394), Kapadokija

28 Psalam 137: 5. 6.

ime svoje do veka. I oči će moje i srce moje biti onde svagda.“[29] Nijedan drugi grad se ne može pohvaliti da se u svetim spisima spominje kako će Božje srce zauvek biti u njemu. Taj permanentni fokus na mesto Božjeg prebivanja čini da se prilikom Jevrejskih praznika, poslednja rečenica, poslednji pozdrav, izgovaraju na sledeći način: „LeShana Haba'ah Be'Yerushalayim, što znači, „Sledeće godine u Jerusalimu.“[30]

3. *Jerusalim predstavlja idealno mesto za jedinstvo*

Jedan od glavnih razloga za dolazak u Jerusalim je bilo učvršćavanje veza koja su postojala među članovima Izrailjskog naroda. To je VanGemeren lepo objasnio: „Jedinstvo grada odražavalo je jedinstvo plemena u ovim posebnim prilikama. Izraelska plemena su se okupila da hvale „ime Gospodnje. Njihovo okupljanje predstavljalo je čin odanosti, jer im je Gospod zapovedio da se predstave pred njim“ (VanGemeren, 2008: 898). Psalam 122. upotrebljava arhitektonsku sliku da bi uputio istu poruku: „Jerusalim je izidan, kao grad sliven u jednu zgradu.“[31] Skladnost zgrada postaje ilustracija skladnosti i harmonije među ljudima, posebno između plemena. A takvo ostvarenje je veliko čudo, znajući mnogobrojne konflikte i podele koje su postojale u Izrailjskoj prošlosti.

Čuveni jevrejski filozof Martin Buber, koji se rodio u Beču, Austrija, insistira na neophodnosti jedinstva za Izrailj i čovečanstvo. On je ostao poznat po svojoj filozofiji dijaloga. I on kaže: „Nije nam potrebna neutralnost, već kohezivnost, jedinstvo bazirano na zajedničkoj odgovornosti, kao i na uzajamnom poštovanju. Od nas se ne traži da zamagljujemo granice među grupama i strankama, već da prepoznamo i prihvatimo zajedničke vrednosti i položimo test uzajamne odgovornosti“ (Buber, 1961).

4. *Jerusalim u dobru i u zlu*

Iako ime Jerusalim sadrži u sebi pojam mira (šalom) i pravde (tzedakah),[32] njegova istorija pokazuje da je u njemu bilo puno patnje i ratova. Istorijski podaci potvrđuju da je Jerusalim bio u potpunosti razoren 2 puta, opkoljen 23 puta, napadnut 52 puta i osvojen 44 puta. Zato nije čudno što i Talmud govori o njegovoj burnoj istoriji: „Deset mera lepote je dodeljeno ovome svetu. Jerusalim je dobio devet, a jedno je pripalo ostatku sveta. Isto tako, deset mera patnje je dodeljeno ovome svetu. Jerusalim je dobio devet, a jedno je pripalo ostatku sveta.“[33] Postoji tu izvesna logika. Čovek svugde donosi patnju i jad. On deli sa okolinom u kojoj živi ono što je u njemu i njegovom srcu. Zato je potrebna Božja intervencija

29 1 Kings 9: 3. Za Jevrejsku tradiciju Jerusalim

30 Na jevrejskom jeziku: „לְשָׁנָה הַבָּאָה בִּירוּשָׁלָיִם

31 Psalam 122: 3.

32 Susret Avrama sa Melhisedekom je zapisan u 1. Mojsijevoj 14. glavi. Na jevrejskom jeziku to ime se piše 'Malki-tzedek', označavajući da koren reči dolazi od pravde ('tzedakah' kao pravda i 'tzadik' kao pravednik)

33 Talmud: Kiddushin 49b

da sazida novi grad po svojoj zamisli. Zato je i Jerusalim izvanredna slika čovekovog postojanja sa kojom se mi svi jednostavno poistovećujemo, ali isto tako prihvatamo kroz njegovo postojanje. U njemu mi pronalazimo i seme obećanja, blaženu nadu da postoji nešto bolje i trajnije: život u miru tamo gde nema zla.

5. *Životni put*

Hodočašće ne predstavlja samo otkrivanje ili produbljivanje jedne značajne istine u okviru Božjeg plana spasenja. Na primer Pasha ne nosi samo poruku oslobođenja od Egipatskog ropstva. Dan Pedesetnice nije samo Dan dobijanja zakona ili izlivanja Svetoga Duha. Praznih Senica nije jedino vraćanje na jednostavan način života pod senicama. Sve ta hodočašća nam omogućavaju da otkrijemo sveobuhvatnu sliku ljudskog postojanja. Čitavo naše postojanje je hodočašće. To je i autor Jevrejima poslanice naglasio: „Verom dođe Avram u zemlju obećanu kao u tuđu i u kolibama življaše sa Isakom i sa Jakovom, sunašljednicima obećanja toga, jer čekaše grad koji ima temelje, kojemu je zidar i tvorac Bog… Ali sada bolje žele, to jest nebesko. Zato se Bog ne stidi njih nazivati se Bog njihov. Jer im pripravi grad.“[34] Čitava Hrišćanska eshatologija je bazirana na ostvarenju te predivne nade: večni život u Novom Jerusalimu. „I ja Jovan videh grad sveti, Jerusalim nov, gde silazi od Boga sa neba, pripravljen kao nevesta ukrašena mužu svojemu.“[35] Ova naša planeta je po rečima 84. psalma „dolina plačevna“, ali nada u večnost provedenu u Novom Jerusalimu menja čitavu situaciju. Nebeski Jerusalim pretvara našu dolinu suza u blagoslove.

Napomenimo takođe, zajedno sa Fanningom, da izraz ’Sveti grad’ povezuje sadašnji Jerusalim sa novom realnošću posle Hristovog dolaska. „Naslov „Sveti grad“ pokazuje jasan kontinuitet sa zemaljskim Jerusalimom, kako je grad bio nazvan tokom godina njegovog centralnog mesta u biblijskoj istoriji“ (Fanning, 2020, 531). Prema tome, Biblijski rečnik usmerava naše nade ne na ovozemaljski ’prašnjavi’ grad u sadašnjem Izraelu, već na Božansku intervenciju kroz koju novi grad mira i pravde eliminiše sve negativne strane našeg postojanja. „I Bog će otrti svaku suzu od očiju njihovih, i smrti neće biti više, ni plača, ni vike, ni bolesti neće biti više, jer prvo prođe.“[36]

Zaključak

Tri strofe predivne poezije 84. psalma sa tri blaženstva nas podsećaju da je Biblijsko hodočašće bilo osmišljeno i blagosloveno iskustvo svakog vernika. Ali i više od toga. Hodočašće nikada nije predstavljalo teret, već oduševljenje. Zato je dobro završiti naš tekst razmišljanjem jednog od najpoznatijih jevrejskih mislioca 20. veka, Abrahama Hešela: „Svet je rastrgan sukobima, ludošću, i mržnjom.

34 Jevrejima 9 – 16.

35 Otkrivenje Jovanovo 21: 3.

36 Otkrivenje Jovanovo 21: 4.

Naš zadatak je da očistimo, osvetlimo, popravimo. Svako delo je ili sukob ili pomoć u nastojanju iskupljenja. Čovek nije jedno sa Bogom, čak ni sa svojim pravim ja. Naš zadatak je da unesemo večnost u vreme, da očistimo put u pustinji, da ravnicu u pustinji učinimo magistralnim putem za Boga. „Srećan je čovek u čijem su srcu putevi" Koji je motiv jevrejskog života? To je, možda, čežnja za uspostavljanjem harmonije između nas i Njegove volje, to je prolazak kroz pustoš života ka jedinom cvetu na dalekom vrhu. Kao da sam ja jedini čovek na kugli zemaljskoj i da je Bog upravo na mene čekao" (Heschel, 357).

Naša želja je da kroz razmišljanje o 84. psalmu i mi očistimo, osvetlimo i popravimo ono što se popraviti može. A da isto tako, sa srcima punim nade, željno čekamo ostvarenje svih ljudskih snova: Novi Jerusalim, večni grad mira i pravde.

Literatura

Abraham Joshua Heschel, God in Search of Man, Philosophy of Judaism, New York: Farrar, Straus and Giroux.

Buist M. Fanning, Zondervan Exegetical Commentary, Grand Rapids, Zondervan, 2020.

Biblija. Prevod Vuk Stefanović Karadžić i Đuro Daničić.

Clare Bryden, Grace upon Grace.

Cristian Vacaru, The Biblical Foundations of the Pilgrimage, International Letters of Social and Humanistic Sciences Vol. 65, pp 58-67. Faculty of Catholic Theology, Romania.

Charles H. Spurgeon, Psalm 84. Vol. 43. 1897.

Deani Van Pelt, Pilgrimage: Learning through longing, 2011.

Frederick Buechner, Wishful Thinking.

Francesco Patton, Pilgrimage to the Holy Land, Christian Media Center, Custodia Terrae Sanctae, 2022.

Terry Tempest Williams, Refuge. An unnatural History of Family and place, New York, Vintage Books, 2018.

Ian Morgan Cron, from "Chasing Francis: A Pilgrim's Tale"

Jill Dubisch, Michael Winkelman, Pilgrimage and Healing, University of Arizona Press, 2022.

Laurie-Ann Copple, Growing through Pilgrimage and our roots: Ways to Grow in God.

M. M. Kalisch, A Historical and Critical Commentary on the Old Testament. Leviticus. London, 1867. str. XIV.

Martin Buber, „Obrazovanje i ispitivanje sveta", Nacija i svet, Jerusalim, 1961.

Nweke, Ikenna Steve, Jerusalem: A Tripartite Holy City, February 09, 2019.

Paul Donovan, The pilgrimage to Santiago – the talking walking cure, British Association for Holistic Medicine & Health Care. 2018.

Patrick Henry Rirdon, Christ in Psalms, Chesterton, Conciliar Press, 2011.

Rabbi Moshe Weiner, Seven Gates of Righteous Knowledge, A Compendium of SPiritual Knowledge and Faith for the Noahide Movement and All Righteous Gentiles, United Noahide Academies, 2024.

Reuben Bredenhof, The Lord Sabaoth is His name, Hamilton, Ontario, 2021.

Sarah Plowman, Anglican Focus, Anglican Church of Southern Queensland, June 21, 2021.

Talmud

Therese Borchard, "The Place of Gratitude in Our Pilgrimage", The Second Pilgrimage.

Willem A. VanGemeren, The Expositor's Bible Commentary, Grand Rapids, Zondervan, 2008.

Daniel Dragan Stojanović[37]

ONE DAY IN YOUR COURTS - THEOLOGY OF PILGRIMAGE IN PSALM 84 -

Abstract

The 84th Psalm, a poem by the sons of Korah, describes the pilgrims on the way to Jerusalem and represents one of the most beautiful and famous texts that depict the arduous journey to the holy city, as well as the extraordinary blessings of those activities. It reflects the values of visiting the place of God's dwelling. Through the beauty of unity, education, and spiritual awakening; through the entire process of getting to know oneself; through healing, and recognition of God's action in holy history; through the inspiration of a life filled with authentic prayer; through the astonishing loveliness of gratitude; through acquiring knowledge about a healthy lifestyle; through the immeasurable value of discovering life's calling, the pilgrimage leads to the metamorphosis of the believer. Thus, this poetic work finds a special place within the 3rd book of psalms, dedicated to the true worship. In it, we discover quality communication between God and man, as well as getting to know the Lord of hosts, always ready to protect his children. There is no doubt that this psalm is not only a poetry of beatitudes, but also a song in honor of Jerusalem, the place that resides in the heart of every believer. The journey towards that destination becomes, despite the history filled with wars, a picture of the believer's journey to the New Jerusalem, where peace and justice reign throughout eternity.

Keywords: *Pilgrimage, Psalm 84, unity, education, spiritual awakening, healing, sacred history, prayer, thanksgiving, health, life calling, Jerusalem, beatitudes, worship, peace, justice.*

37 Dr Daniel Dragan Stojanović, Adventist Study Center, Jerusalem, Israel, stojanovicd@adventistisrael.org, ORCID ID 0009-0008-0236-7347

Zbornik radova „Kultura hodočašća“
XXIV CEIR konferencija, 12-14. maj 2024.

Branislav Kovačević[1]

KULTURA HODOČAŠĆA U BUDIZMU

Sažetak

U radu je dat kratak istorijat nastanka kulture hodočašća u budizmu i religijski značaj koji je ona imala kako kroz istoriju, tako i danas. Takođe su objašnjena konkretna mesta koja se smatraju važnim da ih budistički vernici posete i zašto. Na kraju je data jedna moguća klasifikacija motiva koji hodočasnika pokreću na put i analizirana dva generalna aspekta hodočašća kako se ono shvata u budizmu, a to je onaj fizički, i drugi, mnogo važniji, koji je u funkciji duhovnog rasta i razvoja.

Ključne reči: *budizam, hodočašće, Indija, Kina, Buda, Lumbini, Bodh Gaja, Benares, Kusinara, duhovno hodočašće*

Hodočašće ima veoma dugu tradiciju u budizmu i ona se proteže, ni manje ni više, čitava dva i po milenijuma u prošlost, do vremena samoga Bude. Zato i ne čudi da je reč o prilično čestoj praksi budističkih vernika, a koja je motivisana različitim razlozima: da bi ponovo oživeli i sebe približili događajima iz života Bude i budističkih svetaca i time ojačali sopstvene duhovne težnje; da bi generisali povoljne karmičke plodove; da bi sebe proželi blagotvornim uticajem Budinih posmrtnih ostataka ili samog bodhi drveta pod kojim je Učitelj doživeo probuđenje; da bi primili zaštitu od božanstava na svetim mestima hodočašća ili da bi ispunili zavet da će krenuti na hodočašće ako dobiju pomoć određenog bodhisatve, to jest bića koje je daleko odmaklo na putu probuđenja.

U jednom od svojih najvažnijih govora[2] naslovljenim *Dugi govor o konačnom oslobođenju*, a koji opisuje poslednjih nekoliko meseci njegovog života, Buda je poveo ovakav dijalog sa svojim ličnim pratiocem Anandom:

1 Branislav Kovačević, magistrirao je budističke studije i pali jezik na Shan State Buddhist Univerzitetu u Mjanmaru; Theravada budistička zajednica u Srbiji, Novi Sad, ja_sam_branko@yahoo.com, ORCID ID: 0009-0002-6157-2259

2 *Mahāparinibbāna sutta*, DN 16:73.

Ananda: „Poštovani gospodine, ranije, kada bi završili period *vasse*,[3] monasi su obično dolazili sa različitih strana da vide Tathāgatu.[4] Tada bismo imali priliku da vidimo i druge istaknute monahe, da im iskažemo poštovanje. Međutim, kada Blaženog više ne bude, nećemo imati priliku da vidimo sve te istaknute monahe, da im iskažemo poštovanje.“

Buda: „Ānanda, postoje četiri mesta koja, kada ih vidi, izazivaju poštovanje u mladiću iz dobre porodice. Koja četiri? Kada pomisli: ‘Na ovom mestu je Tathāgata rođen,‘[5] to u njemu budi poštovanje. Kada pomisli: ‘Na ovom mestu je Tathāgata dostigao nenadmašno, potpuno probuđenje,‘[6] to u njemu budi poštovanje. Kada pomisli: ‘Na ovom mestu je Tathāgata pokrenuo nenadmašni točak Dhamme,‘[7] to u njemu budi poštovanje. Kada pomisli: ‘Na ovom mestu je Tathāgata postao potpuno oslobođen, bez ostatka,‘[8] to u njemu budi poštovanje. Ta četiri mesta koja izazivaju poštovanje treba da vidi mladić iz dobre porodice.

Ānanda, kada ispunjeni poverenjem, monasi, monahinje, nezaređeni sledbenici i sledbenice pomisle: ‘Na ovom mestu je Tathāgata rođen‘, ‘Na ovom mestu je Tathāgata dostigao nenadmašno, potpuno probuđenje‘, ‘Na ovom mestu je Tathāgata pokrenuo nenadmašni točak Dhamme‘, ‘Na ovom mestu je Tathāgata postao potpuno oslobođen, bez ostatka,‘ to u njima budi poštovanje. I ko god, Ānanda, obilazeći ta četiri mesta umre na nekom od tih mesta, uma ispunjenog poštovanjem, taj će se posle sloma tela, posle smrti, preporoditi na dobrom odredištu, čak u nebeskom svetu.

Na ovaj način Buda je ohrabrio generacije budista koje će za njim doći da posete četiri mesta ključna za njegovu biografiju duhovnog učitelja, a to su mesto rođenja, probuđenja, prve propovedi i smrti. U budizmu, hodočašća na ova mesta, baš kao i svaki drugi čin u našem životu, dobijaju svoju vrednost zahvaljujući sposobnosti da u nama probude i ojačaju pozitivna mentalna stanja, te otuda nije slučajno što se u gornjem citatu i drugim sličnim dijalozima govori i o takvim kvalitetima kao što je um ispunjenost poverenjem i poštovanjem. Ako je putovanje na mesto koje je svetim učinio Buda ili neki drugi veliki budistički učitelj motivisano poverenjem, a tokom samog tog putovanja u sebi razvijamo

3 Period od tri meseca u godini (između jula i oktobra), u Aziji je to period monsuna, koji zaređeni provode na jednom mestu, ne putujući nigde, posvećeni intenzivnoj praksi meditacije i refleksije o raznim aspektima učenja.

4 Jedan od epiteta Budinih. Komentar za ovaj govor opisuje običaj da monasi posete Budu pre tromesečnog povlačenja, kako bi dobili od njega predmet meditacije, i da ga vide ponovo na kraju *vasse*, kako bi ga obavestili o rezultatima intenzivne meditacije koju su u tom periodu praktikovali.

5 Lumbinī, gaj šezdesetak kilometara severoistočno od Kapilavatthua, prestonice plemena Sakya, gde je Buda odrastao, na teritoriji današnjeg Nepala, na samoj granici sa Indijom.

6 Uruvelā (današnja Bodh Gaya, oko 80 km od Rađgira, nekadašnje Rāđagahe), mesto u kraljevstvu Magadha, na obali reke Nerañđare.

7 Isipatana (današnji Sarnath), mesto severno od Vārāṇasija (današnji Benares). Dhamma ili Dharma je naziv za Budino učenje.

8 Kusinārā, selo oko 200 kilometara jugoistočno od Kapilavatthua.

spremnost da podnesemo tegobe koji svako takvo putovanje stavlja pred putnika, zatim strpljenje, predanost i odlučnost u praktikovanju učenja, tada takav poduhvat predstavlja važan dodatak našoj svakodnevnoj praksi. Ali budistički učitelji su u svojim pohvalama hodočašću uvek dodavali još jednu važnu napomenu, da je upravo vrlina ta koja je najvažnija. U svojoj *Đātakamāli* ili *Vencu povesti o Budinim prethodnim životima*, veliki sanskritski pesnik iz IV veka Arjasura kaže:

> Lepše od bilo kakvog cvetnog venca, slađe od bilo kojeg ukusa, istinite reči donose najveće dobro, a manje su tegobne od praktikovanja asketskih vežbi ili hodočašća na daleka mesta.

Četiri sveta mesta

Među nebrojenim mestima hodočašća u budističkom svetu, kao što smo videli, četiri su najvažnija i ona su, kako se i može očekivati, mesta odigravanja ključnih događaja u životu Učitelja.

Lumbini

Pred kraj trudnoće, Maha Maja je sa svojom pratnjom krenula iz Kapilavastua kako bi, u skladu sa običajem tog vremena, donela svoje prvo dete u domu svojih roditelja u Devadahi. Dok se grupa približavala parku po imenu Lumbini, počeli su porođajni bolovi i dete se rodilo ispod drveta sal (*Shorea robusta*) u šumi. Te noći punog meseca u maju 563. godine pre n. e., zasijala je u ovom svetu svetlost koja i danas nastavlja da svetli, podsećajući nas na važnost toga da razvijamo svesnost, mudrost i saosećanje prema svojim saputnicima u životu. Kako kažu kanonski spisi: „Kada je Bodhisatta izašao iz majčine materice, tada se velika, nemerljiva svetlost koja nadmašuje i sjaj božanstava pojavila u ovome svetu... I čak u tom bezdanom prostoru između svetova, praznom, sumornom i potpuno mračnom, gde Mesec i Sunce, koliko god bili moćni i sjajni, ne mogu učiniti da njihova svetlost prodre – i tu se velika, nemerljiva svetlost koja nadmašuje sjaj božanstava pojavila. A bića koja su se tamo preporodila ugledaše jedna druge u tom svetlu i uzviknuše: „Zaista, i drugih bića ovde ima!" (*Mađđhima nikāya*, govor br. 123, u: Kovačević, 2020: 788).

Iako je rođen ovde, Buda je čini se Lumbini posetio samo još jednom tokom svog života. Prema drevnim komentarima, *Devadaha suttu* (*Mađđhima nikāya*, govor br. 101, u: Kovačević, 2020: 667-675) je izgovorio upravo u Lumbiniju, putujući iz Kapilavastua u Devadahu. Srećom, ovo blagosloveno mesto i danas je poznato, jer je veliki indijski car Ašoka došao ovde na hodočašće 250. godine pre n. e. i obeležio mesto velikim kamenim stubom. Uprkos njegovom značaju, Lumbini se retko pominje u narednim vekovima. U kineskim hronikama zabeleženo je da je jedan monah odatle stigao u Kinu u VI veku i preveo nekoliko budističkih tekstova na kineski jezik, a u XI veku veliki filozof Dharmakirti sa Sumatre,

jedan od učitelja Atiše, posetio je Lumbini tokom hodočašća kroz Srednju zemlju. Poslednja osoba za koju znamo da je posetila ovo mesto pre njegovog ponovnog otkrića bio je kralj Ripumala iz kraljevstva Karnamala, u zapadnom Nepalu, koji je došao na hodočašće početkom 14. veka. Nakon toga, sa nestankom budizma na indijskom tlu, Lumbini je progutala džungla, sve do 1896. Prva arheološka istraživanja ovde su obavljena 1899. godine, a od tada su sprovođena još nekoliko puta. Danas je on nezaobilazna stanica na putu savremenih hodočasnika.

O važnom događaju rođenja velikog bića na ovom mestu govore nam i stihovi iz *Sutta nipāte*, gde se nagoveštava i pojava drugog mesta hodočašća:

U Lumbiniju, selu u zemlji Sakjana
Bodhisatta, pravi dragulj bez premca, rodio se,
u svetu ljudi, na dobrobit i sreću mnogima;
zato smo toliko uzbuđeni, toliko razdragani.

Najbolji je među bićima, prvi među ljudima,
predvodnik ljudskog roda, najbolji od svih stvorenja.
On će pokrenuti točak u gaju nazvanom po mudracima,
ispustivši rik poput moćnoga lava, gospodara životinja.

(*Sutta nipātta*, stihovi 683-684, u: Kovačević, 2022: 230)

Bodh Gaja

O mestu svog duhovnog probuđenja sam Buda kaže: „I dalje tragajući za onim što je korisno, tragajući za nenadmašnim stanjem uzvišenog mira, lutao sam od sela do sela zemljom Magadha, sve dok na kraju nisam stigao do Uruvele, blizu Senanigame. Taj mi se kraj učinio povoljnim. Pored lepog gaja tekla je bistra reka, sa blagom, pitomom obalom. A nedaleko je bilo selo u kojem se mogla isprositi hrana. To mi je izgledalo dovoljno za čoveka koji je u naponu mladenačke snage odlučio da se posveti duhovnom naporu. Na tom mestu sedoh, razmišljajući: 'Ovo mi je dovoljno za duhovni napor'" (*Maḍḍhima nikāya*, govor broj 26, u: Kovačević, 2020: 209).

Nakon šest godina učenja kod različitih učitelja i eksperimentisanja sa asketskim samoobuzdavanjem, princ Sidharta stigao je na obod malog sela Uruvela u Magadhi. Kao i većina indijskih sela i danas, Uruvela je imala sveto drvo u blizini, oko kojeg bi se ljudi molili, u nadi da će im želje biti ispunjene. I upravo ispod jednog takvog drveta princ Sidharta je seo i započeo svoju meditaciju. Verovatno je odabrao baš ovu lokaciju zato što je, za razliku od gustih šuma punih divljih životinja, u kojima je donedavno boravio, okolina oko Uruvele bila senovita i relativno bezopasna. Isto tako, kao što je u gornjem citatu pomenuto, verovatno je odabrao da meditira upravo pod ovim drvetom jer je znao da će, pre ili kasnije, neko doći da se pomoli, videti ga i verovatno mu doneti hranu.

Dok je sedeo i meditirao, uma disciplinovanog i pročišćenog zahvaljujući godinama, čak životima praktikovanja različitih savršenstava (*pāramī*), uložio je svu svoju duhovnu snagu da premosti poslednje tragove sumnje, neznanja i žudnje. U Kanonu je u *Padhāna sutti* i mnogim kasnijim budističkim delima ova poslednja borba alegorijski opisana kao titanska bitka protiv Mare, personifikacije svega zlog u budizmu, i njegove vojske. Odnevši pobedu u toj epohalnoj bici, najviša mudrost se rodila u njegovom umu i princ Sidharta postao je Buda, Potpuno probuđeni.

Buda je sledećih sedam nedelja proveo u blizini drveta probuđenja, doživljavajući radost čiste svesti i razmatrajući implikacije istina koje je spoznao, nakon čega je krenuo ka Sarnathu. Kasnije te godine se vratio na ovo mesto i preobratio trojicu istaknutih asketa koji su živeli na tom području, Gaja Kasapu, Nadi Kasapu i Uruvela Kasapu. Nakon toga, krenuo je da objavi svoju Dhammu svetu i izgleda da nikada više nije kročio u Uruvelu. Inače, zanimljivo je da je Gaja takođe jedno od sedam svetih mesta hinduizma. Čak i u vreme Bude, hindusi su dolazili u ovo selo da obavljaju ceremonije za preminule roditelje i da se kupaju u reci Phalgu radi pročišćenja grehova, a takvi se obredi i danas obavljaju ovde.

Sarnath

Nakon što je Buda dostigao probuđenje u Bodh Gaji, odlučio je da i druge poduči oslobađajućim istinama koje je otkrio. Budući da su mu oba bivša učitelja, Alara Kalama i Udaka Ramaputa, bili već umrli, odlučio je da potraži svojih pet nekadašnjih saputnika u asketskom životu i njima prenese svoju Dhammu. Zahvaljujući svojim nadljudskim moćima, video je da sada borave u Parku jelena u Isipatani, koji se sada naziva Sarnat, blizu Benaresa, pa je krenuo da ih pronađe. Ovih pet saputnika su ga napustili nakon što je odustao od dotadašnjeg puta samoubilačkog asketizma, optuživši ga da se "vratio luksuznom životu". Kada su tih pet asketa ugledali Budu izdaleka, odlučili su da neće ustati da ga pozdrave, jer to ne zaslužuje. Ali kako im je prilazio, sve su više bili očarani vedrinom i potpunim mirom na njegovom licu, te su jedan po jedan spontano ustali sa svojih mesta i krenuli mu u susret. Prvo nisu hteli da veruju da je on onakav kakav tvrdi – probuđen. Kada ih je upitao: „Da li sam vam ikada ranije govorio na ovakav način?", priznali su da nije, pa su ipak odlučili da saslušaju šta ima da im kaže. I tako je dobra Dhamma prvi put bila objavljena svetu u Parku jelena, u govoru koji je kasnije nazvan *Govor o pokretanju točka Učenja* (*Dhammaćakkappāvattana sutta* u: Kovačević, 2014: 79-82).

Ubrzo posle toga, održao je i svoj drugi govor (*Anattalakhana sutta* u: Kovačević, 2014: 297-299), nakon čega su sva petorica njegovih saputnika, Kondanja, Bhadija, Vapa, Mahanama i Asađi, postali probuđeni. Kasnije, takođe kao rezultat slušanja Budinog izlaganja učenja, Jasa, sin bogatog trgovca iz Benaresa, i pedeset njegovih prijatelja postali su monasi. Buda ih je tada ohrabrio da krenu da šire Dhammu: „Idite, monasi, za dobro mnogih, za sreću mnogih, iz saosećanja

prema svetu, za blagostanje, dobrobit i sreću i bogova i ljudi. Neka ni dvojica vas ne idu istim putem. Podučavajte Dhammu, koja je divna na početku, divna u sredini i divna na kraju. Objasnite i slovo i duh svetačkog života, potpuno ispunjenog i savršeno čistog“ (Oldenberg, 1879: 25). I tako je iz Sarnatha počelo dugo putovanje novog učenja do svih krajeva indijskog potkontinenta, a zatim Azije, a u naše vreme i celog sveta. Buda je prve periode monsuna nakon probuđenja proveo u Sarnathu i možda ga je ponovno posetio još nekoliko puta, sudeći po broju govora koje je održao ovde.

U vekovima nakon Budine smrti, Sarnath je postao istaknuti centar budističke nauke i umetnosti. Od generacija učenih monaha koji su živeli ovde, jedno od retkih imena koje se još uvek pamti je Sakjadeva, koji je napisao poznatu himnu Budi. U vreme kineskog hodočasnika Hsien Tsanga, bilo je u njemu mnogo hramova i svetilišta i preko hiljadu i pet stotina monaha. Arheološka istraživanja su pronašla dokaze o budističkoj aktivnosti u Sarnathu od perioda dinastije Maurja, pa sve do poslednje polovine XII veka. Mesto je bilo teško oštećeno kada je persijski sultan Mahmud od Gaznija opljačkao Benares 1017. godine, mada se oporavilo dovoljno da nastavi da funkcioniše još najmanje jedan vek. Ali kada je zahvaljujući sve snažnijim nasrtajima osvajača došao kraj, bio je to veoma vreli kraj. Komentarišući ovo, Aleksandar Kaningem, jedan od prvih arheologa koji je istraživao ovo područje još od 1837. godine, zapisao je: „Primetno je da svako iskopavanje u blizini Sarnatha otkriva tragove vatre. Lično sam naišao na izgorelo drvo i poluizgorelo zrnevlje. Isto je pronašao i major Kitou, pored očiglednih tragova vatre na kamenim stubovima, stupama i statuama. Njegov utisak o velikoj, konačnoj katastrofi Sarnatha, koji je progutala vatra, bio je toliko snažan, da mi je, na osnovu otkrića do kojih je došao tokom iskopavanja, svoje zaključke sažeo sledećim rečima: ‘Sve je opljačkano i spaljeno, sveštenici, hramovi, kipovi, sve zajedno. Na nekim mestima, kosti, gvožđe, drvo, kipovi itd., sve je to bačeno na ogromnu gomilu i spaljeno; i to se nije dogodilo samo na jednom mestu’“ (Cunningham, 1972: 126).

Kusinara

U poslednjoj godini svog života, Buda je krenuo iz Rađagahe prema severu, na putovanje koji će biti njegovo poslednje. Prošao je kroz Nalandu, Pataligamu (Patna) i Vesali, verovatno sa namerom da pre smrti još jednom poseti rodni Kapilavastu. Budući star i slab, mora da je napredovao teško i sporo. O sebi je rekao: „Star sam, vremešan, na leđima mi je breme godina, poodmakao sam stazom života i stigao do njenog poslednjeg dela: osamdeset mi je godina. Baš kao što se stara, rasklimatana kola kotrljaju još samo zahvaljujući tome što su vezana jakim konopcima, isto tako i moje telo nastavlja da se kreće samo zahvaljujući tome što kao da je vezano jakim konopcima, tako mi izgleda“ (*Mahāparinibbāna* sutta, DN 16:39). Buda i monasi koji su ga pratili na kraju su stigli u Pavu, dvadesetak kilometara jugoistočno od Kusinare. Ovde je kovač Ćunda dao Budi poslednji

obrok, nakon čega se u „Blaženom, pošto je pojeo hranu koju mu je poslužio Ćunda, javiše oštri bolovi i krvava dijareja, toliko snažni da je bio na ivici smrti“ (*Mahāparinibbāna* sutta, DN 16:60). Kasnije je Buda, iz saosećanja, rekao svom ličnom pratiocu Anandi da ponovo poseti Ćundu i, da ne bi bio mučen kajanjem, kaže mu da je ponuditi Budi poslednji obrok vrlo važan gest u životu. Nakon što je povratio snagu, Buda je nastavio, grupa je prešla reku Hiranjavati (danas mali potok koji se zove Hirakinari) i stigla u Kusinaru, koja je, uprkos tome što je bila glavni grad plemena Mala, bila relativno malo mesto.

Ovo nije bila Budina prva poseta Kusinari. Tokom nekoliko prethodnih poseta, izložio je *Kusinara suttu* (*Anguttara nikāya*, govor br. 3:123) i *Kinti suttu* (*Maḍḍhima nikāya*, govor broj 103, u: Kovačević, 2020: 638-686), i pridobio toliki broj oduševljenih sledbenika da je savet starešina Mala plemena doneo odluku da se svako ko ne dočeka Budu pri dolasku u grad kazni. Sada se Učitelj vratio i Male, čuvši da će umreti, došli su u velikom broju do gaja u kojem je ležao, kako bi ga videli poslednji put. Desilo se da je skitnica Subhada bio u kraju i čuo da će Gotama, čuveni učitelj o kome je mnogo čuo ali ga nikada nije sreo, umreti te noći, pa je požurio u gaj, u nadi da će imati priliku da mu postavi neka pitanja. Kada je pokušao da priđe Budi, Ananda ga je odlučno zadržao, rekavši da je učitelj umoran. Kada je Buda video šta se događa, pozvao je Subhadu k sebi i, iako je imao samo nekoliko sati života, poučio ga je Dhammi. Nekoliko meseci ranije, Buda je rekao da čak i ako bude toliko star da će ga morati nositi na nosilima, i dalje će imati energije da podučava Dhammu, i sada, dok je ležao na odru u Kusinari, bio je veran svojoj reči. Kasnije, ozbiljno uzevši instrukcije koje je dobio i pošto je revnosno meditirao, Subhadda je dostigao probuđenje.

Kako se kraj približavao, Buda je okupljenim monasima dao poslednje instrukcije o praktičnim stvarima vezanim za monašku zajednicu, a potom ih je podsetio da i dalje mogu i treba da praktikuju Učenje, iako on neće biti tu da ih vodi: „Ānanda, možda neko od vas ovako misli: ‘Nema više učiteljeve reči, nema više našeg učitelja‘. Ali nemojte tako da razmišljate. Učenje koje sam izložio i praksa u koju sam vas uputio, to će biti vaš učitelj kada mene više ne bude“ (*Mahāparinibbāna* sutta, DN 16:89). Nakon toga Buda je izgovorio svoje poslednje reči: „Monasi, ovako vam kažem: priroda svi uslovljenih stvari jeste da propadaju. Naoružani svesnošću, vežbajte neumorno da stignete do cilja!“ (*Mahāparinibbāna* sutta, DN 16:91). Tokom narednih nekoliko dana, Male su napravile detaljne pripreme za kremaciju Budinog tela, a zatim sedmog dana telo je izneto iz grada do hrama Makuta Bandhana i kremirano. Zbog važnih događaja koji su se ovde odigrali, Kusinara je morala prilično rano privući hodočasnike i postati centar hodočašća.

Car i putnici iz dalekih zemalja

Čak i pre kraja Budinog života, ljudi su verovatno posećivali mesta na kojima su se važni događaji iz njegovog života odigrali. Međutim, kao što smo videli, prvi istorijski zapis o nekome ko se zaputio na hodočašće tiče se velikog indijskog vladara Ašoke, ili kako on redovno sebe naziva, Pijadasi, Miljenik bogova. Kada je bio krunisan 270. godine pre n. e., postavši treći car po redu slavne Maurja dinastije, nasledio je ogromnu imperiju koja se prostirala od Avganistana do Bangladeša i u sebe uključivala gotovo ceo indijski potkontinent, izuzev krajnjeg juga i sadašnje savezne države Orisa, tada znane kao Kalinga. Tome je, kao i obično, prethodio rat oko prava na krunu, tokom kojeg je Ašoka ubio nekoliko svoje braće. Osam godina kasnije, upustio se u rat za proširenje carstva i to upravo protiv Kalinge, tokom kojega, kako sam kaže: „sto pedeset hiljada beše prognano, sto hiljada pobijeno, a mnogo drugih umrlo je iz raznih drugih razloga“. Uviđanje kolika je to enormna količina patnje je duboko potreslo Ašoku i izmenilo ga na način koji će imati presudan uticaj na njegovo dalje vladanje, a pogotovo na dalju istoriju budizma. Postao je predani budista i učinio sve što je mogao da svojim carstvom vlada u skladu sa budističkim principima. Odustao je od politike proširivanja, reformisao državnu administraciju i pravni sistem, snažno podržavao harmonične odnose među različitim religijama svoga carstva, podsticao gajenje lekovitog bilja i zabranio lov na mnoge životinjske vrste. Ali od svih tih inovacija onoga vremena, njegovi napori da širi Budino učenje su imaju najtrajniji efekat.

Legenda kaže da je Ašoka otvorio sedam od ukupno osam stupa podignutih da u njima bude pohranjen Budin posmrtni prah, te posmrtni prah koje je u njima pronašao podelio na 84.000 delova i podigao stupe za svaki od njih širom svog carstva. Iako je ovde radi o očiglednom preterivanju kakvo legendama nije strano, nema sumnje da su mnoge budističke stupe u Indiji podignute upravo u vreme Maurja dinastije. U jednom od svojih čuvenih natpisa uklesanih na stubovima ili steni, Ašoka govori o tome kako je napustio omiljenu zabavu vladara da idu u lov u divljinu i umesto toga krenuo na hodočašća ili kako ih on naziva Dhamma putovanja. Godine 260. pre n. e. Ašoka je hodočastio u Bodh Gaju, a deset godina kasnije u Lumbini, dva od četiri mesta koja je, kao što smo videli, pominjao i sam Buda. Savremeni putnici i danas na tim i mnogim drugim mestima hodočašća u Indiji ili Srednjoj zemlji, kako su je onda nazivali njezini stanovnici, mogu videti ogromne kamene stubove koje je postavio Ašoka. Na njima su ispisani edikti koje je izdao tokom 38 godina vladavine i označavaju sveta mesta na koja je kao hodočasnik dolazio, a za njim tokom vekova i milioni drugih.

Kako se budizam širio po Aziji, tako su i hodočasnici na sveta budistička mesta Indije dolazili iz sve udaljenijih krajeva: Šri Lanke, Tibeta, Kine, Koreje, jugoistočne Azije, Pakistana ili Avganistana. Prvi u toj plimi hodočasnika iz Kine

bio je monah Fa Hsien (337-422) i opis njegovog putešestvija, naslovljen *Beleške o budističkim kraljevstivima* (Fa Hsien, 1965), izvanredna je ilustracija takvog jednog mukotrpnog poduhvata koji su preduzimali samo najuporniji i najhrabriji. U želji da dođe do autentičnih prepisa budističkih tekstova i poseti sveta mesta u Indiji, Fa Hsien je u 62. godini, zajedno sa trojicom saputnika, krenuo 399. godine na ono što će ostati zabeleženo kao jedna od zaista velikih avantura u istoriji hodočašća. Sa skromnim resursima i znanjem jedino svog maternjeg jezika, znao je samo da se Indija nalazi negde na zapadu. Zapravo, Fa Hsien i njegovi saputnici nisu imali ništa osim svoje duboke vere da ih vodi ili podržava na putu. Za početak morali su nekako da pređu zastrašujuću pustinju Taklamakan, a jedino što im je označavalo put bili su osušeni kosturi manje srećnih putnika pre njih. Hodočasnici su prošli kroz oazu Khotan, prešli Hindukuš i konačno stigli u Pešavar, gde su se divili velikoj stupi koju je skoro tri veka pre toga podigao kralj Kaniška, kao verovatno najvišu građevinu tadašnjeg sveta.

Kada su stigli u Srednju zemlju, dvojica hodočasnika već su bila umrla, ostavljajući samo Fa Hsiena i njegovog prijatelja Tao Činga da nastave zajedno. Posetili su manastire, hramove i mesta povezana sa životom Bude širom doline Ganga. Tri godine su proveli u Patni, „proučavajući sanskrit i knjige na njemu napisane, uz to prepisujući tekstove sa monaškim pravilima“. Kada je došlo vreme za nastavak puta, Tao Čing je svom saputniku rekao da želi da ostane u zemlji gde se prava Dhamma tako dobro razume i praktikuje, i Fa Hsien je, sigurno ne laka srca, nastavio putovanje sam.

Proveo je još dve godine u Tamraliptiju, u zapadom Bengalu, prepisujući nove tekstove, a zatim se ukrcao na trgovački brod koji je plovio duž istočno obale do Šri Lanke. Kao i u Indiji, i ovde je Fa Hsien otkrio da je budizam u cvatu i uspeo je da nabavi kopije zbirki Budinih govora (*Dīgha nikāya*, *Saṃyutta nikāya*) i drugih tekstova koji nisu bili poznati u Kini u to vreme. Jednog dana, dok je razgledao neki hram, video je jednog vernika kako na oltar prinosi lepezu napravljenu na kineski način. Bio je daleko od Kine već mnogo godina i odjednom su mu se vratile uspomene na voljenu domovinu, tako da mu se oči napuniše suzama. Bilo je vreme da se vrati kući.

Nedugo zatim, ukrcao se na brod sa još oko dvesta putnika koji su se uputili ka Javi. Dva dana nakon što su isplovili iz luke, digla se oluja i u brod je počela da prodire vodu. Putnici i posada počeše da bacaju teret preko ograde u nastojanju da spasu brod. Fa Hsien je bacio sve svoje lične stvari u more, u nadi da će posada poštedeti njegove dragocene knjige koje je toliko godina sakupljao. Molio je Avalokitešvaru, velikog bodhisatvu milosrđa, da ga ne pusti da umre nakon što je već toliko daleko stigao, podneo tolike nedaće i preživeo tolike opasnosti. Olujni vetar je duvao trinaest dana i konačno su uspeli da se domognu nekog ostrva, gde su popravili brod, a zatim nastavili put.

Fa Hsien je na Javi ostao pet meseci i ustanovio je da je hinduizam glavna tamošnja religija, iako je bilo i nešto budista. Ukrcavši se na drugi brod sa ostalim

putnicima i sa zalihama za pedeset dana, nastavio je put kući. Posle nekih mesec dana na moru, brod je pogodila nova oluja i nakon što su se međusobno posavetovali, nekoliko brahmana koji su bili među putnicima, rekli su: „Zato što imamo ovog asketu na brodu, nemamo sreće i nailazimo na probleme. Hajde, da ga iskrcamo na prvom ostrvu na koje naiđemo. Neka ne postradamo svi zbog njega jednoga."

U tom ključnom trenutku, jedan putnik budista, koji se na putu sprijateljio sa Fa Hsienom, progovorio je: „Ako iskrcate ovog monaha, bolje bi vam bilo da iskrcate i mene ili me ubijete. Jer ako to učinite, kada stignem u Kinu, idem pravo caru da vas prijavim. A car ima veliko poverenje u Budinu Dhammu i veoma poštuje monahe." Ova pretnja ućutkala je posadu, ali ostatak puta morao je biti veoma napet za jadnog Fa Hsiena. Tako se u Kinu vratio 414. godine, posle ukupno 14 godina izbivanja. Kasnije je ispisao povest o svom epskom putovanju i ostatak života proveo prevodeći knjige koje je doneo sa sobom, da bi na kraju umro u 88. godini.

Fa Hsien nije bio samo hrabar putnik, već i osoba čija su skromnost, istinitost, naivna nevinost i duboka vera u Trostruko utočište učinili da ga vole svi koji su ga poznavali. Jedan monah se prisetio utiska koji je Fa Hsien ostavio na monahe u manastiru u kojem je živeo, ovim rečima:

> Na kraju letnjeg povlačenja, u eri dinastije Đin, 416. godine, dočekali smo poštovanog Fa Hsiena. Dok je bio sa nama, propovedajući, mi smo ga iznova i iznova pitali o njegovim putovanjima i otkrili smo da je bio skroman, prijatan čovek koji je odgovarao istinito. Stoga smo ga ohrabrivali da detaljnije opiše ono što je prethodno kratko ispričao. Tako je još jednom ispričao svoju priču od početka do kraja. „Kada se osvrnem na ono kroz šta sam prošao", rekao je, „moje srce počne da lupa i počinjem da se znojim. Rizikovao sam sve te opasnosti bez razmišljanja o sebi, jer sam odredio jasan cilj i, jednostavno, takav kakav jesam, stalno sam ga imao pred očima. Zato sam se upustio u putovanje u kojem je smrt izgledala skoro sigurna i imao sam samo jednu šansu u deset hiljada da preživim." Bili smo dirnuti onim što je rekao. Takvi ljudi su retki kako u drevna vremena, tako i u današnje doba. Otkako je Velika religija putovala na istok, nije bilo nikoga ko bi bio jednak Fa Hsienu u njegovoj nesebičnoj potrazi za Dhammom. Iz ovoga možemo znati da je sve moguće za iskrena srca, i sve se može postići ako čovek ima odlučnost. Jer, nije li istina da je uspeo zato što je ignorisao ono što drugi vrednuju i cenio ono što drugi ignorišu? (Fa Hsien, 1985: 116-118)

Više je kineskih hodočasnika krenulo za Indiju inspirisani primerom Fa Hsiena, ali daleko najpoznatiji među njima, po svom epohalnom doprinosu kineskom budizmu, bio je monah Hsien Tsang, znan i po svom sanskritskom imenu Mokšadeva. Rođen u religioznoj porodici 604. godine, dobio je dozvolu da postane monah još kao dete. U svojim ranim dvadesetim godinama stekao je reputaciju širokog obrazovanja, a već sa dvadeset i šest godina je odlučio da otputuje u Indiju

kako bi sakupio budističke tekstove, proučavao Dhammu kod indijskih učitelja i posetio sveta mesta. Podneo je zahtev carskom sudu za dozvolu da napusti Kinu, ali kada mu je to odbijeno, odlučio je da ode tajno. Do trenutka kada je stigao do dalekih zapadnih granica Kine, njegov konj je bio mrtav, a dva monaha koji su ga pratila već su počeli da izražavaju ozbiljne sumnje o smislu putovanja i razmišljali o povratku. Kada mu je guverner udaljenog graničnog regiona u koji je stigao ispričao o nepristupačnom terenu koji mu predstoji, obuzela ga je duboka strepnja, a njegova dva saputnika su ga napustila.

Ostao je u Kvačou mesec dana razmišljajući šta da radi. Zatim ga je sustigla zvanična naredba, u kojoj obaveštavaju guvernera da neki monah pokušava tajno da napusti Kinu i ako ga pronađe, treba da ga uhapsi i pošalje natrag. Guverner je upitao Hsien Tsanga da li je on osoba pomenuta u naredbi i kada je rekao da jeste, guverner, koji je bio duboko verni budista, rekao je očajnom monahu: „Pošto je Učitelj zaista sposoban za takav poduhvat, njega radi ću uništiti ovaj dokument," i odmah ga je pred njim pocepao. „A sada, poštovani," rekao je, „morate brzo otići."

Nakon što je prešao pustinju, prošao je kroz Taškent u današnjem Kazahstanu, i Bamijan, važno mesto na tadašnjem putu svile, u kojem su upravo negde u to vreme podizane dve kolosalne statue Bude, a koje će 13 vekova kasnije, zaslepljeni verskim fanatizmom, uništiti talibani. Produžio je ka Kabulu, Pešavaru i Lahoreu u današnjem Avganistanu i Pakistanu. Otkrio je da budizam cveta na svim tim mestima, i naposletku, nakon što je prevladao neverovatne teškoće i opasnosti, stigao je u Srednju zemlju.

Ali čak i dok je posećivao sveta mesta, morao se boriti sa opasnostima. Jednom prilikom su čamac kojim je plovio rekom napali gusari. Odvukli su čamac do obale i pretresli prestravljene putnike, tragajući za dragocenostima. Gusari su bili sledbenici hinduističke boginje Durga i videvši Hsien Tsangovu svetlu put, odlučili su da će on biti odgovarajuća žrtva da je prinesu boginji. Kada je uplašeni monah shvatio njihove namere, pokušao je da ih odgovori: „Ako je ovo moje jadno i izranjavljeno telo zaista prikladno za žrtvovanje koje predlažete, ja tu zaista ne smem ništa da zamerim. Ali cilj moga dolaska izdaleka bio je da odam sve počasti kipu Bude na planini Giđakuta[9] i da proučim karakter svetih knjiga i Dhamme u celini. Kako ova svrha još nije ostvarena, ako vi, moji plemeniti dobročinitelji, ubijete ovo moje telo, bojim se da ćete sebi doneti najveću moguću nesreću." Gusari nisu obratili pažnju na Hsien Tsangove reči, a čak ni molbe za milost drugih putnika nisu ih odvratile od onoga što su naumili. I dok se jadni monah spremao za svoj kraj, iznenada je dunuo izuzetno jak vetar, oborio nekoliko obližnjih stabala i podigao ogroman oblak prašine. Sujeverni gusari su to protumačili kao loš znak i Hsien Tsang i drugi putnici su oslobođeni. Bilo im je dozvoljeno da nastave putovanje, naravno bez dragocenosti koje su imali kod sebe.

9 „Lešinarev vrh", planina u okolini Rađagahe, današnjeg Rađgira, jedno od omiljenih planinskih vrhova na koji se Buda povlačio da bi meditirao u samoći, a kasnije sveto mesto za budiste.

Konačno, Hsien Tsang je stigao u Nalandu, čuveni budistički univerzitet toga vremena, i tu ostao pet godina (635-640), kako bi studirao i kasnije predavao. Tokom tih godina je povremeno posećivao Bodh Gaju i druge delove Indije. Zbog izuzetnog znanja stekao je poštovanje drugih studenata i učitelja i kada je konačno objavio nameru da se vrati u Kinu, svi monasi koji su čuli za to došli su i molili ga da ostane. Pošto nisu uspeli da ga odgovore, odveli su ga svom učitelju Silabhadri, koji ga je takođe pitao zašto želi da ode. Hsien Tsang je odgovorio rečito i iz srca: „Ova zemlja je mesto rođenja Bude; nemoguće je ne gledati je sa ljubavlju. Hsien Tsangova jedina namera dolaskom ovamo bila je da se upozna sa dobrom Dhammom, a za dobrobit svojih sunarodnika. Od mog dolaska ovde, vi ste se, poštovani, istinski trudili da mi objasnite *Jogaćarabhumi šastru* i dublje razložite nejasne pasuse. Posetio sam i klanjao se na svetim mestima naše religije i slušao izlaganja različitih škola. Moj um je bio prezadovoljan, i tvrdim da je moja poseta ovde bila od najveće koristi. Sada želim da se vratim i prevedem i objasnim drugima ono što sam ovde čuo, kako bi i drugi, zajedno sa mnom, bili jednako zahvalni vama što su čuli i razumeli ove stvari. I iz tog razloga ne želim da odložim svoj povratak i ostanem ovde“ (Shaman, 1914: 169).

Silabhadra je bio presrećan zbog ovog odgovora i naredio monasima da pomognu Hsien Tsangu da se pripremi za dug put koji ga je čekao. Stigao je u Indiju iznemogao i sam, a sada je krenuo nazad sa tovarom neprocenjivo vrednih knjiga, relikvija i statua Bude. Dok je odlazio jašući na slonu, ispratilo ga je mnoštvo prijatelja i poštovalaca. Putovanje je proteklo bez ikakvih značajnijih događaja, osim što je Hsien Tsangov slon uginuo, ali se prilikom prelaska preko reke Ind zbio i nesrećan slučaj u kojem su zamalo izgubljene sve knjige koje je nosio. Kada je stigao do granica Kine, Hsien Tsang je poslao glasnika napred u carski dvor da najavi svoj dolazak. Kada je stigao u Lojang, ogromna masa ljudi se okupila da vidi njegov ulazak u grad. Car ga je blago ukorio zbog napuštanja zemlje bez dozvole, a zatim je bio slavljen kao nijedan monah pre njega. Bio je odsutan petnaest godina i vratio se sa šesto pedeset sedam knjiga, koje je nosilo dvadeset konja. Uz to je doneo neverovatne priče o mnogim stvarima koje je video i avanturama koje je doživeo. Na zahtev cara, Hsien Tsang je napisao izveštaj o svom hodočašću, *Velika Tang hronika o zapadnim zemljama* (Li, 1995), knjigu toliko detaljnu i punu činjenica da i danas ostaje jedan od najvažnijih izvora informacija o Centralnoj Aziji i Indiji tokom VII veka. Hsien Tsang je proveo ostatak života prevodeći knjige koje je doneo iz Indije, ukupno dvadeset četiri dela, i na kraju mirno preminuo 664. godine.

Fizičko putovanje, duhovno putovanje

Kao i u mnogim drugim religijama, hodočašće u budizmu ima više značenja i funkcija. Ono je ne samo geografsko, već i simboličko ili, kako to Elijade opisuje, ono je putovanje sa periferije svakodnevnog života u centar, središte

svetoga. Ta simbolika centra objašnjava čitavu seriju kosmoloških slika i religijskih verovanja povezanih sa mestima hodočašća. Među najvažnijima su: (a) za sveta mesta i svetilišta se veruje da su smešteni u samom središtu sveta; (b) hramovi na tim mestima podignuti jesu replike kosmičke planine i otuda čine glavnu „vezu" između neba i zemlje; (c) temelji tih hramova spuštaju se duboko u donji svet. Takav jedan primer imamo sa čuvenim budističkim hramskim kompleksom Borobudur, na Javi, sa kojim se nijedan drugi spomenik u budističkom svetu ne može se uporediti u pogledu obima i detalja prikazanih narativnih scena na njegovih nekoliko kilometara dugim panelima sa reljefima. Prvo, sama ideja kosmičke planine objašnjava enormnost ove građevine, koja se u osnovi prostire na oko 15.000 kvadratnih metara, visine je 32 metra i trebalo je 80 godina da bude izgrađena. Uspinjanje njenim terasama odgovara simboličkom putovanju u centar sveta, a kada dostigne najviši plato, hodočasnik stupa u „čistu zemlju", svet bez patnje koji potpuno nadilazi ovaj profani svet.

Svakako da je duga istorija budizma iznedrila mnoštvo mesta hodočašća, mimo četiri koja su već opisana. Tako na Šri Lanki izdanak originalnog drveta probuđenja iz Indije raste u drevnoj prestonici Anuradhapuri i omiljeno je sveto mesto za hodočašće. Drugo takvo mesto je u Kandiju, gde se nalazi „Hram zuba", koji čuva ostatak Budinog zuba. Hodočasnici iz svih krajeva sveta takođe posećuju planinu Siripada, poznatu i kao Adamov vrh, najimpresivniju planinu na Šri Lanki. Na njenom vrhu nalazi se 1,7 metara dugo udubljenje u steni, koje se smatra otiskom stopala koji je Buda ostavio kada je koristeći svoje nadnaravne moći doleteo do ostrva kako bi podučavao. Takvi „otisci stopala" postoje i drugde u budističkom svetu i veoma su cenjeni kao predmeti povezani sa Gotamom. Na Siripadi hodočasnici se klanjaju kako kod „otiska stopala", tako i kod svetilišta posvećenog Samanu, božanstvu koje je dostiglo jedan od stupnjeva probuđenja i smatra se čuvarem ovog vrha. U izuzetno ekumenskom duhu, koji bi svima moglo da nam posluži kao primer, isti ovaj „otisak stopala" hindusi poštuju kao Šivin, a muslimani kao Adamov.

U jugoistočnoj Aziji, sveta mesta hodočašća kao što su Švedagon stupa u Mjanmaru se poštuju zbog Budinih posmrtnih ostataka koji su u njima pohranjeni ili kao mesto koja je navodno posetio Gotama u svom poslednjem ili prethodnim životima. Važno mesto hodočašća na Tibetu je u njegovoj prestonici Lasi, a to je Potala palata, tradicionalni dom Dalaj lame. Drugo je planina Kajlaš, za koju budisti smatraju da je isto što i planina Meru, centralna osovina čitavog sveta, a istorijski je povezana sa Milarepom, čuvenim tibetanskim jogijem iz XI veka. U Kini, hodočasnici posećuju četiri svete planine, viđene kao „staništa" određenih velikih bodhisatvi: Putuo za Avalokitešvaru, Vutai za Manđušrija, Emei za Samantabhadru, i Điuhua za Kšitigarbhu. Zanimljivo je da je kineski naziv za hodočašće (*čaošeng*) kovanica koja u stvari znači „iskazivanje poštovanja svetoj planini".

U Japanu kažu da se Avalokitešvara manifestovao na trideset i tri mesta u okolini drevnih prestonica Nare i Kjotoa i ta su mesta sada stanice na čuvenom,

1200 kilometara dugom saikoku hodočasničkom putu. Duži, Šikoku hodočasnički put, koji se proteže preko 1400 kilometara oko istoimenog ostrva, spaja 88 hramova povezanih sa Kobo Daišijem, osnivačem šingon budističke škole. Svako od mesta na ovim hodočašćima ima hram ili svetilište, gde se pevaju sutre, sveti budistički tekstovi, a hodočasnici dobijaju pečate u svoje posebne knjižice ili na pergamentima, koje potom čuvaju kao uspomenu na hodočašće i posvećenost koju je takav naporan put iziskivao. Posebno predani hodočasnici mogu se ovde upustiti i u razne asketske prakse, poput kupanja u ledeno hladnom vodopadu ili višednevnog molitvenog posta. Tipični tradicionalni motivi za takva hodočašća u Japanu bili su da se pospeši zdravlje samog hodočasnika ili člana porodice, da se stvori dobra karma koja će se preneti na pretke, da se donese harmonija i prosperitet porodici, a danas su tome pridodati i razni drugi, često prozaičniji razlozi, kao što je da se recimo izbegnu saobraćajne nesreće u budućnosti, da se uživa u prirodi ili posete važna mesta tradicionalne japanske kulture.

Kao što se može videti, razlozi koji pokreću hodočasnika, kao i njegova očekivanja, pokrivaju mnoštvo različitih stvari. No, u pokušaju da u sve to unesemo malo generalizacije, predložili bismo jednu od mogućih klasifikacija motiva i rezultata ovakvih hodočasničkih avantura iz budističkog ugla:

1. *Produbljivanje bliskosti sa Dhammom*: Dhamma ili Budino učenje čini osnovu budističkog hodočašća. Hodočasnici putuju na mesta povezana sa životom i učenjem Bude, kako bi, prevalivši put od periferije do središta, što dublje uronili u duhovnu suštinu njegove mudrosti. Kroz meditaciju, razmišljanje i podučavanje na ovim svetim mestima, hodočasnici teže da prodube svoje razumevanje osnovnih budističkih principa, poput univerzalne prolaznosti, nastanka i prestanka patnje, kao i važnosti koju za taj prestanak ima razvijanje saosećanja i svesnosti.

2. *Negovanje vrline*: Hodočašće budističkim vernicima pruža priliku da u sebi izgrađuju vrline poput strpljivosti, skromnosti, zahvalnosti i velikodušnosti. Fizički i mentalni izazovi sa kojima se suočavaju tokom putovanja plodno su tlo za razvoj ovih osobina. Na primer, strpljivo podnošenje dugih sati putovanja, kao i suočavanje sa raznim nelagodnostima pred koje nas svako izmeštanje iz uobičajenog, dobro poznatog konteksta stavlja, odlična su prilika za takvu vežbu. Isto tako, praktikovanje uzdržanosti pred željama da stvari budu onakve kako smo ih u svojoj mašti unapred isplanirali uveliko doprinose razvijanju strpljenja i stabilnosti.

3. *Stvaranje zasluga*: Zasluge, ili pozitivni karma, stiču se u budizmu kroz dobra dela. Hodočasnici učestvuju u takvim delima kao što je prinošenje darova, recitovanje Budinih reči i izvođenja rituala i molitvi na svetim mestima. Veruju da na taj način stiču zasluge koje mogu dovesti do povoljnih okolnosti u ovom životu i boljih rođenja u onim budućim.

4. *Učvršćivanje zajednice*: Hodočašće često uključuje putovanje u grupi, sa drugim vernicima, što doprinosi formiranju čvrstih veza prijateljstva i međusobne podrške tokom puta. Razmena iskustava, međusobno ohrabrivanje i kolektivne religijske prakse jačaju osećaj zajedništva među hodočasnicima. Grupni rituali i ceremonije na svetim mestima takođe produbljuju ove veze, stvarajući okruženje uzajamnog poverenje, koje je izuzetno povoljno za duhovni rast.

5. *Očuvanje nasleđa*: Mnoga budistička sveta mesta su prožeta istorijom i kulturnim značajem, te služe kao čuvari bogatog nasleđa i tradicije. Posetom ovim svetim mestima, hodočasnici doprinose očuvanju i nastavku budističke kulture, umetnosti, arhitekture i običaja. Takođe pomažu održavanje lokalnih zajednica i ekonomija koje se oslanjaju na hodočasnički turizam, osiguravajući dugotrajnost ovih svetih mesta za buduće generacije.

U suštini, kao što vidimo, hodočašće u budizmu, kao i u većini duhovnih tradicija sveta, prevazilazi puko fizičko putovanje; to je složen duhovni poduhvat koji obuhvata produbljivanje povezanosti sa učenjem, gajenje vrlina, stvaranje zasluga, jačanje religijske zajednice i očuvanje bogatog nasleđa budističke tradicije. To je putovanje koje putnika transformiše i iznutra i spolja, te približava probuđenju i oslobađanju od patnje kao glavnog cilja budističkog puta.

Literatura

Chan Khoon San (2001). *Buddhist Pilgrimage*; Subang Jhaya, Malaysia: Buddhist Association.

Crosby, Kate (2014). *Theravada Buddhism: Continuity, Diversity, and Identity;* Chichester, UK: Wiley Blackwell.

Cunningham, Alexander (1972). *Four Reports Made During the Years 1862-63-64-65*, Vol. I; Delhi: Indological Book House.

Elijade, Mirča (2003). *Sveto i profano*; Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Dhammika, Shravasti (2008). *Middle Land, Middle Way: A Pilgrim's Guide to the Buddha's India*; Kandy: Buddhist Publication Society.

Fa Hsien (1985). *A Record of Buddhistic Kingdoms* (prev. James Legge); Dover: Dover Publications, 1965.

Granoff, Phyllis; Shinohara, Koichi (2003). *Pilgrims, Patrons, and Place: Localizing Sanctity in Asian Religions*; Vancouver: The University of British Columbia.

Harvey, Peter (2013). *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*; Cambridge: Cambridge University Press.

Kovačević, Branislav (2014). *Ovako sam čuo: Budino učenje na osnovu izvora u Pali kanonu*; Novi Sad: Budističko društvo „Srednji put".

Kovačević, Branislav (prev.) (2020). *Maḍḍhima nikāya: Budini govori srednje dužine*; Novi Sad: Theravada budistička zajednica u Srbiji.

Kovačević, Branislav (prev.) (2022). *Sutta nipāta: Antologija Budinih govora*; Novi Sad: Theravada budistička zajednica u Srbiji.

Li, Rongxi (prev.) (1995). *The Great Tang Dynasty Record of the Western Regions*; Berkeley, California: Numata Center for Buddhist Translation and Research.

Mahāparinibbāna sutta ili *Dugi govor o konačnom oslobođenju* (DN 16), prev. Branislav Kovačević. https://srednjiput.rs/pali-kanon/sutta-pitaka/digha-nikaya/dn-16-maha-parinibbana-sutta2/
Morinis, Alan (ur.) (1992). *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*; Westport: Greenwood Press.
Oldenberg, Hermann (prev.) (1879). *Mahāvagga, Vinaya Pitaka*; London: Pali Text Society.
Poceski, Mario (ur.) (2014), *The Wiley Blackwell Companion to East and Inner Asian Buddhism*, Chichester, UK: Wiley Blackwell.
Pratt, James (1928). *The Pilgrimage of Buddhism and a Buddhist Pilgrimage*; London: Macmillan & Co.
Shaman Hwui Li (1914). *The Life of Hiuen-Tsiang*, London: Kegan Paul.

Branislav Kovačević[10]

PILGRIMAGE CULTURE IN BUDDHISM

Abstract

The paper gives a brief history of the origin of the culture of pilgrimage in Buddhism and the religious significance it has had throughout history, up to the present day. Specific places that are considered important for Buddhist believers to visit are also explained. At the end of the paper, one possible classification of the motives that set the pilgrim on his way is given. In addition, the paper analyzes two general aspects of the pilgrimage as it is understood in Buddhism, the physical, and the other, much more important, which has the function of spiritual growth and development.

Keywords: *Buddhism, pilgrimage, India, China, Buddha, Lumbini, Bodh Gaya, Benares, Kusinara, spiritual pilgrimage*

10 Branislav Kovačević, Theravada Buddhist Community in Serbia, Novi Sad, ja_sam_branko@yahoo.com, ORCID ID: 0009-0002-6157-2259

Zbornik radova „Kultura hodočašća“
XXIV CEIR konferencija, 12-14. maj 2024.

Amra Halilović[1]

HODOČAŠĆE U ISLAMU – ZNAČENJE I DUHOVNI ASPEKTI

Sažetak

Pitanje hodočašća u islamu uvijek je privlačilo posebnu pažnju predstavnika različitih naučnih disciplina i kulturnih i književnih smjernica. Gotovo da nije bilo mislioca kroz historiju islama koji nisu bar jedan dio svojih spisa posvetili ovoj temi. Oni su ovom pitanju pristupali pravno, geografski, historiografski, filozofski, mistički, teološki ili književno-umjetnički. Mnogi su nastojali da svoja djela pišu nadahnuti specifičnim osjećanjima koja su doživjeli tokom svog boravka na hodočašću u Meki.

Mi ćemo se u ovom radu, nakon kraćeg uvoda u kojem predstavljamo neke od osnovnih formalnih elemenata hodočašća u islamu, s posebnom pažnjom posvetiti ontološkim i duhovnim segmentima. Vidjećemo da se upravo ti segmenti naširoko spominju i u mističkoj islamskoj književnoj baštini, te da zbirke mističke poezije obuhvataju široka područja duhovnog razumijevanja hodočašća. Sve to će nam kristalno jasno pokazati da ontološka i duhovna analiza hodočašća ima kapacitet da ponajbolje predstavi bliskost i sličnosti tradicije hodočašća u različitim religijama.

Ključne riječi*: hodočašće (hadž), islam, Kaba, Meka, ontologija, književnost, misticizam*

Uvod

O hodočašću se može govoriti s različitih aspekata. Ono što je veoma bitno da se na samom početku istakne jeste činjenica da hodočašće u svakoj vjerskoj baštini ima svoje duhovne i formalne segmente. Formalni segmenti su i te kako bitni, ali ono što je suština svakog hodočašća jeste ono što se u duhovnom smislu nalazi između čovjeka i Boga. Stoga, u svom radu, najprije ću nakratko predstaviti neke od osnovnih formalnih elemenata hodočašća u islamu, ali ću se kasnije ozbiljnije pozabaviti ontološkim i duhovnim segmentima. Vidjećemo da se upravo ti segmenti naširoko spominju i u mističkoj islamskoj književnoj baštini, najprije na arapskom a zatim i na perzijskom jeziku. Duboko vjerujem da ontološka i duhovna analiza

1 Amra Halilović, Međunarodni univerzitet „Al-Mustafa“, Kom, IR Iran; Filološki fakultet Univerziteta u Beogradu, Srbija, amra_halilovic90@hotmail.com, ORCID ID 0009-0001-7271-6150

hodočašća ima kapacitet da ponajbolje predstavi bliskost i sličnosti tradicije hodočašća u različitim religijama. U nastavku ćemo prije svega obratiti pažnju na različita značenja termina „hadž“ i „Kaba“.

Termini „hadž“ i „Kaba“

Hodočašće u islamu je uglavnom poznato kao hadž. Ova riječ potiče od leksičnog korijena sastavljenog od tri arapska slova – slova „h“ i dvostruka upotreba slova „dž“. Leksikografi najčešće ovaj leksički korijen prevode kao „uteći se nekuda“, što bi vjerovatno i u našem jeziku ponajviše odgovaralo terminu „hodočašće“. Ipak, ovo utočište može biti tretirano i pojmljeno kao materijalno ili duhovno. U jednom predanju od Alija ibn Huseina, unuka Alija ibn Abi Taliba i potomka vjerovjesnika islama Muhameda ibn Abdulaha, spominje se upravo ovo materijalno uticanje: „Obavljajte hadž (hodočašće) i prigrlite blizinu božiju, tijela će vam ostati zdrava, opskrba će vam se uvećati, vjerovanje (*iman*) će vam postati postojan, a vaše porodice će biti osigurane“[2]. Sličan kontekst, ali ovoga puta s pretežnim duhovnim značenjem, primjećujemo i u drugom predanju od Bakira ibn Alija gdje ističe: „Hadž (hodočašće) djeluje umirujuće na srca“[3].

S druge strane, hadž, odnosno hodočašće, obavlja se uvijek u Meki, u blizini i oko Kabe, pa je značajno i veoma važno da se nakratko osvrnemo i na njen položaj. Kaba je osnovno svetilište u islamu i označava glavni simbol islamskog godišnjeg hodočašća u Meki. Dobila je naziv na osnovu vizuelnog izgleda – „ka'ba“ u arapskom jeziku označava kubnu strukturu, a ovo zdanje ponajviše podsjeća na to geometrijsko tijelo. Ipak, ovo joj nije jedini naziv. Rade Božović, orijentalista i arabista, u svom *Pojmovniku islama* piše da je „Kaba građevina kockastog oblika od tamnosivog kamena s ravnim krovom, dužine 13 m, širine 12 m i visine 15 m. U praznu unutrašnju sobu Kabe može se doći merdevinama kroz dvorište”[4]. Upravo zato Nerkez Smailagić u svom *Leksikonu islama* napominje da „iako se njeno ime povezuje s kockastim oblikom građevine, ipak, ona je samo prividno kocka. Zid prema sjeveroistoku, u kojem se nalaze vrata (lice Kabe), kao i onaj nasuprotni (pozadina Kabe), dugi su 12 metara, oba druga oko 10 metara. Visina iznosi 15 metara.“[5]

U nekim predanjima i kuranskim ajetima koristi se naziv „bajt“ (dom) – kada se, recimo, ističe da je ona „oslobođeni dom“, ili da je „uređeni dom“. Riječ „bajt“ je u arapskom jeziku najprije označavala prenoćište ili noćno utočište, ali je kasnije obuhvatala sve oblike utočišta i doma, čime je vrlo često korišćena kako bi označila i duhovna čovjekova utočišta.

Dakle, vidjeli smo da „hadž“ označava neku duhovnu potrebu za utočištem, a to utočište muslimani prema propisima pronalaze u Kabi.

2 Muhamedi Rejšahri, Muhamed, *Mizan al-hikma*, Sarajevo, Fondacija „Mulla Sadra“, 2012, 202.
3 *Isto*.
4 Božović, Rade; Simić, Vojislav, *Pojmovnik islama*, Beograd, Narodna knjiga, 2003, 70.
5 Smailagić, Nerkez, *Leksikon islama*, Sarajevo, Svjetlost, 1990, 301.

Hadž kroz historiju

Obavljanje godišnjeg hodočašća u islamu bilo je u prvim vijekovima nakon pojave islama veoma zahtjevan čin. Nećemo pretjerati ako kažemo da je hodočašće nekoliko vijekova predstavljalo najučestaliji razlog upuštanja muslimana na daleko putovanje. Trgovina, iseljavanja ili vojni pohodi spadali su tek u naredne stupnjeve putovanja po učestalosti. Upravo zato, ne bi trebalo da nas čudi podatak da najveći broj putopisa napisanih u tom periodu opisuje upravo ovaj vid vjerskog putovanja. Mnogi takvi putopisi su nažalost uništeni i samo se spominju njihovi nazivi u drugim historijskim zbirkama, ali neki su i sačuvani. Ovakvi putopisi nam daju izuzetno vrijedne podatke o socijalnim, vjerskim, kulturnim i finansijskim aspektima perioda koje obrađuju. Savremeni islamolog i arabista Ignatij Julijanovič Kračkovski o ovome piše: „Među osnovnim svrhama putovanja kod muslimana najprije izdvajamo islamsko godišnje hodočašće (hadž), koje je, ukoliko za to postoji individualna finansijska sposobnost, obavezno za sve muslimane, bar jednom za njihova života. Takva putovanja su imala različite rezultate. Jasno je da su na tim putovanjima, između ostalog, domorocima predstavljeni i novi horizonti islamskog svijetopogleda. Stanovnici obalnog pojasa Indijskog okeana, primjera radi, isključivo su se na taj način detaljnije upoznali s islamom, a ne ratom ili nekim drugim načinima“[6].

Ovdje je važno spomenuti i primjer Perzijanca Nasera Hosrova Kobadijanija (XI vijek), jednog od najslavnijih putopisaca u historiji islama. Rođen je kod Balha, a osnovno obrazovanje je stekao u Mervu, zbog čega ga neki historičari zovu Mervazi. Kada je završio osnovne studije, Naser Hosrov je poput svoga oca pristupio dvoru sultana Mahmuda Gaznavija, počevši da obavlja pisarske i druge administrativne poslove. Na toj funkciji ostao je i za vrijeme Mahmudovog sina, sultana Masuda. Nešto kasnije, 1041. godine, prelazi na dvor seldžučkog sultana, gdje je radio kao savjetnik Sulejmana Čagri-bega, sve do svoje 43. godine.[7] No, tada dolazi do značajne promjene u njegovom životu. Kako sam spominje u *Putopisu*, zbog veoma čudnog i potresnog sna odlučuje da napusti administrativne poslove kojima se duži period bavio. Ali ne samo posao, već ujedno i lagodan i miran život kojim se dotad naivno dičio. U snu je, kako on sam prenosi, čuo glas koji ga je pozivao da se okrene istini i da se mane beskorisnih zanimanja. Pogledao je ka izvoru glasa i ugledao čovjeka kog nije prepoznao. Odgovorio mu je da je izučio mnoge naučne discipline i da mu se čini da je do istine već stigao. Međutim, čovjek u snu ga je upitao da li su mu ta polovična i nedorečena saznanja donijela duhovno smirenje, i da li zaista vjeruje da su ona dovoljna da se Bogu približi. Uvidjevši da je nepoznati čovjek u pravu, Naser ga je upitao

6 Julijanovič Kračkovski, Ignatij, *Tarihe neveštehaje đografijaji dar đahane eslam*, preveo na perzijski jezik Abol-Kasem Pajande, Tehran, Elmi va farhangi, 2000, 6.

7 Vidjeti: Karimi, Mehrdad, „Šahr az didgahe Naser Hosrov“, *Faranama* 2 (1), 2018, 55–72..

gdje da potraži tu istinu, a ovaj mu je pokazao u smjeru *kible*, odnosno ka Kabi, gdje se obavlja godišnje hodočašće. Kada se probudio, čvrsto je odlučio da krene na hodočašće, u Meku, i da vidi šta će mu sudbina donijeti.[8] Njegov putopis je zapravo analitičko prepričavanje svega onoga što je na tom putu, ali i na kasnijim putovanjima vidjeo i doživjeo. Pritom, budući da je već imao značajno obrazovanje i da je bio veoma vješt pisac i književnik, on je uspijevao sve svoje doživljaje da prenese na najljepši mogući način. Ovakvih primjera ima zaista mnogo, i to nam jasno dokazuje da je putovanje u Meku i godišnje hodočašće igralo veoma važnu ulogu u životima muslimana.

Poteškoće prilikom putovanja na hodočašće su, u kasnijim periodima, pojavom novih i jednostavnijih oblika saobraćaja, gotovo u cijelosti prevaziđeni. Naravno, treba reći da je bilo nekih tradicionalnih i konzervativnih ideoloških grupa koje su donedavno insistirale da je jedini ispravan način obavljanja hodočašća kopneno putovanje do Meke, bez upotrebe bilo kakvih motornih sredstava. Neki muslimani iz Sirije su čak do polovine 20. vijeka insistirali da kopneno, u karavanima s kamilama putuju iz Damaska do Meke i Medine.[9] To putovanje je trajalo nešto više od trideset dana. Ipak, danas gotovo nijedan musliman ne prihvata ovakva konzervativna tumačenja hodočašća, te se sasvim očekivano uvažavaju i noviji oblici kopnenog putovanja, ali i vazdušna i morska putovanja.

Hodočašće kao društveni izazov

Kao što smo i prethodno spomenuli, u ranija vremena, putovanja u Meku radi hodočašća su bila veoma zahtjevna. Arapska godina je lunarna, računa se prema kretanju Mjeseca, te je zbog toga jedanaest ili dvanaest dana kraća od solarne godine. Dakle, tokom perioda od 32 ili 33 godine, godišnje hodočašće može biti u različitim godišnjim dobima. I zimski i ljetnji periodi imali su svoje specifične poteškoće, ali prijetnja koja je gotovo uvijek bila prisutna bili su beduini i razbojnici na putevima. Taberi, Masudi, Jakubi i mnogi drugi muslimanski historičari bilježe mnogobrojne slučajeve napada na hodočasnike i njihove karavane. Ovo pogotovu postaje važno kada uzmemo u obzir da su vremenom ova putovanja dobijala i trgovačku svrhu. Hodočasnici, ili bar jedan dio njih, sa sobom bi na taj put nosili ogromnu količinu robe, nešto od toga bi prodavali tokom putovanja kako bi pokrivali troškove samog hodočasnog putovanja, a jedan dio zarade bi ostavljali i za kasnije. Zato su ovi karavani sve više privlačili pažnju razbojnicima i pljačkašima. Upravo zato, ovo putovanje je u početnom periodu islama imalo znatno drugačije elemente od onoga što je danas. Nekada je označavalo bezbjednosnu prijetnju, zahtijevalo je odricanje, zahtijevalo je određenu fizičku sposobnost, otpornost, zdravlje. Danas gotovo ništa od toga nije slučaj. Danas je

8 Kobadijani, Naser Hosrov, *Safarname*, priredio Mohamad Dabir Sijaki, Tehran, Zovar, 1994, 3–7.

9 Smailagić, *isto*, 303.

potrebna samo finansijska sposobnost da se pokriju troškovi putovanja i boravka u Meki tokom mjeseca hodočašća.

Osim toga, treba napomenuti da je godišnje hodočašće već od prvih vijekova islama dobijalo i političku dimenziju. Najprije plemena, pa kasnije i dinastije, koje su bile odgovorne za bezbjedno i valjano organizovanje godišnjeg hodočašća uživale su veliko poštovanje stanovništva. Prvenstveno, to im je pričinjavalo veliku čast i odgovornost, ali im je donosilo i veliku zaradu i političku moć. Upravo zato, ne treba da nas čudi činjenica da su se mnoge dinastije međusobno i te kako sukobljavale oko vlasti nad Mekom. Te okolnosti se nisu mijenjale ni u posljednjih nekoliko vijekova, kada su Osmanlije preuzele odgovornost nad Kabom, pa i nakon toga, kada je ta dužnost, ali i ta finansijsko-politička privilegija pripala Saudijskoj Arabiji.[10] U posljednjih nekoliko decenija godišnje hodočašće vrlo često služi kao vrlo dobra prilika za predstavljanje određenog društveno-političkog pogleda i usmjerenja, te mnoge muslimanske zemlje nastoje da se bore protiv takvog pristupa.

Šerijatska obilježja hodočašća

U šerijatskom, odnosno vjeroškolskom i pravnom smislu, postoje dvije vrste hodočašća u islamu: obavezno hodočašće, odnosno hadž, i pohvalno hodočašće, koje se često naziva i „umra". Ono što je obaveza svakog muslimana jeste ovaj prvi oblik hodočašća, i kada se spomene termin „hadž" najčešće se asocira na ovaj oblik. Naime, svaki zdrav, punoljetan i finansijski sposoban musliman u obavezi je da bar jednom za života obavi tu vrstu hodočašća. Finansijska spremnost podrazumijeva da on ima sposobnost da pokrije troškove putovanja i boravka za sebe i svoju porodicu, a da pritom ne ugrozi neke egzistencijalne potrebe sebe i svoje porodice, te da mu to ne stvori velike poteškoće.

Obavezan hadž se uvijek obavlja u lunarnom arapskom mjesecu „zul-hidže". Osim toga, treba reći da se rituali i svečanosti vrše u odgovarajućem svetom stanju. Hodočasnici najčešće oblače *ihram* od kuće kada krenu u Meku. To je bijeli neproziran ogrtač koji pokriva i obavija čitavo tijelo. No, zbog teškoća putovanja, neki ihram oblače tek kada se približe Meki, a ne od same kuće. U svakom slučaju, u Meku se ulazi u ihramu, a zatim se obavlja prvo hodočašće, *umra*. O ovoj vrsti odijevanja, odnosno o ihramu, čitamo u mnogim predanjima vjerovijesnika i njegovih prijatelja ili potomaka. Primjera radi, u predanju Alija ibn Muse Ride čitamo: „Naloženo je vjernicima da se odjenu u ihrame da bi im srca postala skrušena prije nego se uđe u Kuću božju i mjesto sigurnosti, te da na sebi nemaju ništa od druge odjeće i ukrasa, da u tom stanju pokažu volju, da jedino Boga imaju za cilj i da se cijelim svojim bićem okrenu njemu."[11] Dakle, oblačenje *ihrama* simbolizuje ostavljanje svega drugog što bi moglo misli vjernika da odvrati od Boga

10 Marefat, Mohamad Hadi, „Đameje Ka'be dar tule tarih", *Mikate hadž*, 8 (2), 1998, 113–125.
11 Mohamadi Rejšahri, *isto*, 205.

i hodočašća, te oblačenje nečega jedinstvenog, nečega što se u drugim prilikama ne oblači. Tako se stvara neka vrsta simboličnog jedinstva svih hodočasnika. Razlike se minimalizuju i ostaju samo oni pred Bogom. Drugim riječima, oblačenje ihrama podsjeća i na Sudnji dan, na trenutak kada će svi ljudi ostaviti svoja materijalna odličja i sa sobom će ponijeti samo sopstvena djela. Upravo zato, u drugom predanju se spominje da će biti oprošteni svi grijesi onome ko umre u ihramu dok je iskreno sve drugo ostavio iza sebe.[12]

Hodočasnike uglavnom prati vodič, šejh ili dalil, koji izgovara obavezne arapske riječi, a hodočasnici ih za njim ponavljaju. Nakon što se sedam puta obiđe Kaba (a taj obilazak i to kruženje se zove *tavaf*) i kada sedam puta brzim koracima pređe udaljenost između Safe i Merve (ovo se zove *sa'j*), hodočasnik se priprema za glavni dio obaveznog hadža. Ovaj brzi hod, odnosno ovo trčanje između Safe i Merve je također vrlo značajan simbol koji asocira na događaje iz davne historije. Prema islamskom uvjerenju i kuranskom predanju, Avram je svoju suprugu Hadžeru i sina Ismaila ostavio na tom mjestu. A kada je Ismail ožednio, a nije bilo vode, njegova majka je potpuno izbezumljena sedam puta pretrčala razdaljinu između ova dva brda u potrazi za vodom. Nakon što je sedam puta pretrčala tu relaciju, ispod Ismailovih nogu je potekao izvor u historiji islama poznat kao Zemzem. Ovo trčanje simbolizuje upravo ovaj historijski događaj.[13]

Sedmog dana lunarnog mjeseca „zul-hidže" hodočasnici dolaze u džamiju/bogomolju koja okružuje Kabu i spremaju se za glavnu ceremeniju hodočašća, koja također podrazumijeva *tavaf* i *sa'j*. Uveče istog dana ili sljedećeg jutra hodočasnici napuštaju Meku (danas je bolje reći – centralne dijelove Meke, jer je grad mnogo veći), uzimaju vodu i kreću preko Mine i Muzdelife do pustinje Arefat. Tu je predviđeno zastajanje, pa su zato omogućeni šatori i pristaništa. Čitav osmi dan zul-hidžea provodi se na Arefatu, neki se uspinju na obližnje brdo Milosti (*Džabal ar-rahma*) i tu se mole u osami, a neki kojima je to uspinjanje teško, ostaju u dolini. Kada sunce zađe, svi se vraćaju ka Muzdelifi i tu se prenoći. Deseti dan se kreće ka Mini, gdje se simbolično bacaju kamenčići ka stijeni. Stijena zapravo simbolizuje položaj satane (šejtana) koji se na tom mjestu pojavljivao i pokušavao da se Avramu predstavi kao krajnja istina, a ovaj ga je svaki put prepoznavao i odvraćao od sebe kamenčićima. Dakle, i ova praksa na Mini tokom hodočašća simbolično se povezuje s periodom proroka i vjerovijesnika Avrama. Ovo je još jedan pokazatelj da je godišnje hodočašće vjerovatno najbolji primjer i dokaz sjedinjenosti različitih vjerskih baština, i kao takvo može poslužiti kao ozbiljna garancija za ispravan oblik suživota. Tu na Mini se prinosi i žrtva, tokom takozvanog Kurban bajrama. Nakon toga se odlazi u Meku, kod Kabe i obavlja se posljednji oproštajni tavaf, i tako se praktično završava hodočašće. Nakon toga, hodočasnici oblače svoju uobičajenu i svakodnevnu odoru i mogu ostati koliko

12 Vidjeti: Madžlisi, Muhamed Taki, *Bihar al-anvar*, Tehran, Islamije, 2007, četvrto izdanje, vol. 7, 302.

13 Smailagić, *isto*, 303–304.

žele i moliti se na bilo koji način. Neki odlaze u Medinu i obilaze mauzolej vjerovijesnika islama. Ovaj obilazak je u mnogim predanjima i te kako preporučen, ali ipak ne spada u obavezni dio hadža i hodočašća.

Hadž kao poveznica različitih vjerskih tradicija

Hadž kao ovako opisan pojavljuje se u periodu dok je Muhamed boravio u Medini. Historičari pronalaze određene sličnosti u ovim ritualima s nekim okupljanjima raznih arapskih plemena prije pojave islama. Ništa od toga ne može biti potpuno autentično, ali istovremeno ništa od toga ne može biti ni potpuno odbačeno. Uostalom, takvi su mnogi historijski prijenosi, postoje pretpostavke, postoje argumenti koji povećavaju mogućnost neke povezanosti, ali to nikada neće biti potpuno sigurno. Pokušaću ovo da razjasnim detaljnije. U tradicionalnoj islamskoj historiografiji, analitička metoda je bila veoma zastupljena. Ovu metodu vrlo često primjećujemo u djelima Ibn Halduna, Taberija, Masudija i Jakubija. U ovoj metodi historičar prije svega kreće analitičkom indukcijom, tako što nakon pojedinačnog obrazlaganja svake društvene pojave koja je u vezi s određenom historijskom činjenicom pokušava da razotkrije kauzalne odnose između njih, a onda ih svrstava u linearne modele i šablone. Na taj način, on proizvodi historijske principe koji svoju autentičnost duguju jačini svojih indukcija. Naime, takvi historijski principi u tradicionalnoj analitičkoj muslimanskoj historiografiji označavaju esencijalni spoj subjektivne percepcije historičara sa objektivnim historijskim činjenicama. Historičarev um na taj način prevazilazi sporadične historijske činjenice i izvještaje i iz njih stvara potpuno autentične i logički prihvaćene zakone. U takvoj metodi, poznavanje geografskih, demografskih, geopolitičkih, finansijskih i kulturoloških karakteristika i pozadina svakog historijskog događaja može samo da poboljša kvalitet konačnih historijskih zaključaka.[14] Ali uprkos svemu tome, nijedna historijska analiza ne može biti potpuno pouzdana, jer uvijek će postojati određeni postotak mogućnosti greške. Isto važi i za analizu različitih rituala obaveznog hodočašća. Zato treba reći da je sasvim moguće da su određeni rituali muslimanskog hodočašća preuzeti iz prijašnjih tradicija, dok su drugi detalji izrečeni sasvim autentično u kuranskom tekstu i predanjima. Upravo zato, možemo zaključiti da suština muslimanskog hodočašća i jeste u tome da se pokaže neka vrsta povezanosti između različitih religijskih baština i različitih naroda. Spominje se Avram kako bi se obuhvatili i Stari i Novi zavjet, kako bi se simbolizovala sjedinjenost i s hrišćanstvom i sa judaizmom. A mjesto obavljanja je isto mjesto gdje su i stari Arapi i Arabljani obavljali neke svoje svetkovine, tako da sociološki i historijski, hadž može biti tretiran i na taj način, kao poveznica između starih Arabljana, novih muslimana, hrišćana, jevreja i mnogih drugih prijašnjih naroda i plemena. A sve to može da se razumije samo u slučaju da se

14 Opširnije o ovoj analitičkoj historiografskoj metodi u historiji islamske misli vidjeti u: Mahmud, Muhamed al-Habib, „al-Fikr al-iktisadi fi arai Ibn Haldun“, *al-Ma'rifa*, 32 (3), 1977, 6–27.

pored forme i rituala, koji su i te kako bitni, obrati posebna pažnja i na suštinu. A suština svega ovoga jeste u ontološkoj pozadini islama.

Hadž kao kolektivno obilježje muslimana

Veoma je bitno čitaoce ovih redova podsjetiti da je godišnje hodočašće vremenom dobilo središnji značaj u islamskim simbolima. Jer bilo je nekih osnovnih razlika između ideja koje je propagirao islam s onima koje su bile opšteprihvaćene u Meki i na Arabijskom poluostrvu. Bilo je nekoliko ideja koje stanovnici Meke, pa ni drugi Arabljani nisu mogli da prihvate iz islama, a neke od najvažnijih su sljedeće:

- Ideja jednoboštva bila je gotovo potpuno strana stanovnicima Meke, koji su već nekoliko generacija bili naviknuti na neke drevne običaje idolopoklonstva. Postoje, naravno, različita tumačenja njihovog idolopoklonstva, neki se možda u svojim načelima čak i približavaju monoteizmu, no ono što je u tom periodu bilo primijetno u Meki – a to je historijska činjenica s kojom se mi suočavamo, i kao takva ona nam jedino može biti mjerodavna – bilo je daleko od monoteističkog tumačenja. Upravo zato, ideja jednoboštva koju je Muhamed pronosio bila je potpuno strana većem dijelu tadašnjeg stanovništva. Pritom, mekanske starješine su dobrano zarađivale tokom godišnjeg hodočašća kod Kabe, jer su tu postavile najveće kipove i bogove koje su svojim rukama pravili od kamena i drveta. Otuda, Kaba je imala neku vrstu centralnog položaja u vjerskom, odnosno idolatrijskom modelu arabljanskog života.

Zbog specifičnog društvenog položaja i časti Kuće božje, piše Ali Akbar Velajati, historičar i dugogodišnji ministar spoljnih poslova IR Iran, više i bogatije klase u Meki živjele su ugodno i u relativno velikom blagostanju. To je bio rezultat raširene mreže njihovih kontakata sa stanovnicima drugih gradova koji bi dolazili u Meku za vrijeme idolatrijskog hodočašća, uobičajenog u predislamskoj epohi. Upravo zato, bogate mekanske starješine ni u kom slučaju nisu mogle da prihvate da se olako odreknu svog izuzetno povlašćenog položaja.[15]

- Ideja o jednakosti svih ljudi pred Bogom, iskazana već u prvim mjesecima nakon pojave islama na razne načine, nije bila u sazvučju s mekanskim okvirima društvenog života, gdje su pojedini ljudi svojim rođenjem dobijali esencijalnu vrijednost koju drugi nikada za života ne bi mogli da postignu. Ovim ne želimo da kažemo da je islam prenebregavao individualne i kolektivne razlike različitih ljudi i društava, već nastojimo da pokažemo da se u islamu tim razlikama ne pridaje esencijalna vrijednost, jer svaki pojedinac može da pronađe svoj put do Boga i do blaženstva, te da u tome niko nema prednosti u odnosu na druge. Uostalom, tako se i govori u 13. ajetu iz odjeljka „al-Hudžurat“ (Sobe): „Najdraži među vama Bogu je onaj koji je najbogobojazniji“ (*Kuran* 49: 13). Takav društveni i

15 Vidjeti: Velajati, Ali Akbar, *Istorija kulture i civilizacije islama i Irana*, Beograd, Centar za religijske nauke „Kom“, 2016, 58.

socijalni poredak nije bio zamisliv u Meki, pa je bilo prirodno da će mu se mnogi usprotiviti. Specifičan politički poredak unutar mekanskog društva uglavnom je bio zasnovan na tribalističkim dogmama, što je primoravalo mlade muslimane da razmišljaju o selidbi. Političke funkcije u Meki nisu se dodjeljivale na temelju zasluga, pa čak ni na osnovu objektivne moći pojedinaca da obavljaju određenu funkciju. One su uglavnom bile dodjeljivane na osnovu tradicionalnih rodbinskih i plemenskih kriterijuma. To je razlog što najdragocjeniji talenti nisu dobijali priliku da se promovišu. A to je bilo stanje protiv koga su Muhamed i njegova nova ideologija nastojali da se bore.

- Ideja o životu poslije smrti i odgovornosti za svoja djela bila je sljedeća ideja koju stanovnici Meke nisu mogli tek tako da prihvate, jer je ona značila da svako ima određena ograničenja u svom djelovanju. Otuda, ova ideja nije mogla bezrezervno da bude prihvaćena od strane mekanskih starješina koje dotad nisu imale velika ograničenja osim onih koje bi im nametnule same društvene okolnosti i odnosi s drugim ljudima.

Upravo zato, godišnje hodočašće je i u ovom smislu poslužilo kao značajan faktor u stvaranju jedinstvenog i specifičnog kolektivnog duha u islamu. No, političke okolnosti nisu bile pogodne da se o tome govori dok je Muhamed boravio u Meki. Bilo je potrebno da se zajedno sa svojim prijateljima preseli u Jasrib, grad koji će kasnije u njegovu čast dobiti ime Medina (*Medinat an-nabij – grad vjerovijesnikov*). Tek nakon što je u tom gradu uspostavio vlast, te kada je politički i vojno uspio da nadjača mekanske starješine, hodočašće je dobilo na značaju, jer je ono od tada moglo da ima političku i finansijsku garanciju.

Ontološki simboli hodočašća

Izuzetno važan element u hodočašću koji simbolizuje mnoge istine u islamu jeste sama Kaba. Kaba kao zdanje oko koje se obavlja godišnje hodočašće u sebi sadrži i slavni Crni kamen (*al-hadžar al-asvad*), ona simbolično povezuje materijalni i božanski svijet čineći tako središte svega stvorenog. Zapravo, i sam čin hodočašća koji podrazumijeva *tavaf* i kruženje hodočasnika oko Kabe asocira na ontološku povezanost svih stvorenih bića sa Bogom. A ta povezanost se savršeno prikazuje u slučaju hodočašća i kruženja hodočasnika oko Kabe. Kada se taj čin posmatra s određene udaljenosti primjećuju se samo Kaba i neki svijetli talas oko nje, jer su hodočasnici obučeni u bijele odore, u *ihrame*. Dakle, postoji samo Kaba, sve ostalo su njen odraz, njena senka i njen odsjaj.

Hodočasnici u Meki, dok kruže i *tavafe* oko Kabe, daleko su od svog doma, a to simbolizuje i njihovu udaljenost od duhovnih početaka čovjekovog života. Materijalni i tjelesni život je zapravo udaljenost i otuđenost od čovjekove duhovne istine, pa se to jasnije uočava i manifestuje kroz hodočašće. Osim toga, svi su, prema propisima, istovijetno obučeni, čime se asocira na kuransku ideju da su prilikom proživljenja svi pred Bogom isti, te da će razliku praviti samo njihova

djela, odnosno njihova uvjerenja pretočena u praktične oblike njihovoga života. S druge strane, svi su bar privremeno napustili svoje svakodnevne aktivnosti i posvetili su se isključivo svom odnosu s Bogom. To je još jedna manifestacija nadgrobnog pojavljivanja svakog čovjeka pred bogom.[16]

S druge strane, hodočašće je neki oblik povezivanja vjerovanja s djelovanjem. Vjerovanje je zapravo psihičko stanje koje se hrani znanjem i naklonošću, a ono što ono iziskuje ogleda se u tome da čovjek s vjerovanjem donese odluku da će djelovati u skladu s onim što nalaže način njegovog vjerovanja.[17] Stvarno vjerovanje ima svoje stepene i ne nalaže svaki stepen vjerovanja da se obavljaju sve obaveze vezane za ono u šta se vjeruje. Uzmimo za primjer ljekara koji je uvjeren, shodno svojim medicinskim saznanjima, da duhanski dim ozbiljno šteti radu pluća i drugih disajnih organa, ali uprkos tom saznanju i tom vjerovanju ipak konzumira duhan. Ovo njegovo djelo može pokazati ili da njegovo vjerovanje nije toliko svjesno ili da ga drugi faktori, odnosno druga vjerovanja, nagone da u određenim momentima, u praksi, zanemari to o čemu je stekao objektivno saznanje i u šta vjeruje. Postoji i treća mogućnost, a to je da objekat njegovog vjerovanja nije toliko bitan da bi ga sproveo u djelo. Takav ljekar možda jednostavno ne obraća veliku pažnju na to da li će oštetiti svoje disajne organe ili neće, i tu štetu ne smatra važnom u odnosu na psihičku štetu koju bi mu nanelo odustajanje od užitka konzumiranja duhana. No, pitanje religijskog vjerovanja je potpuno drugačije. Pretpostavka u svakoj religiji je da je to vjerovanje suštinsko, da nam ono donosi vječno blaženstvo ili vječnu patnju. Zato, ne postoji ništa drugo što bi moglo da nadjača objekat ovog religijskog vjerovanja.[18] Stoga, to vjerovanje ili je jako pa će sigurno doći do prakse, ili nije toliko snažno pa će ostati u sferi teorije. Godišnje hodočašće je neka vrsta podsjetnika svakom muslimanu da bi trebalo ozbiljno da se posvete svojim vjerovanjima i da ih sprovode u praksu.

Hodočasnici nemaju pravo da sa sobom prilikom *tavafa* ponesu nakit ili nešto što će pokazati njihovu imovinsku nadmoć u odnosu na druge. Kao što smo i ranije načelno spomenuli, odora koju na sebi nose je nužno bijele boje, što podsjeća na muslimansku mrtvačku odoru, na *ćefin*. A tokom obavljanja molitve i ritualnog kruženja oko Kabe prisjećaju se i svojih dobrih djela i zlodjela, svojih grijeha i svega što su za života učinili. To je još jedan segment hodočašća koji nedvojbeno podsjeća na nadgrobni život, kada će, prema vjerskim predanjima, svi dijelovi čovjekovog tijela da svjedoče o počinjenim djelima, dobrim i lošim. I konačno, tokom *tavafa* i hodočašća, sva živa bića koja se u tim trenucima nađu u blizini Kabe, u prostorijama bogomolje koja je okružuje, propisima su zaštićena. Hodočasniku nije dozvoljeno da tokom hodočašća povrijedi čak ni muhu, ni bubu, ni bilo koje drugo živo biće, jer će u tom slučaju morati da ponovi svoju

16 Mutahari, Murteza, *Adle elahi*, Tehran, Sadra, 1997, jedanaesto izdanje, 204–208.

17 Misbah Jazdi, Muhamed Taki, *Osnove vjerovanja Poslanikove porodice*, Sarajevo, Fondacija „Mulla Sadra“, 2012, 271.

18 *Isto*, 272.

molitvu i sve druge rituale. I ovo sasvim jasno asocira na čovjekovu nemoć na Sudnjem danu, kada će od njega ostati samo njegova djela, i kada neće imati nikakvu prevlast nad drugim bićima, već će se u potpunosti osjećati nezaštićeno, osim ako je za života bio dobročinitelj i pravedan.

Umjesto zaključka

Čitajući poneke tekstove muslimanskih mistika možemo pomisliti da su oni nipodaštavali ulogu formalnih okvira hadža, odnosno hodočašća. Oni su vrlo često zagovarali ideju o sveprisutnosti božjoj, čime su aludirali na to da ćemo se Bogu obratiti gdje god da se okrenemo i da ne moramo zbog toga da odemo na toliko daleko materijalno putovanje. Jer kako su oni često znali da kažu, najbitnija Kaba je zapravo srce vjernika.

Ova ideja se suštinski veže za opšte načelo u islamskom misticizmu, a pogotovu u mističkoj književnosti, da ljubav predstavlja tajnu stvaranja, odnosno božje manifestacije. Svijet je nastao na temelju ljubavi i snagom ljubavi se vraća prapočetku. Taj stav muslimanski mistici temelje na jednom božjem predanju u kom se kaže: „Bio sam skrivena riznica pa sam poželio a budem spoznat, i stvorio sam svijet da me spozna". Ova božja želja je zapravo Njegova ljubav prema Sebi i otuda nastaje i cjelokupno stvaranje. Na tragu takve ljubavi mistici objašnjavaju sveopšte slavljenje Boga od strane stvorenja ili kružni tok ljubavi u svim stvorenjima.[19] Nema nijedne čestice koja postoje a da ne posjeduje ljubav prema Bogu. Pravda, ljepota i savršeni sklad u svijetu mogu biti protumačeni jedino na taj način. Naime, za razliku od drugih ljudi, mistici svijet ne vide odvojenim od Boga. Svijet je prizor božje ljepote i veličanstvenosti. Zato svaki segment ovog stvorenoga svijeta može predstaviti sliku božju. Svaki element na ovom svijetu može biti mjesto i trenutak hodočašća, pa stoga nije ni potrebno otići do Meke, do Kabe radi hodočašća. Čovjekovo srce je sasvim dovoljno i povoljno mjesto za takav čin.

Fahrudin Iraki jedan od slavnih iranskih mistika piše da će istinu Kabe i hadža dokučiti samo onaj ko je svoje srce očistio od svih drugih zaprljanosta, te je u sebi omogućio posebnu duhovnu spremnost. Dakle, srce mistika, savršenog čovjeka, kao ni sama Kaba, nisu mjesta za svakoga.

Slične primjere pronalazimo i kod čuvenog Mevlane Rumija.[20] No, istovremeno primjećujemo da je velika većina upravo tih mistika po nekoliko puta za života odlazilo na hodočašće u Meku. Mevlana je na to putovanje išao čak tri puta, a već smo govorili koliko je to putovanje bilo teško, zahtjevno i izazovno u to vrijeme. U čemu je onda stvar? Zašto im se ne poklapa sadržaj tih stihova s onim što su govorili? Postoje dva odgovora: prvi odgovor se zasniva na nužnosti ontološke svijesti prilikom hodočašća. Svi ovi mistici nastoje da kažu da hodočašće bez

19 Mutahari, Murteza, *Hafizov irfan*, Sarajevo, Fondacija „Mulla Sadra", 2009, 83–84.

20 Vidjeti: Tahamtan, Nasrin, „Hadž va Ka'be dar še're ša'erane bozorg", *Mikate hadž* 78 (3), 2011, 104–124.

dovoljnog saznanja ne može donijeti apsolutno nikakvu korist. Bilo je kroz historiju i te kako mnogo hodočasnika (hadžija), a ima ih i danas, koji su hodočašće obavili po nekoliko puta tokom života a da se još uvijek ni najmanje ne ponašaju u skladu s vjerskim načelima. A bilo je i biće i te kako mnogo onih koji iz različitih razloga nisu uspjeli da odu na hodočašće, ali žive potpuno u skladu s vjerskim i etičkim normama. Prema tome, hodočašće može biti korisno isključivo onda kada ga prati određeno duhovno ili bar pojmovno saznanje. Drugi odgovor leži u tome da se skrene pažnja na činjenicu da iako šerijatsko obilježavanje godišnjeg hodočašća traje manje od mjesec dana, ipak naša vjerska dužnost je da duhovno hodočašće praktikujemo svakodnevno. Možda ne možemo uvijek biti pored Kabe u Meki, ali naše srce, druga Kaba, uvijek se nalazi uz nas. Zato je neophodno da se uvijek osjeća božje prisustvo. Uostalom, jedan od slavnih savremenih mistika je jednom prilikom rekao: „Bog je svugdje prisutan. U božjem prisustvu ne činiti grijeh!“ Trebalo bi upravo ta rečenica da predstavi suštinu ontološkog svakodnevnog hodočašća.

Literatura

Kuran.

Božović, Rade; Simić, Vojislav, *Pojmovnik islama*, Beograd, Narodna knjiga, 2003.

Julijanovič Kračkovski, Ignatij, *Tarihe neveštehaje đografijaji dar đahane eslam*, preveo na persijski jezik Abol-Kasem Pajande, Tehran, Elmi va farhangi, 2000.

Karimi, Mehrdad, „Šahr az didgahe Naser Hosrov“, *Faranama* 2 (1), 2018, 55–72.

Kobadijani, Naser Hosrov, *Safarname*, priredio Mohamad Dabir Sijaki, Tehran, Zovar, 1994.

Madžlisi, Muhamed Taki, *Bihar al-anvar*, Tehran, Islamije, četvrto izdanje, 2007.

Mahmud, Muhamed al-Habib, „al-Fikr al-iktisadi fi arai Ibn Haldun“, *al-Ma'rifa*, 32 (3), 1977, 6–27.

Marefat, Mohamad Hadi, „Đameje Ka'be dar tule tarih“, *Mikate hadž*, 8 (2), 1998, 113–125.

Misbah Jazdi, Muhamed Taki, *Osnove vjerovanja Poslanikove porodice*, Sarajevo, Fondacija „Mulla Sadra“, 2012.

Muhamedi Rejšahri, Muhamed, *Mizan al-hikma*, Sarajevo, Fondacija „Mulla Sadra“, 2012.

Mutahari, Murteza, *Adle elahi*, Tehran, Sadra, jedanaesto izdanje, 1997.

Mutahari, Murteza, *Hafizov irfan*, Sarajevo, Fondacija „Mulla Sadra“, 2009.

Smailagić, Nerkez, *Leksikon islama*, Sarajevo, Svjetlost, 1990.

Tahamtan, Nasrin, „Hadž va Ka'be dar še're ša'erane bozorg“, *Mikate hadž* 78 (3), 2011, 104–124.

Velajati, Ali Akbar, *Istorija kulture i civilizacije islama i Irana*, Beograd, Centar za religijske nauke „Kom“, 2016.

Amra Halilović[21]

PILGRIMAGE IN ISLAM – MEANING AND SPIRITUAL ASPECTS

Abstract

Hajj in Islam is a topic on which representatives of various scientific disciplines in Islam very often spoke and wrote. Probably in the history of Islam, there was no thinker who did not write at least a little about Hajj in his books. They wrote about Hajj from aspects of jurisprudence and law, geography, historiography, philosophy, mysticism and Sufism, theology or literature and art. Many of them wrote their most important works during the Hajj or immediately after that pilgrimage.

In this article, after a short introduction, we will pay special attention to the ontological and spiritual segments of the Hajj. We will see that precisely these segments are mentioned a lot in Sufi literature in Islam. All this will show us very well that the ontological and spiritual analysis of the pilgrimage can best prove the closeness and similarity of different religions.

Keywords*: Hajj, Islam, Kaaba, Mecca, ontology, literature, Sufism*

21 Amra Halilović, „Al Mustafa“ International University, Qom, Islamic Republic of Iran; Faculty of Philology, University of Belgrade, R. Serbia. amra_halilovic90@hotmail.com, ORCID ID 0009-0001-7271-6150

Zbornik radova „Kultura hodočašća“
XXIV CEIR konferencija, 12-14. maj 2024.

Adela Zobenica[1]

VERSKA I RELIGIOZNA MOBILNOST KAO IZRAZ LJUDSKE ČEŽNJE ZA SMISLOM

Sažetak

Ovaj „neutralni“ i pomalo rogobatni „prevod“ naziva teme naše konferencije - „Kultura hodočašća“, nosi u sebi jednu od tema ovog rada, a to je razmatranje implikacija jezičke prakse da svaku religioznu mobilnost nazivamo hodočašće, da ga razumemo kao univerzalnu kategoriju, a pri tom mislimo na evropsko - zapadno značenje ili širi koncept koji dolazi iz zapadne istorije, a sam izraz implicitno označava hodočašća u hrišćanstvu. Važno je prepoznati posebnu društvenu i intelektualnu istoriju koja se koristi i u nehrišćanskim kontekstima. U radu dajemo prikaz terminoloških raznolikosti, ispitivanja i teoretizovanja hodočašća i u neevropskim kontekstima. Tako možemo identifikovati veliki raspon praksi povezanih sa verskom i religioznom mobilnošću, a koje imaju svoje posebne nazive, semantičko bogatsvo u drugim religijskim tradicijama. U drugom delu rada istražujemo antropološka razumevanja hodočašća. Prikazaćemo priču o dugoj istoriju zaboravljanja koja je rezultirala činjenicom da se osnivačem antropološkog objašnjenja hodočašća smatra antropolog čije ključne ideje većina autora osporava. Iz rasprave o komunitasu, obredima prelaska i liminalnim periodima, te načinima povezivanja hodočašća sa idejama svetog došlo se u antropološkoj literature do sekularnih praksi, spiritualnih putovanja. Sekularna duhovnost prevazilazi tradicionalnu religiju. Spiritualnost ne istražuje eksplicitno religiozno, već ima holistički pristup duhovnom doživljaju kao psihičkom, fizičkom, istorijskom, estetskom, intelektualnom te u poslednjem delu rada pišemo o spiritualnim turističkim putovanjima koja su prešla put od pokloničkih putovanja u prošlosti ka modernim hodočašćima novog doba.

Ključne reči: *hodočašće, „communitas“, duhovna transformacija, spiritualnost.*

Uvod

Hodočašče je fizičko putovanje, putovanje putnika na sveta mesta, drevni oblik religijskog izražavanja, a koji baštine skoro sve konfesije: judaizam, hrišćanstvo, budizam, islam, hinduizam, šinto, daoizam i konfučijanizam. Na hodočašća idu

1 Dr Adela Zobenica, Opšta bolnica „Dr R.Simonović“ Sombor, Odeljenje psihijatrije - Odsek za bolesti zavisnosti, ada.zobenica@gmail.com, ORCID ID: 0009-0007-7957-6190

osim vernika i spiritualni turisti. Hodočašća imaju političke, ekonomske, socijalne i kulturne imlikacije. Tri su pristupa hodočašću (Jukić, 1988) koja se mogu koristiti u njegovom istraživanju: prvi je shvatanje hodočašća kao duhovnog doživljaja. Shvatanje hodočašća kao obrednog čina ili rituala je drugo značenje, a treće je shvatanje hodočašća kao društvenog događaja koji se završava verničkim putovanjem. Antropolozi kažu da je hodočašće praktikovanje religije koja ljudima omogućava da dođu u liminalna stanja i napuste osnove profanog života, dožive transformaciju i obogaćenje kao i osećanje zajedništva. Koristićemo naizmenično tri značenja hodočašća dolazeći i sami u zonu liminalnosti. koja čineći hodočašće podstiče ljude da se pomeraju iz svakodnevnog života kad se gubi stari identitet u spontanom susretu sa drugima i sa svetim. Ovde napominjemo da se „gramatika" kao, uostalom i „oznaka" hodočašća razlikuje u zavisnosti od kulture. Ovo eksplicitno, za jednu od nehrišćanskih religija, objašnjava Bharati (1989), liminalnost, antistruktura i komunitas, te polarnost, ne funkcionišu kad je u pitanju hinduističko hodočašće. Kulturno specifičan šablon u hodočašću hinduizma kao delatnosti i propisa, zahteva mešavinu idiografskog i nomotetskog pristupa.

Terminološka raznolikost

Termin hodočašće se koristi u različitim kulturnim i religioznim kontekstima. U hrišćanskoj tradiciji pod hodočašćem podrazumevamo odlazak na neko sveto mesto koje se prihvata od strane vernika kao sveto i za koje se veruje da se u njemu dešavaju isceljenja. Ono se odvija s namerom duhovnog prosvetljenja i preobraćenja, i utoliko se može svrstati u obrede prelaza: početak putovanja odgovara odvajanju od ranijeg načina života, samo putovanje označava prelazni stepen od svetovnog na sveto, a povratak s puta simbolizuje preporod povezan sa osećanjem prožetosti svetim (Ćiparizović, 2016). Motivi hodočašća mogu biti ispunjenje zapovedi neke religije ili proces oslobađanja od greha ili potreba za izlečenjem ili prisustvo religioznoj ceremoniji. Odredišta mogu biti svetilišta posvećena nekim svecima, ex voto izgrađena posle spasenja ili svetilišta čuda ili prenetih relikvija ili ukazanja. (Rabotić, 2013). Tradicionalne analize religiozno motivisanih putovanja fokusirale su se na praksu i ritual. Savremene analize idu dalje i sagledavaju hodočašće kao mesto gde se spajaju religija, politika, ekonomija i kulturna proizvodnja.

U daljem tekstu navešćemo autothonu terminologiju koja se koristi u nehrišćanskim tradicijama, a koja ukazuje na široku lepezu verovanja i prakse specifičnih za kulturni kontekst, a koju u svom radu navod Id (Eade, 2018). U mandarinskom kineskom „chaoshan" znači imati susret sa planinama, što je najbliži ekvivalent hodočašću. On označava posetu pet planinskih venaca, uključuje daoistička i budistička verovanja i prakse. Nadalje nam sinolog Pušić (Pušić, 2011) osvetljava „susret sa planinama". On piše. Kinezi hodočaste mesta koja u zapadnoj kulturi nemaju nikakvo značenje. Njihovo shvatanje sveta prirode i

čoveka objašnjava odlazak na uzvišena mesta, uspinjanje na zemaljske vrhove koje je istovremeno uspinjanje čoveka na vrhove duha, dosezanje suštine stvari srcem. Veličanstvenost i tišina velikih planina prirodno usmeravaju ka onome što nadilazi ljudsko. Kulturološka dimenzija priče je vrh planine koji ima veze sa otelotvorenjem kosmičkih i prirodnih ritmova, a čovek je njihov deo. Onaj ko ode u planinu, on vidi princip po kome čovek postoji. Gledajući prirodu i njenu suštinu čovek spoznaje šta nosi unutar sebe. Svet je za Kineze velika kosmička igra, doći na planinu je približiti se sebi. Kinezi prema planinama imaju osećaj svetog, odlaze na nju zbog sebe, njihov odnos prema planini je odnos prema samom sebi, planina nije kao za nas objekt, oni su potpuno u njoj.

Sledeći izraz je „Quifa" tražnje darme i putovanje kineskih monaha u Indiju, a „canxue" su posete manastirima sa učiteljem. „Chaocing" je audijencija sa svetim, koristi se za opis hodočašća van Kine, a „chaojin" je hadž kineskih muslimana. U Indiji termin koji se odnosi na hodočašće odražava dvostruki karakter hodočašća kao odredišta i putovanja. U hinduističkoj tradiciji termini koji se odnos na hodočašća mogu imati i šire značenje. Tako se „Mela" odnosi na okupljanje u svetilištu Kumb Meli svakih 12 godina, ali može označavati i samo vašar. U Indiji i Kini postoji mnoštvo značenja i nijansi za definisanje religiozne mobilnosti kroz različite kulturne i verske kontekste. Kod muslimana je drugačije. Hadž je jedino odobrena forma hodočašća. Kad koristimo reč hodočašće mislimo na zapadni kontekst. U nezapadnom kontestu je važna autothona terminologija koja ukazuje na verovanja i prakse specifičnih za taj kulturni kontekst. Antropološka istraživanja engleskog govornog područja hinduističkih hodočašća u Indiji, na primer, pokazala su značajne razlike između verovanja i praksi u poređenju sa hrišćanskim (pretežno rimokatoličkim) hodočašćima koja su privukla toliko pažnje na Zapadu. Ove razlike su istaknute tokom kasnih 1970-ih i 1980-ih kada su antropolozi istakli ograničenu primenljivost modela „communitas" u hinduističkom kontekstu, dok su istraživači koji rade na drugim religijama u Kini i Severnoj Africi takođe ukazali na ova ograničenja (Eade, 2018).

Sve ove raznolikosti navode da jeste bitna zajednička terminologija da bi se radila međukulturna poređenja.

Hodočašće u evropskoj prošlosti

Kod starih Grka, Rimljana, pa čak i Germana arheolozi i istoričari pronalaze dokaze o putovanjima ka udaljenim hramovima i svetinjama.

Reč hodočašće potiče od grčke reči „hodos" što znači put i odnosi sa na putovanje vernika na sveta mesta. Engleska reč za hodočašće je „pilgrimage" i potiče od latinske reči *peregrinus/tis* koji u korenu ima reč „perager", onaj koji ide preko polja, stranac koji putuje, bez religiozne konotacije. Semantička promena nastaje posle mnogih vekova. U ranom hriščanstvu je to oznaka za stranca i nema oznaka koja bi se vezivala za savremenu koncepciju hodočašća. Tokom IV veka kada je

hrišćanstvo priznato unutar rimskog carstva, počele su posete svetim mestima u smislu današnjeg hodočašća. Sveta zemlja sa tragovima priča iz Starog i Novog zaveta počela je da privlači poklonike. Žunić (2020), rimokatolički sveštenik, daje opis hodočašća u Starom i Novom zavetu. Na Božji poziv, prvi u istoriji spasenja, na put kreće Abraham, kao Bogu poslušan hodočasnik. Posle njega, hodočašćenje se nastavlja gde je i on hodočastio, u Šekem, Betel, Hebron odnosno Mamre i Beer Šebu. Kako su ta mesta hodočastili Abraham, Isak, Jakov i njegovi sinovi, ona su postala sveta mjesta za sav jevrejski narod. Odlazak u Egipat takođe se smatra važnim putovanjem u istoriji jevrejskog naroda. Narod doživljava Božji poziv da krene na put kako bi mu iskazao poštovanje u pustinji. Izlazak iz egipatskog sužanjstva predstavlja jedno od najvažnijih hodočasničkih putovanja naroda prema novoj budućnosti u obećanoj zemlji. Njegova je poruka teološke prirode, ali se u nekom smislu proširuje i na opšte civilizacijske i kulturne okvire posebno u pogledu oslobađanja iz ropstva. Kod savremenih Jevreja najposećenije hodočasničko mesto je Zid plača. Svake godine tamo hodočasti preko šest miliona vernika. U Novom zavetu na samom početku su hodočašćenja mudraca s Istoka, te pastira koji dolaze da se poklone novorođenom Hristu. Hristos hodočasti u hram kada mu je bilo 12 godina, a svojim propovedničkim delovanjem poziva narod na prihvatanje Božjeg puta kroz život. (Žunić, 2020). Crkva je nastavila praksu hodočašća, hodočastilo se najpre na Hristov grob i Rim, na grobove apostola Petra i Pavla te drugih mučenika iz prvih hišćanskih vremena. U četvrtom veku vernici počinju putovati prema mestima u Svetoj zemlji, odnosno mestima vezanim za Hristov život.

Savremena hodočasnička mesta kod katolika Rim, Jerusalim, Fatima, Lourd, Santiago de Compostela, kod pravoslavnih Sveta Gora.

Hodočasnici iz različitih kultura

Iz terenskog rada među hodočasnicima iz različitih kultura Gotoni (Gothoni, 1993) navodi da se hodočasnici razlikuju u pogledu sadržaja verovanja. Svaki hodočasnik ima osećaj nedostatka, čežnje, a samo verovanja kako taj osećaj kompenzovati, varira. Hinduisti i budisti veruju u krugove ponovnog rođenja i oslobađanje od ovih krugova. Judaizam, hrišćanstvo i islam imaju linearan pogled na svet, veru u početak i kraj i veru u prevazilaženje tog cilja, spasenje. Ova razlika reflektuje se na način kako hodočasnik zamišlja hodočašće.

Za hinduse hodočašće je meritorno, prirodno. Poseta svetom mestu, kupanje u svetim vodama. Ovo povećava količinu zasluga pojedinca i tako skladišteno dovodi do promena u egzistencijalnim uslovima života u sledećim životima. Tokom mnogih inkarnacija uključen u dug duhovni put u traženju božanstva. Zemaljsko hodočašće ima smisao u približavanju osobe božanstvu jer se u hodočasniku dešava duhovni preobražaj. Krajnji cilj hindusa je da dovede indvidualnu dušu u jedinstvo sa Bogom.

Za budistu je poseta svetom mestu, poseta mestima u kojima je Buda duhovno prisutan u religioznim relikvijama i simbolima. Zaslužna dela su odavanje počasti svetim mestima, davanje milostinje, meditacija i držanje propisa. Budista hodočasnik skuplja zasluge za buduće preporode i za nirvanu - oslobođenje od ponovnih rođenja.

Za Jevreje je hodočašće prinošenje žrtve. Putuje se u sveta mesta, grobnice i svetilišta talmudskih i kabalističkih mudraca gde se moli, ostavljaju beleške, nada pomoći u nesrećama. Od svetitelja se očekuje da moli Boga za milost u ime hodočasnika. Izrael je od samih početnih vremena poznavao žrtve. Prinosio ih je u veri, praćen spoznajom da je nemoćan, da je Bog svemoćan, da se mora na taj način svideti Bogu.

Za hrišćane je hodočašće oblik asketske prakse, pokajnički čin, čovek se kaje i traži od Boga praštanje i milost.

Za muslimana hodočašće je ritualni čin obožavanja, peti stub islama, pokoravnje božjoj volji koji je suština islama.

Antropološka razumevanja hodočašća: Antropološki rodoslov Robert Herca i Viktora Tarnera

Od 70-ih godina 20 veka religijske studije i socijalna antropologija koriste Tarnerov model hodočašća. Mnogi kasniji radovi o hodočašću, u hrišćanskom i nehrišćanskom kontekstu, oslanjali su se na Tarnerovu paradigmu. Navešćemo radove Gotonija i Mekklansija koji su pokazali da su osnovne Tarnerove ideje ili njegov model nedovolje za objašnjenje složenog koncepta hodočašća.

Gotoni (Gothoni, 1993) navodi da je Tarner teoretičar, manje etnolog, zato on polazi od dve premise. Od strukture ka anti strukturi, a taj prelazni period je liminalni u kojem postoji „communitas“ kao oblik komunikacije među učesnicima. To je po Tarneru spontani proces kohezije. Za Tarnera je svrha hodočašća stvaranje „communitas“ kao suprotnost društvenoj strukturi. Spontana „communitas“ je direktna, neposredna i potpuna konfrontacija ljudskih identiteta koja teži da natera one koji to doživljavaju da misle o čovečanstvu kao o homogenoj, nestrukturisanoj,i slobodnoj zajednici (Turner, 1978). Kad ljudi kreću na hodočašće oni se kreću od poznatog, ili svakodnevnog, ka antistrukturalnom; oslobođeni od obaveznih, svakodnevnih stega, trebalo bi da prođu „communitas“, a zatim da se vrate svom uobičajenom, strukturisanom načinu života. Hodočašće, po Tarneru, predstavlja kompromis u kojem se međusobno podstiče struktura i „communitas“. Tarner svoje stanovište proširuje i psihološkim terminima. Ljudi imaju problem donošenja teških odluka, lična stanja odgovornosti. Hodočašće je izvor transedentalne podrške, oslobađanje od uloga koje nose strepnju i krivicu. Gotoni ističe da svaka etnografska studija mora uzeti u obzir kako hodočasnici govore o hodočašću i kako ono utiče na njih. Tarner kaže da je to liminalni fenomen, obred prelaska koji ima osobinu inicijacije, a ovo podrazumeva promenu

socijalnog stausa (kojeg nema u hodočašću). Tarner hodočašće vidi kao autonoman entitet koji ne zavisi od toga šta se dešava u društvu, ne obraća pažnju na raspodelu moći, te ignoriše činjenicu da hodočašće može biti deo usmerenosti ka moći, eliti koja kontroliše izvođenje rituala i koja može manipulisati višeznačnošću simbola koji se koriste u ritualu. Struktura i efekat mogu biti pod uticajem društvenih snaga izvan konteksta samog događaja. Drugim rečima: Sveto putovanje se može posmatrati kao ritualizovana sekvenca odlaska iz normalnog života i društvene mreže, zatim tokom putovanja uranjanje u izmenjeno stanje „liminalnosti" ili praga, živeći obično unutar jedinstvene zajednice stranaca koja formira svoje društvo ili „communitas". Međutim, studije hodočašća su se pokazale nedovoljnim da opišu često problematične, rivalske odnose među posetiocima svetih mesta. Tokom 80-ih godina prošlog veka studije hodočašća su se udaljile od ranijih definicija koje su sveto putovanje uokvirile u verske ili istorijske paradigme (Greenia, 2018). Daleko od idealizovane zajednice putnika koji stvaraju neku vrstu utopijskih „communitas", grupe hodočasnika učestvuju u složenim, pa čak i žestoko osporavanim pregovorima o klasi, ličnom identitetu i čistoći namera (Coleman i Eade, 2004). Antropolozi Džon Id i Majkl Salnou (Eade, Sallnow, 1991) su zapravo koristili termin „osporavanje svetog" kako bi obuhvatili takmičenje ne samo između verskih vlasti i hodočasnika već i među samim hodočasnicima u nekim od velikih svetilišta hrišćanskog pejzaža. Gotoni osporavajući univerzalnost hodočašća opisuje duhovnu transformaciju kao njegovu suštinu. On minuciozno analizira Tarnerovo objašnjenje i navodi da nijedan kvalitativni faktor u hodočašću nije ponavljajući i teško je identifikovati univerzalno ponašanje koje određuje hodočašće, a termin „communitas" ima malu heurističku vrednost da objasni suštinski kvalitet hodočašća. U obredima prelaza tipičan je prelaz iz jednog u drugi društveni status, socijalni proces, ali to se ne dešava u hodočašću. A šta se dešava? Hodočasnik se nada čudima, transformaciji duše i tela, te Gotoni razvija tezu o hodočašću kao preobražajnom putovanju, kao spoljašnjoj manifestaciji unutrašnjeg putovanja, put duše ka Bogu, a vrhunac putovanja je susret sa božanskim. Kvalitet hodočašća je hodočasnički doživljaj duhovne transformacije, pa iako je hodočasnik u društvu, ova transformacija nije kolektivni, već individualni poduhvat. Hodočašće čini odlazak-putovanje-povratak. Putovanje je transformativna faza, period refleksije kada hodočasnik razmatra svoj život. Hodočašće je duhovni preobražaj pri susretu sa božanskim kada se obično napuštaju svetovne vrednosti i zamenjuju se vrednostima koje pospešuju duhovni razvoj, hodočasnik po povratku, svet vidi kroz novootvorene oči.

Drugi autor koji argumentovano proširuje Tarnerove ideje je Mekklansi (MacClancy, 1994). Zahvaljujući Tarneru, piše Mekklansi, hodočašća su u antropologiji dobila status legitimnog koncepta za istraživanje. Mada često kritikovan, antropolozi se pozivaju na njegove ideje. Ne mogu se negirati Tarnerove zasluge za stavljanje hodočašća u antropološka istraživanja, mada pogrešno. Istorija studija hodočašća ipak pripada Robertu Hercu.

Godine 1913, šezdeset godina pre Tarnerovog ustoličenja kao doajena u izučavanju hodočašča, u naučnom časopisu „Istorija religije" objavljen je, na francuskom jeziku, rad Roberta Herca „St. Besa-etida za kult". Herc pre opisa hodočašća na svetog Besu postavlja dva pitanja: Koje značenje vernici daju svakogodišnjem prisustvu u alpskom svetilištu Sv. Bese i obredima koji se tamo obavljaju? Drugo pitanje je: Šta to okuplja, na ovom usamljenom mestu ljude iz više italijanskih dolina? Samo hodočašće se sastoji od toga da vernici nose masivnu statuu sv. Bese na vrh planine, na kojoj se nalazi i njegova kapela. Pri povratku nose delove stena. Svetog Besu smatraju svecem zaštitnikom koji daje blagodeti onima koji se probiju na vrh. Na prvi pogled to je grupa ravnopravnih članova, seljana iz pet sela u dolini. Ali njih razdiru sukobi, nekad prikrivene, nekad otvorene borbe. Za svaki od sela Sv. Besa je bio nešto drugo; za jedne je bio sveštenik, za druge legionar, za treće biskup. Svako selo na različite načine polaže pravo na njega. Seljani se okupljaju svake godine, samo 10. avgusta. Seljani iz jednog sela se brinu da će ih drugi marginalizovati ili prezreti. Seljani najbliži svetilištu traže da imaju više prava nego ostali. Razmirice su deo ovog hodočašća. Hercova analiza dalje usmerava da je hodočašće na Sv. Besu nastavak kulta stene kojim su u paganska vremena, obeležavali svoju povezanost. Vremenom se desila katolička transformacija (slavljenja sv. Bese) a pre toga je bio stariji kult slavljenja stene koja je sveta (ritual je bio proslava sopstvenog opstanka i njihove volje da prežive). Procesija postoji i danas, kao i nadmetanje oko prava kontrole kulta sv. Bese. Zaključak Herca je da treba istraživati legende u njihovim društvenim kontekstima. Herc je izbegao grešku koju je Tarner napravio izučavajući unutrašnju strukturu ali ne i društveni kontekst, zato treba pitati ljude šta rade u hodočašću, kako ga doživljavaju, ko kontroliše scenario i zašto rade tako kako rade, kako se ovaj proces uklapa u ostatak društvenog života. Mekklansi opisujući Hercov rad navodi da je on prvi istinski pionirski rad u istraživanju hodočašća.

Kasnije su i druge studija hrišćanskog hodočašća dovodile u pitanje Tarnerov model procesa hodočašća zasnovanog na konceptu „communitas". Ove debate, zajedno sa dugotrajnim raspravama o tome kako se hodočašće povezuje sa složenim idejama svetog, kao i sa više sekularnim praksama putovanja, nastavljaju se i dalje u antropološkoj literaturi. Kako se proučavanje hodočašća povećavalo, etnografi i antropolozi su ispitivali i šire teme kao što su odnos hodočašća prema rodu, kretanju, turizmu i mnoge druge aspekte savremenog života.

Kako je hodočašče postalo raznoliko tako su se istraživanja proširila na druge oblike kao što je duhovno (alternativno, sekularno) hodočašće.

Duhovna, alternativna, sekularna hodočašće

Sveta mesta i njihova privlačnost se izučavaju i van institucionalne religije, hodočašće je šire od verskih procesa. Odnos duhovnog i religioznog je predmet stalnog istraživanja Duhovnost ne istražuje samo religiozno već ima holistički pristup.

Duhovno je sinteza psihičkog, fizičkog, istorijsko, intelektualnog (Thymoti, 2011). Duhovnost je verovanje bez pripadanja, osoben za individualistička društva (Dovie, 1994). Razlike religioznih i spiritulnih turista je u motivaciji. U postmodernizmu motivacija za duhovno prosvećenje je sekularna, nereligiozna. Religiozni pripadaju verskoj grupi, traže religiozno prosvetljenje. Spiritualni turista teži ličnom duhovnom razvoju, pomirenju tela, misli i duha, jačanju duhovnosti i harmonija sa prirodom, istražuje mesta sa duhovnom snagom, fascinantnom prirodom i zemaljskom energijom (Rabotić, 2013).

Sekularna hodočašća su povezani sa nereligioznim uverenjima i praksama. Razvila su se se oko lokaliteta nacionalnih ili etnička stradanja. Ova sve veća raznolikost u mestu hodočašća je vezan za masovnu ekspanziju turizma koji je doveo do različitih hibridnih oblika kao što je „verski turizam“, „mračni turizam“ i „tanaturizam“ (Rabotić, 2013).

Zaključak

Uprkos različitim vrstama hodočašća, svi oni uključuju kretanje i angažman sa svetim Hodočašće kao pojam ima etimološku i istorijsku pozadinu sa mnogo značenja a koja utiču na način kako se istražuje. Ispitan i teoretizovan u zapadnim kontekstima, ali se može i u neevropskim kontekstima identifikovati veliki raspon praksi povezanih sa verskom i religioznom mobilnošću. Hodočašće se može razumeti kao performativna aktivnost, po svojoj prirodi socijalna, kojom osoba praktikuje svoju veru, a koja sadrži set aktivnosti koje potencijalno generišu promenu, individualnu i socijalnu. Taj transformativni potencijal se različito razume. Tarner ga je razumeo kao liminalni proces, „communitas“, ritual prelaska. Žestoko osporavanje Tarnera donelo je nova značenja i proširenja kako prirode fenomena tako i kulturnih specifičnosti i proširenja pejzaža hodošašća sa religioznih ka širim duhovnim prostranstvima. Drugim rečima, traga se za sofisticiranijom konceptualizaciju puta i putovanja (alternative dominantnom konstruktivističkom pristupu) koji vodi interkulturalnoj perspektivi koja se bazira na učitavanje različitih koncepcij i terminoloških razlika.

Hodočašće kao korisna duhovna vežba podseća na naš put na zemlji i kratkoću našeg boravka na tom putu.

Literatura

Bharati, A. (1989). Gramatika hodočašća. *Aletheia* 35-43.

Coleman, S, Eade, J (eds.) (2004). *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion*. London & New York: Routledge.

Eade, J. and M. J. Sallnow (eds.) (1991). *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage.* London: Routledge

Eade, J. (2018). *Pilgrimage*. Preuzeto sa DOI:10.1002/9781118924396.wbiea1614

Gothóni, R.(1993). Pilgrimage = Transformation Journey**.** *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 15:101-116**,** DOI:10.30674/scripta.67208

Greenia, G. D. (2018). What is Pilgrimage?, *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage:* Vol. 6: Iss. 2, Article 3. Available at: https://arrow.tudublin.ie/ijrtp/vol6/iss2/3

Jukić, J. (1988). Povratak svetoga. Rasprava o pučkoj religiji. Split: Kršćanska sadašnjost.

MacClancy, J. (1994). The Construction of Anthropological Genealogies: Robert Hertz, Victor Turner and the Study of Pilgrimage. *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 25 (1): 31-40.

Pušić, R. (2011). Kineske planine kao sveta mesta. U: D. Radisavljević Ćiparizović i i D. Todorović, *Hodočašća - između svetog i svetovnog*, (37-43). Niš: Jugoslovensko udruženja za naučno istraživanje religije.

Rabotić, B. (2013). *Selektivni oblici turizma.Drugo, prerađeno i dopunjeno izdanje.* Beograd:Visoka turistička škola strukovnih studija.

Radisavljević Ćiparizović, D.(2018). *Hodočašća u XXI veku: studije slučaja tri svetilišta u Srbiji Kalemegdanska Sv. Petka, Bogorodica Đuniska i Majka Božja Tekijska.* Beograd: Filozofski fakultet.

Timothy, D.J. (2011). *Cultural Heritage and Tourism – An Introduction.* Bristol: Channel View Publications

Turner, V., Turner E. (1978). *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.

Žunić, M. (2020). *Religiozno hodočašće. Između duhovnih, turističkih ili komercijalnih tendencija* (master teza, Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu, 2020), https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:120:007776

Adela Zobenica[2]

RELIGIOUS MOBILITY AS AN EXPRESSION OF HUMAN LONGING FOR MEANING

Abstract

This "neutral" and somewhat clumsy "translation" names the topics of our conference – "Culture of Pilgrimage" contains one of the topics of this work. It is a matter of considering the implications of the linguistic practice of calling every religious mobility a pilgrimage, to understand it as a universal category. By this, we mean the European / Western meaning or a broader concept that comes from Western history, and the term itself implicitly means pilgrimages in Christianity. It is important to recognize the particular social and intellectual history that is used in non-Christian contexts as well. The paper presents the terminological diversity, examination and theorizing of pilgrimage in non-European contexts as well. Thus, we can identify a large range of practices associated with religious mobility, which have their special names, and semantic richness in other religious traditions. The second part of the paper presents the anthropological understanding of pilgrimage. A story about a long history of forgetting is presented. That story resulted in the fact that the founder of the anthropological explanation of the pilgrimage is considered an anthropologist whose key ideas are contested by most authors. From the discussion about community, rites of passage and liminal periods, and ways of connecting pilgrimage with ideas of the sacred, the anthropological literature led to secular practices and spiritual journeys. Secular spirituality transcends traditional religion. Spirituality does not explore the explicitly religious. On the contrary, it has a holistic approach to the spiritual experience as psychological, physical, historical, aesthetic, and intellectual. Therefore, in the last part of the work, spiritual tourist trips were presented, which have crossed the path from devotional trips in the past to modern pilgrimages of the new age.

Key words: *pilgrimage, "communitas", spiritual transformation, spirituality.*

2 Dr Adela Zobenica, General Hospital "Dr. R. Simonović" Sombor, Department of Psychiatry - Department of Addictive Diseases, ada.zobenica@gmail.com, ORCID ID: 0009-0007-7957-6190

Зборник радова „Култура ходочашћа“
XXIV ЦЕИР конференција, 12-14. мај 2024.

Бојан Јовановић[1]

ХОДОДАРНО ПУТОВАЊЕ ДО СЕБЕ

Сажетак

Човекова архетипска потребе за путовањем и посетом светим местима у циљу добијања потребне помоћи, одређује и хришћанску праксу ходочашћа. Мотивисани потребом за искупљењем и ослобађањем греха као и због решавања својих здравствених проблема, хришћани су кретали на пут до својих значајних светилишта. То њихово путовање омогућавало је да стекну аутентично духовно искуство које је било посебно значајно у процесу њихове индивидуације. Искораком из свог уобичајеног животног амбијента, ходочасник се отварао према искуству долажења до себе и стварања свог новог „ја“. Сваки ходочасник је добијао прилику да током путовања и боравком на светом месту доживи духовни преображај и потврди се као прави хришћанин. У процесу индивидуације, ходочашће је пут преображаја верника који су повратком у своју заједницу добијали и повишени социјални статус.

Кључне речи: *свето место, паганство, хришћанство, индивидуација, искуство, духовност, преображај.*

На основу битних човекових способности да мисли, да ради, да се бави политиком, да се игра, да сања и остварује своје снове, он је и дефинисан као homo sapiens, homo faber, homo politikus, homo ludens, homo sonians, а како у ове одлике спада и његова потреба да путује, одређен је и као homo viatur - човек путник (Јеротић). Имајући у виду да потиче из Африке, а да се раним миграцијама проширио и на остале континенте, првобитно кретање за храном, а потом и номадски живот, искуствено су формирали архетип који се испољава и у човеку историјске епохе кроз тежњу за кретањем у авантуру истраживања света и померања граница својих сазнања. Задовољавајући тим кретањем своју исконску потребу за путовањем, он се потврђује као биће трансцеденције које циљ својих путовања налази у реалности изван границе свог искуствено познатог света. У овом контексту треба разумети човекову тежњу да је и пре него је у потпуности упознао сопствену планету

1 Др Бојан Јовановић, антрополог, књижевник и синеаста; Ниш, Србија, jovanovic.b@gmail.com, ORCID ID 0009-0008-0821-224X

искорачио из ње и започео истраживање и проучавање космоса. Упоредо са овим путовањима, он је откривао и реалност свог унутрашњег, психичког света. Комплементарна физичком, реалност душевног добијала је и објективно значење у препознавању духовног у спољашњем свету, па су и поједина места због свог религијског значења имала за људе и повишени значај.

Архетипска потреба за путовањем, изражена је у процесу индивидуације сваког појединца, а са њом се он суочава већ у најранијем детињству рецепцијом бајки које и почињу драматуршким обрасцем јунаковог искорака из дотадашњег животног амбијента у неизвесну авантуру праћену суочавањем са невољама и њиховим савлађивањем. Међутим, знатно пре бајки људи су у митовима стварали своје духовне путописе, а упечатљиви догађаји кроз које су пролазили карактеристични ликови ових творевина, били су отисци људске душе у том примарном обрасцу индивидуације.

Без обзира на човеково физичко кретање, само његово животно постојање је својеврсно путовање, јер временски ток носи овоземаљски облик трајања сваког појединца од његовог доласка до одласка с овог света. Веровањем у постојање и оноземаљског пута у постморталној егзистенцији релативизован је животни крај, а у складу са тим веровањем отворен је хоризонт наде ка настављању процеса индивидуације и након смрти[2]. Будући да се и човеково постојање, као и сваког другог бића, завршава животним крајем, његово овоземаљско путовање обележено је и пролазним циљевима до којих током живота жели стећи. Поједини од тих циљева су сакрализовани, а путовање до одређених светих места означено ходочашћем. Таква путовања нису одликовала номаде који су били у сталној егзистенцијалној неизвесности и променљивим пребивалиштима. Ходочашће настаје са седелачким начином живота, када се из места сталног становања привремено одлази до светог места у циљу добијања неке помоћи. Иако је од давнина постојао однос људи према светом, тек је са развијеним политеизмом и монотеистичким религијама, јудаизмом, будизмом, хришћанством и исламом, путовање до светих места добило значење ходочашћа.

Такво значење имале су и посете храмовима посвећеним одређеним боговима у старог Грчкој, од којих се тражила помоћ. Спавање у тим храмовима омогућавало је да се путем откривалачких снова помогне људима у решавању конкретних животних проблема. Такав значај је имао и Ескулапов храм у Епидауру на Пелопонезу, у који су долазили људи из удаљених места у циљу излечења. Болесници су лечени тако што би преспавали у храму и преко снова добијали тачну дијагнозу својих невоља и упутство за излечења. Ескулап је лечио људе док су спавали или им је преко снова, у којима се јављао и посредством свог змијског симбола, откривао лек за њихову болест. Бројне вотивне, даровне, таблице пронађене у близини

2 Књиге мртвих, Египатска, Тибетантска, Српска. Душа наставља свој живот и неизвесно путовање до неког свог новог одредишта. Хришћанско поимање. Митарства

Ескулаповог храма, као непосредан израз људске захвалности овом богу, говоре о ефектности терапијских поступака (Јовановић, 2017). Посета је била толико велика да је Епидаур постао „својеврсно бањско место које је гостима пружало све удобности и разоноде“ (Чајкановић, 1994: 408). Са хришћанством је настављена ова пракса, па су у Византији, тадашњем Источном Римском царству, у храмовима посвећеним Арханђелу Михаилу на овај начин нарочито лечени душевно оболели, а за услугу лечења болесник је био дужан да свецу, као што је то чинио паганском божанству, принесе одређену жртву (Чајкановић, 1994).

Откривање часног крста

Култни однос према хришћанским храмовима почиње након Константиновог заустављања дотадашњег прогона хришћана и обезбеђивања хришћанству статуса водеће државне религије, а успоставља се активношћу његове мајке, царице Јелене. Ходочашћем у Свету земљу, у циљу обиласка светих места, она је, према легенди, вођена визијом на месту већ заборављене и паганским храмом скривене Голготе пронашла у једној пећини истински крст на којем је Исус разапет. Откривена најсветија реликвија добила је централни значај у подигнутој хришћанској цркви на месту Христовог гроба и васкрсења. Од тада почиње јачање култа реликвија који се проширио читавим хришћанским светом, а Јерусалим и место Христовог гроба, обележени црквом његовог васксења, постали су главни циљ хришћанских ходочасника (Foster, 1986: 19, 22). Развијањем култа светих моштију, храмови су добијали свој значај за вернике зависно од вредности моштију појединих светаца који су се налазили у њима, а због веровања у њихову исцелитељску моћ и потребе за ослобађањем грехова ходочасници су из удаљених места долазили у те храмове.

Данашње брзо, лако и удобно путовање авионом до Јерусалима и Свете земље, потискује знање о свим тешкоћама које су некад пратиле ходочаснике на њиховом путу. Одлазак до Христовог гроба подразумевао је вишенедељно неизвесно путовање, праћено тешкоћама чије је савлађивање захтевало изузетан напор и самоодрицање. Ходочашће је била својеврсна авантура, несигурно путовање које је, попут кретања у лавиринту, имало и иницијацијску функцију (Елијаде, 2023). Пут до светог места, као и пут до себе, обележен је и разним искушењима, а будући да је одлука да се крене на ходочашће мотивисана и потребом за искупљењем, односно опростом греха, такво путовање је имало и значење саможртвеног сакралног чина. У овом контексту је и заветовање појединца да ће зарад искупљења и ослобађања греха због онога што је учинио посетити најсветије хришћанско место, ходочашће је био етички императив. Међутим, уколико би болешћу или извршавањем других обавеза био спречен да испуни тај завет, он је могао

да себи пронађе и унајми замену. Унајмљени западноевропски ходочасник, који је називан „палмар“, кренуо би на пут како би доласком до изабраног светилишта добио опроштај за свог налогодавца (Foster, 1986: 126-128).

Духовни потенцијал који има верујући човек остварује се ходочашћем, јер се током неизвесног пута он ослобађа искуствених, сазнајних и статусних ограничења која су га онемогућавала да се потврди као homo religious. Путовање до Јерусалима, Свете Горе или неког манастира, није омогућавало верујућем само ослобађање од ових ограничења, већ му је давало слободу и за једно ново и аутентично искуство. У приближавању Богу могао је у свом окружењу и непосредно да доживи његово присуство, али је веровао да знатно већу прилику за такав доживљај има на ходочашћу до Јерусалима и боравком у овом граду.

Хододарно ходочашће

Ходочашће је пут током којег се путник мења и након којег би требало да не буде више исти. Као што се и приликом уласка у реку сваки пут купамо на други и другачији начин, јер, како вели Хераклит, никад два пута не можемо ући у исту реку, тако се и свако наше путовање увек разликује од претходних. Иако није река чије протицање манифестно указује на сталну промену, пут којим идемо се мења, а изразито значење промене даје му контекст који никада није исти. На том путу и путник се мења и, уколико се не труди да постане бољи, како вели јеврејска пословица, немивно постаје гори. Оријентир ка побољшању себе означен је циљем путовања и доласком до светог места. Изложен, дакле, променама на том путу, ходочасник се доласком до циља мења, а духовним преображајем он је дарован, због чега је хаџилук хододарје, односно ход којим се добија дар.

Ходочашће је путовање чији часни, неупитни ход, мотивисан инвестицијом самоодрицања, претпоставља очекивани дар, који се не истиче као циљ путовања, према паганском принципу дајем да би добио, већ долази као божја награда. Придев хододарно је изведен из именице хододарје којим је и песник Миодраг Павловић означио своје песничко путовање (Павловић, 1971)[3]. Добијени дар због труда уложеног у путовање је, уствари, својеврсно уздарје за поклон, односно поштовање према светом месту као циљу путовања. Хришћанско ходочашће до Јерусалима и Христовог гроба доноси путнику, ходочаснику, дар у виду духовног искуства, па је његово путовање зато хододарно.

3 Иако је хододарјем назвао ову песничку књигу, једно од битних обележја његовог стваралаштва су културна искуства са путовање. Искораком из своје културе, трагао је за оним дубљим антрополошким исходиштима до преисторије и културе Лепенског вира. У путовањима, као песничкој скитији, он је и духовни ходочасник који остварује свој креативни потенцијал гради свој стваралачки идентитет.

Ритуал прелаза

Уколико са становишта стеченог искуства као дара сагледамо ходочашће у светлу обрасца карактеристичног за ритуал прелаза (Генеп Ван, 2005; Јовановић, 1993; Јовановић, 1986), онда можемо уочити да полазак ходочасника на пут, затим читаво путовање и долазак до светог места као и његов повратак у колектив, карактеришу фазе сепарације, лиминалности и агрегације. Поласком на пут, он се одваја од свог дотадашњег животног амбијента и креће у животну неизвесност током које га прати неодређеност, да би завршетак путовања био означен добијањем новог социјалног статуса. За разлику од иницијанта који након обреда сигурно стиче нови статус, за ходочасника који креће на пут и пролази кроз карактеристичне фазе прелаза није извесно да ли ће доћи до постављеног циља. Разлика се огледа у томе што његово путовање није ритуално дефинисана лиминалност, већ као лиминоидно само наликује том стању и битно се разликује од њега. Његова хоризонтала, пут који је прешао, не мора да буде потврђен и оплемењен духовном вертикалом.

Ходочашће као путовање хришћана до светог места, Христовог гроба у Јерусалиму, познато је у српском народу и под арапским називом хаџилук. Муслимани који су обавили хаџ, ходочашће у Меку у циљу обиласка Кабе, добијали су почасни назив хаџија или хаџи. Будући да су повратком у заједницу добијали повишени значај, овај назив је коришћен и у ширем значењу и за појединаце који су постизањем успеха на неком пољу стицали и посебан углед у својој средини. Хришћани који су вековима били под муслиманском влашћу, попут Срба, прихватили су овај назив и за означавање сопствених верника који су извршили ходочашће. Хаџија је постајала својеврсна титула која је стављана испред презимена, на пример Хаџи Пешић, оног који ју је заслужено стекао ходочашћем до светог места, посетом Јерусалиму и Христовом гробу. Тако стечена титула – хаџи постаје наследна и саставни део презимена и за ходочасникове потомке.

Искорак из свог света

Иако настоји да се осигура затварањем у себе, човек у постизању тог циља није довољан самом себи, па своје незадовољство настоји да превазиђе искораком из свог света. Затварање у себе доводи до непродуктивне смрти, па зато чим одлучи да превазиђе такву опасност, он се отвара и жртвовањем себе дотадашњег допушта да буде изложен преображавајућим природним и духовним енергијама. Иманентни духовни потенцијал и потреба изворног ероса да изађе из себе, води га ка отварању себе и прекорачења постојећих граница.

Несумњиво да је одлука о кретању на дуго и неизвесно путовање мотивисана потребом за превазилажење недовољности самим собом у датом животном контексту. Потенцијал за превазилажење те недовољности је искорак из датог амбијента и полазак на пут. Тај сегмент је симбол животног пута и процеса индивидуације, с тим што ходочашће има и иницијацијски карактер јер је ходочасник након повратка добијао и нови статус у породици и друштву.

Појединац који се одлучује на ходочашће не пристаје на затварање у себе у оквиру датог контекста. Искораком из сигурном социјалног амбијента, он се отвара и растварање лимитирајућих датости свога дотадашњег „ја“ омогућује остварење постојећег потенцијала. Не допуштајући, дакле, да остане затворен у себе, своје представе и знања о свету и о себи, он се отвара према сасвим новом искуству. Изласком из својих дотадашњих граница, он излази из самодовољности и путем ходочашћа, самоодрицањем и саможртвовањем, допушта да се духовно оплоди, развије и оствари смисленији и пунији живот.

Преображајно искуство

Овај процес може се упоредити са метафором о зрну пшенице[4], коју је Исус искористио приликом обраћања својим ученицима, предочивши им како могу да разреше дилему да ли да га доследно следе или не. Објаснивши им потом да ће свако од њих изгубити свој живот уколико настоји да га сачува такав какав им је дат, он указује да ће успети да сачува свој живот само онај који га се одрекне зарад њега и његовог учења. У том смислу и изгубити живот на овом свету значи сачувати свој вечни живот (Јн, 12: 25).

Опредељење да се крене за Исусом, односно прихвати и доследно следи његово учење постало је потом критеријум постајања и потврђивања верника хришћаном. Будући да се хришћанин не рађа, већ то постаје опредељењем и самоодрицањем, испуњавањем Христове заповести саможртвовања, губљења свог живота, да би се вечно сачувао, ходочашће није испуњавање изричите Божје заповести, већ путовање које хришћански верник предузима из љубави према Богу и због своје душе.

Ходочашће је свето путовање коме то значење даје сакрално место као његов циљ. Доживљај светог места би требало да промени путника и приближи га преображавајућем мистичком искуству да преображеним очима види светлост животног постојања повратком у место одакле је кренуо. Уколико изостане такво искуство, било да је оно стечено на путовање или доласком у свето место, онда се за путника каже: „магарац у Јерусалим, магарац из Јерусалима“. То путовање без очекиване битне промене, душевног преображаја је идентично проласку ученика кроз школу, а да школа, односно учење,

4 „Ако зрно пшенице паднувши на земљу не умре, онда једно остане; ако ли умре, род многи доноси“ (Јн,12:24).

не прође кроз њега. Сваки путник, дакле, ходочашћем има прилику да доживи преображај и постане прави хришћанин. На путовању и доласком у свето место, његов духовни потенцијал добија могућност активирања остварења психолошког преображаја. Сагледано као резултат једног битног сегмента у процесу индивидуације, ходочашће је сакрално путовање чији је манифестни циљ посете светом месту само средство преображаја верника који након повратка у своју заједницу и постаје другачији од оног који је кренуо на пут. Међутим, до таквог преображаја као највишег духовног циља ретко долази, јер појединци најчешће ритуално обаве своје путовање и врате се у колектив који вреднује њихово ходочашће без преиспитивања квалитета стеченог искуства. Преображај није увек основ социјалном потврђивању новог статуса који је ходочасник стекао повратком са путовања до светог места.

Мотивисано посетом светом месту, ходочашће је већ током путовања омогућавало вернику да стекне богате и необичне доживљаје. Током пута, он се мењао и преображавао, а изузетно интезивно је доживљавао остварени циљ ходочашћа као посебно духовно искуство. Међутим, ма колико се радикално променио, он је остајао исти и свест о тој истости је најбитнији чинилац његовог идентитета. На једном стећку као надгробном знамењу кнеза Ненца, великог кнеза босанског из 1094. године, о томе пише: „Ти, који прочиташ мој кам,/ можда си ходио до звезда/ и вратио се, јер тамо неима/ ништа до ти сам“. Иако још нико није дошао до звезда, они који су на овоземаљском путу отишли најдаље, тамо где су дошли само су до себе стигли. Порука је, дакле, да уколико и дође најдаље што се може, до самих звезда, човек неће тамо наћи ништа до себе самог. Иако доласком до светог места, може доживети преображај, ходочасник само стиче нове друге очи, којима гледа свет. „Право откривалачко путовање“ вели Пруст, „не састоји се у трагању за новим пејзажима, него у новим очима.“

Несумњива добит ходочашћа је искуство других предела, али се њихово виђење исказује у преображавајућем доживљају и могућности другачијег виђења амбијента из којег је ходочасник кренуо. Како само путовање доноси промене, стигавши до циља он ће као промењен и преображен потврдити себе и свој идентитет. У привидном парадоксу да се променио, а остао је исти, огледа се и резултат процеса индивидуације који не открива непознати идентитет, неко до тада непознато „ја“, већ оно створено током животног путовања. Искуство путовања, засновано на формирању нових представа о свету и о себи, одредница је суочавања са собом након ходочашћа, када се не открива неко ново „ја“, које је до тада било сакривено, већ се појединац суочава са собом, новим „ја“, створеним током путовања, у којем је изражен његов ослобођени креативни потенцијал. Попут живота, који нас формира, али и свесним настојањем да профилишемо своје постојање и уобличимо свој идентитет, тако и путовањем, ходочашћем, остварујемо себе.

У том смислу и верник који се ходочашћем упућује до светог места да би пронашао неку духовну вредност треба да зна да је она латентно присутна у њему и да је не може наћи уколико је не тражи на том месту. Зато су и опомињујуће речи оца Јустина Поповића: „Боже, свуда сам те тражио, а ти си био у мени, а ја сам био ван себе“. Оно што тражимо већ је у нама, а то сазнање треба да буде и духовни и душевни оријентир и приликом искорачења из дотадашњег ограничавајућег животног амбијента у циљу стицања аутентичног искуства ходочашћа.

Литература

Velika egipatska knjiga mrtvih (1982). Marko Višić (prevod s nemačkog, uvod i komentari), Slobodan Mašić, Nezavisna izdanja 31, Beograd

Volis Badž, E.A. (1989). *Egipatska knjiga mrtvih*, Anijev papirus, Borislav Stanić, Beograd

Генеп, Ван А. (2005). *Обреди прелаза*, Српска књижевна задруга, Београд

Evans-Venc, V.J. (2015). *Tibetanska knjiga mrtvih*, Babun, Beograd

Елијаде, М. (2023). *Искушења лавиринта: разговори са Клод-Анријем Рокеом*, Градац, Чачак

Јеротић, В. „Homo viator, човек путник“, *Књижевност*, Београд

Јовановић, Б. (1993). *Магија српских обреда*, Светови, Нови Сад

Јовановић, Б. (2015). *Српска књига мртвих*, треће издање, Службени гласник, Београд

Јовановић, Б. (2017). *Онирички код: увод у антропологију снова,* HERAedu, Београд

Јовановић, Б. (прир.) (1986). *Читање ритуала*, Градина 10, Ниш

Павловић, М. (1971). *Хододарје*, Нолит, Београд

Foster, N. (1986). *Hodočasnici*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb

Чајкановић, В. (1994). „Инкубација под јасенком“, Студије из религије и фолклора 1925-1942, *Сабрана дела из српске религије и митологије*, књига друга, Српска књижевна задруга, Београдски издавачко-графички завод, Просвета, Партенон, Београд

Bojan Jovanović[5]

THE GIFT OF A PILGRIMAGE JOURNEY TO SELF

Abstract

The archetypal need of man to travel and visit holy places to receive the necessary help also determines the Christian practice of pilgrimage. Motivated by the need for redemption and forgiveness of sins as well as to solve their health problems, Christians made their way to their important sanctuaries. Their journey allowed them to gain an authentic spiritual experience that was particularly significant in the process of their individuation. By stepping out of his usual living environment, the pilgrim opened himself up to the experience of finding himself and creating his new "I". Each pilgrim was given the opportunity to experience a spiritual transformation during the journey and stay at the holy place and confirm himself as a true Christian. In the process of individuation, the pilgrimage is a path of transformation for believers who, by returning to their community, also gained a higher social status.

Keywords: *holy place, paganism, Christianity, individuation, experience, spirituality, transformation.*

5 Dr Bojan Jovanović, anthropologist, writer and filmmaker; Nis Serbia, jovanovic.b@gmail.com, ORCID ID 0009-0008-0821-224X

Zbornik radova „Kultura hodočašća“
XXIV CEIR konferencija, 12-14. maj 2024.

Dražen Pavlica[1]

BIĆE I DOŽIVLJAJ HODOČAŠĆA

Sažetak

U radu se istovremeno razmatraju ontološka i fenomenološka dimenzija hodočašća. Na početku je pažnja posvećena pojmu hodočašće. Kako bi bolje shvatili ko je, u stvari, hodočasnik, poredimo ga sa sličnim antropološkim figurama, sa hodoljupcem, putnikom, flanerom, nomadom. Pitamo se i kakva je priroda vremena u hodočašću. Najzad, ovaj rad je i svojevrsni atlas hodočašća. Podjednako je važno da se promisli o njegovom polazištu (hodočašće od) i njegovom dolazištu (hodočašće ka).

Ključne riječi*: hodočašće, hodočasnik, hodoljubac, flaner, putnik, nomad*

Prolog

Iz naslova je to više nego bjelodano, hodočašće (starosl. *hod'č'stvo*) u ovom radu biva sagledano ujedno sa ontološkog i fenomenološkog stanovišta. Šta li čini biće/bitak hodočašća? Šta li je hodočasnika ponukalo da se na hodočašće zaputi? Da li, po prispjeću na određeno sveto mjesto, hodočasnika preplavljuje doživljaj koji je *ab initio* usrdno zaiskao? Ovo su inicijalna pitanja koja pružaju izvjesne smjernice, a tokom izlaganja iskrsavaće ih nesumnjivo još. Dakle, pitanja neće manjkati, ali priložiću i neke od mogućih odgovora o suštini i doživljaju hodočašća.

Preliminarna (antropološka) definicija hodočašća uzdiže se na dvije gradivne sastavnice, na putovanju i na utjelovljenju svetog. Dok je hodočašće omogućeno prepletom putovanja i utjelovljenja svetog, hodočasnika odlikuje splitanje želje i vjerovanja (Morinis, 1992: 1 i 3). Uz punu svijest kako je svako konkretno hodočašće uokvireno datom vjerskokulturnom matricom, neću uzmicati pred izazovom ekstrahovanja njegove srži.

Nesporno da se hodočašće može posmatrati kao vid obreda prijelaza, onoga o čemu je francuski antropolog Arnold van Genep (Arnold van Gennep, 1873-1957) pisao još početkom prošlog stoljeća. No, u hodočašću se nešto opire jednom takvom utapanju, više je kod njega riječ o prilazu nego o prijelazu. Mimo naizgled

1 Dr Dražen Pavlica, sociolog, drazenpav@gmail.com, ORCID ID: 0009-0000-0656-282X

sitničave jezičke razlike između prilaza i prijelaza, u hodočašću je, u stvari, na djelu nedovršivo kretanje. Suprotno finalizirajućim obredima prijelaza, hodočašće je a-finalno, ono je nastojanje da budemo što je moguće bliže numinoznom.

Mimo uvodnih i završnih riječi, rad će imati pet dijelova, a na njegovom početku imamo etimološko uigravanje. Hodočašće jeste svojevrsno uprostorenje, ali u radu će se vidjeti da je smisleno govoriti i o njegovim temporalitetima. Hodočasniku srodni antropološki likovi čine središnji dio izlaganja. Posljednja dva dijela su nadopunjujuća, u njima se rastumačuje od čega to hodočasnik kreće, i ka čemu se on to zapućuje.

Etimološka prebiranja

Samoprozirna je riječ hodočašće, očito da se tu neko zapućuje negdje, i to ne bilo gdje, već ka svetom toposu. Iza neodređene zamjenice neko nerijetko se krije neprebrojiva povorka hodočasnika, njih stotine hiljada, a katkada i miliona. Daleko najmnogoljudnije[2] hodočašće je Kumb Mela (festival svetog krčaga), tokom koga Hindusi spiraju sagriješenja na ušću tri mitske rijeke: Gang, Jamuna i Sarasvati. O tome koliko je nesravnjiva hinduistička hronologika, govori i to da mjesto i datum održavanja, kao i dužina trajanja, Kumb Mele zavise od astroloških proračuna (Pandej, 2019).

Naspram staroslovenske, grčka (*apodemein* i *ekdemein*) i latinska (*peregrinari*) odrednica za hodočašće nude drugačiju semantiku. Njihova je etimologija nadopunjujuća, u oba pomenuta klasična jezika hodočašće označava napuštanje izvorne zajednice, privremenu obezavičajenost. Shodno tome, grčki i latinski ekvivalenti za hodočašće nemaju religiozni temelj, oni se odnose na pravnopolitički status hodočasnika. Do određene tačke pojmovi *peregrinus* (hodočasnik) i *hostis* (gost) se preklapaju, ali *hostis* zabrinjavajuće lako proklizava u neprijatelja, dok se *peregrinus* uspješno opire takvom zlogukom preoznačavanju.

Podesan je izlagački okvir da se ovdje zapitam, koja to riječ najsveobuhvatnije odslikava biće hodočasnika? Odlaznik, prilaznik, prijelaznik, prolaznik, poklonik, to su odrednice koje mi u ovom trenutku padaju na pamet. Odmah biva jasno, navedene odrednice nikako ne bi trebalo da se posmatraju kao međusobno isključive kada se radi o hodočasniku. U stvari, svaka od njih, na neslućene načine i u različitom stepenu, tvori hodočasničku ontologiju.

2 Kada se zna da se na Kumb Meli sabere i preko sto miliona hodočasnika, jasno je da hadžiluk u Meku, sa desetinama puta manje hodočasnika, ne može da slovi kao najposjećeniji hodočasnički hronotopos. Samo zamislite sve infrastrukturne, kulinarske, higijenske poteškoće sa kojima se suočavaju organizatori Kumb Mele.

Uvremenjavanja hodočašća

Teško je poreći, hodočašće je strano tijelo u kasnom modernitetu (ili postmodernitetu, kako vam drago), makar kada je u pitanju priroda njegove vremenitosti. Savremeno ubrzanje, naprosto, nema razumijevanja za hodočasnikovu sporohodnost. No, ovo treba uzeti sa rezervom, s obzirom da i hodočasnici sve više prigrljuju tehnološka dostignuća današnjice. Dok su nekada isključivo hodočastili pješke (ili jašući na nekoj od teglećih životinja), današnji hodočasnici ne zaziru od vremenskog komprimovanja, niti se lišavaju komfora po svaku cijenu. Posebno ako sebi udobnost može da priušti bez odricanja, dobrostojeći hodočasnik pronalazi opravdanje pred sopstvenom vjerskom savješću. Zar ne bi trebalo da u hodočašću vlada privremena besklasnost, zar ono ne garantuje jednakost svih koji hodočaste?

U svojoj prvotnosti, hodočašće je vrijeme koje dozrijeva, ono se postepeno odmotava i zazire od skokovitosti. I ono vrijeme koje mu prethodi, kao i ono koje nastupa po posljednjem koraku hodočasnika, podjednako je važno u hronologici hodočašća. Kao što razlažemo prostorne dijelove hodočašća (ishodište, premošćavanje, dohodište), uputno je obratiti pažnju i na njegove vremenske isječke (polazak, međuvrijeme, dolazak). Naspram vremenske zgusnutosti polaska i dolaska, međuvrijeme je razuđeno i pomjerljivo. Od posebne je važnosti ono (raz) vrijeme koje nastupa kada prispjeće do svetog mjesta ne prati i ispunjenje začetnog uzdanja. Uživimo se na trenutak u malodušje netom prispjelog hodočasnika koji nije osjetio ni tračak od žuđene plerome. U epilogu ovog rada još ponešto ću dometnuti o mogućim ishodima hodočašća.

Ciklično je hodočašće, na njega krećemo rukovođeni svetim kalendarom koji otkucava saglasno kružnom ritmu prirode. Hodočasnici ustreptalo čekaju razbuđivanje dremljive prirode, a kako se nižu proljetni dani sve je manje opravdanja za odlaganje. Uvodni stihovi Džefrija Čosera (Geoffrey Chaucer, 1340-1400) iz čuvenih *Kanterberijskih priča* živo predočavaju ranoproljetno bujanje života, kome obol daju i kolone hodočasnika. Renesansnim zamahom prožet, Čoser zov hodočašća uokviruje umilnim ptičjim pjevom, beharanjem, zefirom (Čoser, 1995: 3). Velikan engleske književnosti mnogo duguje provedrinama (italijanske) renesanse, otuda nad Čoserovom slikom hodočašća i ne može da lebdi doloristička sjenka. Upravo njegov primjer pokazuje da hodočašće iziskuje i epohalne kulise, s obzirom da na njega, kao i na bilo koju drugu društvenu pojava, upliviše čitav niz vanreligijskih činilaca.

Hodočasnik i (ne)srodni antropološki likovi

Odmah na početku odgonetavam za koje antropološke likove držim da su mu (ne)srodni, a da nam pritom mogu biti od pomoći u portretisanju hodočasnika.

Hodoljupca, putnika[3], flanera, nomada, u najkraćim ću potezima predočiti i sravniti sa hodočasnikom. Mislim da se ne varam, čitaocu je jasno već u prvi mah koji je njihov zajednički imenitelj - kretanje. Pretpostavljam da tu flaner može da zaštrči, ali uskoro ćemo vidjeti da je i on, ništa manje nego ostali, neko ko pušta korak, ma koji topografski gabariti su u pitanju.

Nije samo naslućivanje posrijedi, hodočašće i hodoljublje[4] nisu istoznačni pojmovi. S obzirom da je već tako, koju bi to onda ključnu razliku valjalo povući između to dvoje? Kada kažem da je hodočašće heteronomno, u vidu imam to da se ono preduzima u ime neke više svrhe. Tačnije, u hodočašću se upravljamo (sve)višnjom svrhom, tako da je primjereno reći da je ono teonomno. S druge strane, hodoljublje je izraz samozakonomjerja, tu se hodanju prepuštamo, i to drage volje, zarad njega samog. Čak i kada se opravdava biomedicinskim razlozima, hodoljublje je u svojoj srži samosvrhovito.

Dabome, hodočasnik je putnik, ali od one vrste kojoj nije samo važno da najcjelishodnije premosti određene prostorne tačke. Otuda bi hodočasnika mogli nazvati svetim putnikom, ritam i putanja mu nisu uslovljeni instrumentalnim razumom. Naspram njega, putnik je ciljno usmjeren, prečice su više nego dobrodošle ako ubrzavaju/olakšavaju dolazak do odredišta. Hodočasnik ne nalazi bespredmetnim to što hodočasničke rute znaju da budu mukotrpnije i sporije od onih koje putnik bira. Kada god je u prilici, putnik iziskuje udobnost, protivno hodočasniku koji je prema udobnosti (bio) ravnodušan ili, možebiti, gaji(o) blagi prezir.

U ovoj našoj galeriji antropoloških likova bez premca je najživopisniji flaner[5]. Kao otrok velegrada, neumorno šparta razgalamljenim bulevarima, trgovima, pasažima. Hodočasnik je više u dosluhu s prirodom, kao neko ko, kada to okolnosti i/ili vjerska gorljivost nalažu, noćiva i pod otvorenim nebom on pomno osluškuje damaranje prirode. Protivrječno ili ne, flaner je nerijetko istinski usamljenik usred uskomešanosti gomile. I kada nije od onih koji se uštimavaju u koloni, hodočasnik se uzda u ultimativno društvo, ono *ganz andere*. Zločesto se prišiva flaneru da je preispoljni zgubidan, ali oni dobronamjerniji u njemu, povrh svega, vide znatiželjnika, nekoga ko punim plućima upija sve mirise, kolorit i zvukove urbanog kaleidoskopa. Za razliku od krajnje usredotočenog hodočasnika, flanerova je pažnja rasuta i kratkotrajna. Nesporno da je flaner neka vrsta hodoljupca, ali on je odlučan da njegovo tabananje ne prekoračuje limes velegrada (Solnit, 2010: 198-200).

3 Kako to jednom prilikom persiflira Stiven Pinker (Steven Pinker), kada se drugi zarad razonode negdje zapućuju oni su tek tamo neki turisti, a sebi ćemo radije pripisati blagozvučniju riječ putnik (Pinker, 2019: 356).

4 Ova je prilika da se prisjetimo dragocjenog kulturnog poslenika počivše nam političke zajednice, Zuke Džumhura (1920-1989) i njegove divotne TV emisije *Hodoljublja*.

5 Pominjanje flanera priziva dvojicu njegovih najpoznatijih proučavalaca, jednog Parižanina iz XIX vijeka, pjesnika Šarla Bodlera (Charles Pierre Baudelaire, 1821-1867), i jednog Berlinca iz XX stoljeća, zlosrećnog Valtera Benjamina (Walter Benjamin, 1892-1940).

Od posebne je vrste kretanje nomada, onoga ko nije namjerio da se vrati tamo odakle je negda krenuo. U stvari, nemoguće je da se nomad vrati tamo odakle je (prvotno) krenuo, jer on živi neku vrstu "odsustva polazne tačke" (Baker, 2018: 290). Ne nalazi nomad dovoljne razloge da bilo gdje, zauvijek ili dovoljno dugo, spusti egzistencijalno sidro. Bezuporišna je i atopična nomadova egzistencija, a to ne važi za hodočasnika. Naime, transcendentna je hodočasnikova tačka oslonca, a u saglasju sa tim je i njegova pantopičnost.

Ona koju znamo po nadimku Mirovna hodočasnica (Peace Pilgrim, 1908-1981), slikovito je ukrstila hodočašće i hodoljublje. Dvadeset i osam godina života, sve do smrti u saobraćajnom udesu[6] 1981. godine, posvetila je Mirovna hodočasnica lutalaštvu. No, njeno lutalaštvo nije bilo besciljno tumaranje po američkim prerijama, iza svega je stajao svečovječanski kategorički imperativ. Zavjetovala se Mirovna hodočasnica "da će ostati lutalica sve dok čovječanstvo ne nauči da živi u miru" (Peace Pilgrim, 2013: xiii). Pošto se čovječanstvo tvrdoglavo pokazuje kao loš đak u stvarima mirotvorstva, Mirovnoj hodočasnici nije preostalo ništa drugo nego da nastavi sa desetinama kilometara svakodnevnog pješačanja. Izvorna pobuda joj bijaše čisto jevanđeoska, no njeno neodustajno mirotvorstvo ticalo se tadašnje politike i društva. Kako se to na ikoničnim fotografijama može vidjeti, na tamnoplavim tunikama pronosila je nedvosmislene poruke mira i nenasilja.

Hodočašće od...

Već na samom početku icrtavanja njegovog portreta, razabire se da je hodočasnik čovjek mijene, i to višestrane. Da bi uopšte i bio u prilici da nekada pristigne u sveto mjesto, hodočasnik mora prethodno da se otisne iz dotadašnjeg boravišta. Najprije je hodočasnik odlaznik, on se sve teže uštimava sa raščaranim ritmom svakodnevlja. U hodočasnikovim očima sve je mučnija i mučaljivija svakodnevnica, uporno se oglušuje o tihe vapaje smisloiskatelja, otuda se pod hitno valja otrgnuti iz njenog nevidljivog stiska. Alarmantno su se istanjile duševne zalihe, rastočila se duhovna sabranost, nema druge sem da se pohrli ka vrelu smisla. Najzad, nerijetko hodočasnika više odbija ono što ga okružuje, nego što je uvjeren u iskupiteljsku moć svetog dohodišta.

Valja imati u vidu, čak i kada je svakodnevica obezbojena i krajnje nesnošljiva, ona nudi neku varljivu izvjesnost. Sluti to nesumnjivo hodočasnik, zato to njegovo kolebanje, odlaganje i premišljanje oko toga kada da započne hodočašće. Onog trenutka kada iz svakodnevice iskorači, hodočasnik postaje talac vjerovatnoće, i to na više ravni. Istovrsna je u dubljem smislu (profana) svekodnevica, dok je hodočašće, kako to ističe i Jakov Jukić (1933-2006), stanje (sakralizovane) raznorodnosti (Jukić, 1988: 87).

6 Zbilja je apsurdno da neko ko je čitavog svog života pješačio strada u automobilskoj nesreći.

Svejedno da li ga nešto nenadano zgromljuje, ili je posrijedi postupno zrenje, hodočasnik ćuti da, više privremeno nego zasvagda, ne pripada mjestu obitavanja. Postranjuje se (potuđuje se, još bolje) hodočasnik, kristalno mu je jasno da više ne može da se uljuljkuje time kako je sa smislotragalaštvom završio (Gerbran i Ševalije, 2004: 275). Doslovno preko noći, hodočasnik postaje neko ko je u prolazu, neko kome predstoji novi krug bogotragalaštva. Pritom, on se uzda u to da će upravo ovog puta pronaći smislonosni Sveti gral. Dvojaki je prolaznik hodočasnik, on na svom hodočašću mimohodi razne krajolike, ali on osjeća, nikada kao tada, i egzistencijalnu prolaznost.

Prevashodno u ramu mizerabilističkog kraka hrišćanstva, hodočasnik se u međuvremenu toliko ogrijehovio i onečestio da maltene cjelokupni egzistencijalni ulog polaže na hodočašće. Koliko god da mu to, možda, zvuči kao svetogrđe, hodočasnik ne može da pobjegne od nazvanja hazarder. Svako dalje razvlačenje i predomišljanje, naprosto, ne dolazi u obzir, to samo dodatno smožđuje hodočasnika. Iz obamrlosti i čamotinje samo jedan smjer je za njega spasonosan, a to je onaj koji ga vodi ka svetom hronotoposu. Predugo je hodočasnik tavorio i kopnio, odbljesci svetoga bivali su sve tanušniji. Samo tamo gdje sakrosanktno najsilnije ižaruje, on može da se okrijepi ili da zacijeli duševne ožiljke. Sa psihološkoreligiološke osmatračnice, hodočasnik se ukazuje kao neko ko nastoji da se izmjesti, ko očajnički mora da krene na (sveti) put.

Olako se pretpostavlja da vlada simetrija između rasredištenja i usredištenja u hodočašću. Naime, svakim hodočasničkim korakom kojim se udaljava od svoje zajednice trebalo bi da bude bliže onome što se doživljava kao *axis mundi*. No, može se desiti da hodočasnik zaglavi u nekoj vrsti intermundije, da napusti utješna njedra zajednice, a da mu oko srca vlada ne-sveta studen. Bilo bi lakše hodočasniku kada bi se mogao osloniti na načelo po kome će dragovoljno odricanje od nečega biti namireno nečim što smo priželjkivali. Ne bitno drugačije nego u samom životu, na hodočasniku je da prihvati da u ontologiji hodočašća prebiva neuklonjiva aporija - neizvjesnost.

Nudim lapidarnu propoziciju: hodočasnik je (privremeni) beskućnik, ali ne i bezdomnik. Kao i sveto utočište za kojim čezne čitavim svojim bićem, i put kojim korača hodočasnikov je dom pod otvorenim nebom. Računam da bi se složio istinski hodočasnik, nikada nije udomljeniji nego dok hodočasti. Svakim svojim korakom hodočasnik toržestveno razmjerava i blagosilja ono što nam je ustupljeno od transcendentnog darodavca. Uistinu, ne vidim kome je pristalija titula sveti geometar od hodočasnika! Pritom, nije mu potreban bilo kakav alat za premjeravanje sem stopala, što izranjavanijih to vjerodostojnijih. U panteističkim domaštavanjima hodočasnika bi, u krajnjem, mogli uzvisiti i do nazvanja teometar.

Onkraj naizgled tričavih tehnikalija, neizostavno je pitanje šta bi to hodočasnik valjalo da ponese na hodočašće? Odgovor tu ne može da bude jednoznačniji, dabome, ako se strogo držimo (religiozne) vjere po sebi. Koliko god da mu je, možebiti, uzdrmana ili utihla, vjera hodočasniku nalaže da na put krene nebrigomoran, sa što

je moguće manje svekolikog prtljaga. Prevelika predostrožnost, grozničava nastojanja da ga mimoiđu eventualne nedaće na hodočašću, to govori u prilog toga da mu vjera nije dovoljno čvrsta. Kao poveznica sa narednim odjeljkom može da posluži misao da je hodočašće jedan od načina da se malaksala vjera osnaži.

Hodočašće do...

Tokom napornog pregnuća, a nadasve na samom njegovom kraju, uzdaje se hodočasnik da slijedi iskupljenje i pročišćenje. Zna on da nije svetost svuda (podjednako) oprisutnjena, otuda se zapućuje tamo gdje ona ižaruje silnije nego drugdje. Svakodnevna samozagledanost odlikuje *homo religiosusa,* a u hodočašću ona biva još pregnantnija. Koliko god da joj se opire, duhovna se tromost ušunja krišom u najtajnije zakutke srca vjerujućeg, a hodočašće je prilika da se sabere ono rasuto i razvedri ono očemereno. Kako se približava svetilištu, hodočasniku je sve jasnija izlišnost pustog samozavaravanja i jalovog samopovlađivanja. Sve ovo trasira put ka duhovnom uzrastanju hodočasnika, a moguće da će se ono vrhuniti u preumljenju samom.

Ne samo kada je hrišćanstvo posrijedi, hodočašće je nerijetko uvezano sa martirologijom. Na mjestu postradanja svjedoka vjere, ili tamo gdje je on sahranjen, hodočasnik mu se smjerno poklanja (Khoury, 2005: 166). U tom poklonjenju postoji i vjerski višak, naime, hodočasnik računa na čudotvorstvo martira. Sa tihom molitvom na usnama, hodočasnik ga umoljava da se zdušno zauzme za njega kod Svevišnjeg. Oposredovana je hodočasnikova žudnja, božji ugodnik je taj koji mu olakšava, ili omogućava, pristup blagodarnoj onozemaljskoj moći.

Kao što je već rečeno, privremeno je obeskućen hodočasnik, ali šta on dobija zauzvrat. Privremeno beskućništvo je tričavo žrtvoprinošenje ako se ima u vidu šta bi hodočasnik mogao da dobije, a to je eshatološka domovina. Neka se oglasi onaj ko ne bi, i to bez trunčice nećkanja, trampio, i to privremeno, udobno ovozemaljsko prebivalište za, primjerice, nebeski Jerusalim!? Shodno navedenom, hodočašće je samo uslovno samoodricanje, i kada se hodočasnik prepušta krajnjem lišavanju on se nada nesravnjivom obeštećenju. On je podražavalac načela razmjene, svjestan je hodočasnik da neće tek tako nešto dobiti, a da prethodno ne priloži nešto srazmjerno. Hodočašće, kako stvari stoje, ne sadrži donološku kakvoću, u njemu izostaje vjera u bezrazložno darivanje.

Nadasve kada sadrži mukotrpno pješačenje svetim drumovima, hodočašće je nerazlučivo od podvižništva. U tom pogledu neizostavno je izdvojiti čistu volju, gradivnu antropološku crtu hodočašća. Hodočasnik je utjelovljenje htjenja kao takvog, u njemu se, idealno razmjeravajući, slivaju dozrila pobuda, čvrsto opredjeljenje i, najzad, istrajno pješačenje. U različitim religijskim ortopraksama - post je odličan primjer - sržni ulog predstavlja upravo snažna volja. Hodočašće je uvježbavanje volje, ono je potvrda kako vjera, u određenom stepenu, podrazumijeva napregnutu volju. Shodno tome, hodočasnika bi mogli proglasiti za

voluntaristu, ta njegova je voljotvornost nepresušna, makar dok se krug hodočašća ne zatvori.

Valja znati da hodočašće može da ishoduje i nečim dalekosežnim, raskidanjem spona sa svijetom u koji je hodočasnik do tada bio uronjen. Preobrazio se hodočasnik u tolikoj mjeri da on više i ne želi da se vrati svom prethodnom životu (Davidson i Gitlitz, 2002: 231). Povratak kući, makar u dogledno vrijeme, ne dolazi u obzir, hodočasnik se obreo u vjersko-egzistencijalnom limbu. Tek će nastupajuće vrijeme pokazati da li je namjeran da nastavi sa duhovnim traganjem, ili je pronašao izbaviteljsku os. Takva vrsta smislotragalaštva je, po pravilu, samoupućena, gube se, u krajnjem, iz vidokruga želje i potrebe bližnjih. Da li njegovim bližnjim uopšte možemo bilo šta prigovoriti kada se pitaju kako to da hodočasnik previđa njihove plašnje i nade.

Teško je previdjeti religijskopedagošku svrhu i značenje hodočašća, a to je upoznavanje sa predanjem čiji je hodočasnik subaštinik. Moglo bi se reći da je od odsudnog značaja svako hodočašće, stoga što se u njemu preslikava religiozna egzistencija. Ako po prispjeću hodočasnika ne ozari svetost, pitaće se o razlozima izostanka hijerofanije. Zna vrlo dobro hodočasnik, ništa mu ne jemči da će nakon posljednjeg zakoračaja osjetiti religioznu punoću.

Kada se kaže da je hodočašće vrsta prijelaza, podrazumijeva se da je ono, na neki način, predodređeno[7]. Hodočasnik je odlučan da prati unaprijed zacrtanu putanju, i što se rigoroznije nje drži trebalo bi da je žuđeni ishod utoliko izvjesniji. U tako zamišljenoj ontologiji hodočašća, nema mjesta za neku drugu možnost, za drugojačiji vektor prilaska svetom. Zazire hodočasnik da odstupi od ustaljenog obrasca, on čak i umjereniju samosvojnost vidi kao bespredmetan rizik da se izjalovi hodočasničko nadanje.

Epilog

Na kraju ovog eseja, prilažem dva zapažanja koja ukazuju na moguće pravce istraživanja hodočašća. Najzad, neću propustiti priliku da priložim crticu o jednom osebujnom filmu koji se bavi hodočašćem.

O spasenju duše i duha se najprije tu radi, ali hodočašća se tiče i ono što hrišćanska pobožnost naziva plot. Hodočašće je posebna vrsta tjelesnog opita, nadasve kada su u pitanju dalekometna pregnuća. Tada se najintenzivnije doživljava sopstveno tijelo, a i spoznaje njegovo međudjelovanje sa okruženjem (Solnit, 210: 37).

U fenomenologiji hodočašća više bi mjesta trebalo da pronađe stanje onih hodočasnika koji nisu doprli do početno zaiskanog. Kada hodočasnik doživi neku vrstu pleroma, to bi bio podrazumijevani, idealni ishod hodočašća. No, šta je s hodočasnicima koje preplavljuje ono što ću nazvati hodočasnička melanholija.

7 Dakako, ovdje nemam na umu Žana Kalvina (Jean Calvin, 1509-1564), kod koga hodočašće nije imalo bilo kakvu soteriološku ulogu (Turner i Turner , 1978: 30).

Sva ona prvotna nadanja, ustreptalost, očekivanja, očas se raspršе u sumornoj zaravnjenosti i ravnodušju. Može odsustvo priželjkivanog duševnog i/ili duhovnog stanja da poprimi i oblik prenadraženog čuvstva iznevjerenosti. O navedena dva tipa odsutnosti, melanholija i iznevjerenost, fenomenologija hodočašća imala bi mnogo toga da kaže.

Rediteljski gorostas Luis Bunjuel (Luis Bunuel, 1900-1983) 1969. godine snima film pod nazivom *Mliječni put.* A kako drugačije kada je pomenuti Aragonac u pitanju, na nadrealistički i huncutski način domaštava Bunjuel hodočašće u galicijski grad Santijago de Kompostelu (tamo se nalaze mošti apostola Jakova). Kao i kada su gotovo svi ostali Bunjuelovi filmovi u pitanju, toplo preporučujem *Mliječni put*.

Literatura

Baker, Daniel. 2018. Nomadic Sensibility, u: Braidotti, Rosi, Hlavajova, Maria (ed.). *Posthuman Glossary.* London, New York: Bloomsbury Academic

Čoser, Džefri. 1995. *Kanterberijske priče*. Beograd: EBG

Davidson, Linda Kay, Gitlitz, David M. 2002. *Pilgrimage From the Ganges to Graceland.* Santa Barbara: ABC-CLIO, Inc.

Gerbran, Žan, Ševalije, Žan. 2004. *Rečnik simbola*. Novi Sad: Kiša, Stylos

Jukić, Jakov. 1988. *Povratak svetog*. Split: Crkva u svijetu

Khoury, Adel Th. (ur.). 2005. *Leksikon temeljnih religijskih pojmova: židovstvo, kršćanstvo, islam*. Zagreb: Prometej

Morinis, Alan. 1992. Introduction: The Territory of the Anthropology of Pilgrimage, u: Morinis, Alan (ed.). *Sacred Journeys*. Westport, London: Greenwood Press

Pandej, Gita. 2019. *Kumbh Mela: Kako planirati festival za 100 miliona ljudi*. https://www.bbc.com/serbian/cyr/svet-46948052 (pristupljeno 10.6.2024)

Peace Pilgrim. 2013. *Her Life and Work in her Own Words*. Shelton: Friends of Peace Pilgrim, Santa Fe: Ocean Tree Books

Pinker, Stiven. 2019. *Prosvećeni svet*. Beograd: Laguna

Solnit, Rebeka. 2010. *Lutalaštvo: istorija hodanja.* Beograd: Geopoetika

Turner, Victor, Turner, Edith. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press

Dražen Pavlica[8]

BEING AND EXPERIENCE OF PILGRIMAGE

Abstract

The paper simultaneously discusses the ontological and phenomenological dimensions of pilgrimage. At the beginning, attention was paid to the concept of pilgrimage. In order to understand better who, in fact, a pilgrim is, we compare him with similar anthropological figures, a walker, a traveler, a flâneur, a nomad. We also wonder what the nature of time is in the pilgrimage. Finally, this work is a kind of pilgrimage atlas. It is equally important to think about his departure (pilgrimage from) and his destination (pilgrimage to).

Keywords*: pilgrimage, pilgrim, walker, flâneur, traveler, nomad*

8 Dražen Pavlica, PhD, sociologist, drazenpav@gmail.com, ORCID ID: 0009-0000-0656-282X

Zbornik radova „Kultura hodočašća“
XXIV CEIR konferencija, 12-14. maj 2024.

Želimir Vukašinović[1]

PUT I PREOBRAŽENJE

Sažetak

Izlaganje se zasniva u pitanju o uzroku i svrsi kretanja bića kojim se spoznaje nužni i dovoljni ontološki razlog za čovjekovo djelovanje. Ovo je pitanje konstitutivno po zasnivanje svjesnog života i nalaže prevladavanje naivnog uma koji ne razaznaje univerzalni smisao identiteta razlike i tako generiše razgrađujuću moć nesrećne svijesti. Golgota duha i resantiman iniciraju, u kontekstu jedne vječno obnavljajuće istorije bića, put samo-spoznaje koji je imperativ osvajanja unutrašnje slobode i, iskustvom istine probraženja, dokazuje mogućnost započinjanja istorije čeznutog života. Kantova kritika praktičkog uma, Hegelova fenomenologija duha i Ničeova interpretacija Zaratustrinog puta su kontekst u kome se, iz perspektive nauke o biću, istražuje smisao hodočašća kao puta samo-spoznaje i preobražaja ljudskog života u izvorni oblik koji je, dobrom svoje ljepote i vjerodostojnosti, vrijedan življenja.

Ključne riječi: *put, duh, preobraženje, dobro, spoznaja*

Svaki čovjek je, specifičnošću vlastitog života, uslov svoga saznanja. To je primarni princip nauke o biću. Tim saznanjem, pokazalo je vrijeme, čovjek nije sačuvao sebe od svijeta, ali je, primjerenim sredstvima duhovne djelatnosti, dobio priliku da svijet, a posebno bližnje, sačuva od sebe. Izlaganje bih, zato, i započeo jednim, prije bih rekao, zakašnjelim ali time, ipak, neumanjeno značajnim uvidom: filosofija je, u kontekstu zapadne kulture se otvara ova tema, otkriće kojim se zasniva ideja čovjeka i, kao takvo, ovo otkriće je odlučujuće po opstanak čovječanstva. Njena je istorija svjedočeni put (grč. *methodos*) preobraženja, imanentno spoznaje *istine ljubavi* kroz iskustvo *iscjeljenja bijesa u milost*. Istina metode se, sljedstveno, ne može svesti na redukovanu primjenu, unaprijed usvojenih, metodičkih praksi. Metod je put koji se ne može genaralizovati, uopštavati, nego se, već prirodom svoga zasnivanja, isporučuje kao istorijski izazov samo-otkrivanja njegove istine kroz vlastitost bića i samo-razumijevanje koje će se, autentičnošću iskustva samo-otkrivanja, uspostaviti kao oblik jednog specifičnog života, kao način

1 Prof. dr Želimir Vukašinović, Univerzitet u Beogradu, Filološki fakultet, zelimirvukasinovic@yahoo.com, ORCID ID: 0000-0001-6982-3732

ljudskog bivstvovanja. Imajući, upravo, u vidu da saznanje kasni, samosvijest mora, retroaktivno i nakon svakog bola, zahvatiti korijen bića - našu ljubav prema životu. A kada ljubav prema životu izraste do samosvijesti onda, za svakog od nas, otpočinje, u sebi svojstveno, čudo Početka. Tu se, jedinstvom istorijskog i ličnog Početka, isporučuje očiglednost zakonitosti univerzalizacije, jer se uviđa, vlastitošću bića i autonomijom slobodne volje, princip važenja jednog iskustva. Taj princip važenja je spoznaja mjere koja je sudbonosno dobrobitna za ljudsko postojanje.

U kretanju mišljenja ka krajnjoj svrsi ljudskog postojanja, ostaje da, na početku, preglednosti radi, svedem i predočim svoju namjeru: to je da se sagleda i do riječi dovede istina znanja preobraženja egzistencije ili jednog, uvijek specifičnog, ljudskog života. Bit preobraženja je dejstvena *promjena ka dobru po sebi* koje je krajnja svrha čovjekove izvorne, autonomne i autentične, čežnje. Mir bića, primirenje u bivstvovanju, pokazaće se kao najveće ljudsko dobro koje nam *kroz, u toku i nakon* svih promjena koje smo u vremenu, voljno i nevoljno, iskusili, demonstrira istorijski put filosofije.

Zašto bismo, ipak, krenuli na taj put, zašto bismo izabrali taj put? Pokretanje, izmještanje iz početnog mjesta ontološkog našeg prebivanja, dolazi iz izvjesnosti nevolje u (ličnoj) istoriji (u krajnjem vidu, zla), a odluka kojom biramo taj put preobraženja se zasniva u slobodi volje (koja, po sebi, iskazuje nužnost, ali i ne-izvjesnost dobra). Jednako, nameće se još jedno pitanje: zašto se, otkud i kuda sve žive stvari kreću, pa je i ljudsko biće uslovljeno tim kretanjem? Zašto ne mirujemo, rodimo se i zadržimo na istom mjestu na kome smo se rođenjem zatekli? Otkud ta ekstatičnost našeg bivstvovanja? I zašto se, kretanjem sežući krajnje, vraćamo na početno mjesto ili ono što smo, izmještanjem, napustili i ispustili? Očigledno je: živa se bića pokreću iz sebe, a specifičnost ljudskog bivstvovanja je, pored osnovnih njegovih fenomena, u tome što se *zakonitosti tog kretanja* hoće spoznati. Put spoznaje tih zakonitosti je ontološki i hermeneutički: to znači da primarni zadatak mišljenja ide preko našeg vlastitog bića koje otkriva važenje univerzalnih zakonitosti. Dakle: preko nauke o biću spoznajemo zakonitosti kretanja, narav unutrašnjih promjena, koje nisu dostupne prirodnoj, društvenoj i tehnološkoj nauci. Očigledna je istina da su društvene, fiziološke i istorijske promjene izraz unutrašnjih promjena koje su se, tamo gdje nije razvijen introspektivni potencijal, neopaženo već desile.[2] Istorija tih, nazovimo to zasad tako „unutrašnjih promjena“, evidentno nije događajna, ali je, upravo kao takva, bit svih promjena i istina kretanja. Aristotelova ontologija je, upravo zato, u osnovi, metafizika kretanja. Kao nauka o biću ona ishodi u fiziku, praktičnu filosofiju (etiku, filosofiju prava i države) i, ekstenzivnim razumijevanjem specifičnosti smisla i svrhe ljudskog djelovanja, poetiku. Okrećući se samoistraživanju, kao

2 Psihološki i fiziološki simptomi, u svojoj nepobitnosti, nalažu čovjeku da istraži svoje biće, da ga upozna i sa njime se zbliži. Put uvoda u metafiziku je hod ka razumijevanju nepobitne čežnje za cjelinom. Biti dobro po sebi znači da smo harmonično sjedinjeni sa svojim bićem. Transcendentalna nauka, zato, vodi u restituciju metafizike, a metafizika u ontologiju.

egzemplarnom ljudskom djelovanju, iskoračujemo iz svakodnevnog egzistencijalnog stanja na put ka biti, a to je, onda kao bitni put, uvijek put preobraženja. Na tom putu, koji je istovremeno i način i sredstvo ljudskog postojanja, introspektivnim preokretanjem života, baveći se vlastitim bićem, već polazno, kako naznačih, čuvamo naše bližnje i svijet. Put preobraženja je, pretežno, iniciran *nevoljom rascjepa* (povredom, bolom), ali, nakon inicijacije, sproveden je voljom, autonomnom voljom čiji imperativ dovodi čovjeka do uvida u nužnost vlastite slobode. Preliminarno ću, ispitujući iskustvo bića, skicirati stadije („unutrašnjeg“) kretanja bića: 1. inicijacija (bol, trauma), 2. podnošenje (kojim se najavljuje moć duha), 3. istrajavanje (sveukupno, ma koliko da je to, u prvoj fazi, nestabilno psiho-fizičko očuvanje jedinstva bića), 4. analiza (čisti akt ispitivanja egzistencijalne situacije: zašto, kako, kuda, kako, čemu?), 5. samo-razumijevanje (prelaz iz retrospektivne analize u introspektivno dokučivanje istine bića, početak „unutrašnjeg života“ kao bitne, vlastite, stvarnosti), 6. stvaranje (heuristički stadij; akt demonstracije preobraženja; otkrivanje i saznavanje moći imenovanja svih stadija prelaza ka dobru, preinačenje užasa u ljepotu, vjeru, znanje i, cjelovito, samosvjesni, čovjekov stvaralački, potpuniji život kojim se dokrajčuje očaj i biću se vraća, traumom oduzeta, moć egzistiranja). Obnova moći egzistiranja donosi doživljaj radosti novog rađanja i žudnju da se, porivom čiste motivacije, ta radost posreduje. Ostaje, nakon svega i uprkos svemu, osjećanje iz kojeg progovara samo ime slobode: sagledali smo da možemo uticati na sebe. Tri su konteksta, ontološke ravni preko kojih ću sada pokušati evidentirati etape egzistencijalnog kretanja čije je osnovno svojstvo preobraženje, konkretno: duhom rukovođena promjena ka dobru koja se utiskuje u odlučujući smisao svakog hodočašća:

Prvo: put preobraženja je preinaka heteronomije u autonomiju volje. To vidim kao prvi princip dobra. Kant, kako to razumijem, analitički (sagledavanjem) i dijalektički (dokazom, demonstracijom) sprovodi postupak evidencije tog principa.

„*Autonomija* je volje jedini princip svih moralnih zakona i njima primjerenih dužnosti; svaka *heteronomija* volje naprotiv ne samo da ne osniva nikakvu obvezatnost, nego je čak suprotna njezinu principu i ćudorednosti volje. Naime, u nezavisnosti od svake materije zakona (tj. željenoga objekta), a ujedno ipak određenju volje pomoću same opće zakonodavne forme, za koju neka maksima mora biti sposobna, sastoji se jedini princip ćudorednosti. *Ona nezavisnost* pak jest sloboda u *pozitivnome* smislu. Tako moralni zakon izražava samo *autonomiju* čistog praktičkog uma, tj. slobode, a ova sama jest formalni uvjet svih maksima, pod kojim one jedino mogu biti u skladu s najvišim praktičkim zakonom... Samo iz tog ograničenja, a ne iz dodatka nekog vanjskog pokretala, mogao je onda proizići pojam *obvezatnosti* da se maksima moga samoljublja protegne i na blaženstvo drugih“ (Kant 1990: 67, 69).

Zakon kauzaliteta se, izvjesno, uspostavlja na osnovu slobode koja, preko transcendentalne subjektivnosti, odvaja biće od istorijsko-empirijske preuzetosti uma. To odvajanje je moment Početka preko koga se iscrpljena odredbenost

pojma vraća u pročišćenu osjećajnost subjekta i tako se zakonodavstvo čistog uma oporavlja kao praktičko načelo slobodne volje. Preobraženje je, onda, pročišćenje čija konkretizacija zasniva nužni ontološki uslov za zdravoumlje. Zdrav um, objedinjen kritikom praktičkog uma i moći suđenja, lišava volju njene nasumičnosti i privodi je autonomiji iz koje proizilazi usredsređenost opažajnosti i zdrava intuitivnost. Preinačenje heteronomije u autonomiju volje artikuliše htijenje do čiste motivacije koja je bezinteresna i, u sebi već kao osviješćeno sredstvo, omogućava ostvarenje ljudskosti čovjekove kao krajnjeg cilja svakog našeg djelovanja. To je imperativ koji se ne može samovoljno poreći a da, to poricanje, ne uzrokuje razgradnju ljudskosti na kojoj počiva određenje i opstanak čovjeka. Kategoričnost ovoga imperativa čini ga zakonom koji se, preko subjektivnosti, pokazuje kao univerzalni princip htijenja i djelovanja. Time se cilj sjedinjuje sa sredstvom, pa se i dolazi do humanosti znanja koje, jedino kao takvo, može biti istinsko. Instrumentalno znanje je predstava i privid istinskog znanja, jer je preobraženje ka dobru, i očuvanje tog puta preobraženja, neoboriva činjenica istinskog znanja. Iz ovoga slijedi da je istina duha fakticitet. Prema tome, postojanje Sokrata, Hrista, Bude, Muhameda... - ne može se opovrgnuti. Ni životom niti smrću, ni istorijom niti svakodnevnicom. Uostalom, ovdje se objelodanjuje jedinstvo jezika i apsoluta, ne samo kao pojma, nego kao imena koje je, u svojim različitom licima, znak konkretnog egzistiranja istine i ljepote dobra koje se ne može poreći. Preko subjektivne nemoći pobijanja, dobro iskazuje moć svojega univerzalnog naloga i konkretizuje se kao zakonodavsvo čistog uma, i svakog zdravoumlja. Ako se volja odmetne od razumnosti bića, onda se, i kao samovolja, ispoljava rasutošću htijenja koje, nužno, razara blaženost i tako uzrokuje štetnu potresenost drugog, ukorjenjuje rast nemira, konfuzije, sukoba, raskola, rata.

Drugo: Put preobraženja je most između bola duha i samospoznaje. Drugi princip dobra je, onda, pomirenje kroz negativitet, odnosno iskustvo moći duha, njegove snage da podnese bol (uzrokovan rascjepom), a potom i da primiri biće i pomiri suprotnosti u biću.

„U misli koju je svest shvatila, naime da pojedinačna svest jeste po sebi apsolutna suština, svest se vraća u samu sebe. Za nesrećnu svest je biće-po-sebi onostranost same nje. Ali, kretanje te svesti izvršilo je na njoj to da je pojedinačnost u njenom potpunom razviću, ili pojedinačnost koja predstavlja stvarnu svest, postavilo kao negativnost nje same, naime kao predmetni ekstrem, ili da je njeno biće za sebe izborilo iz sebe, pretvorivši ga u biće; u tome je kretanju postalo za tu pojedinačnu svest ono njeno jedinstvo sa tim opštim koje *za nas* ne pada više izvan nje, pošto ukinuto pojedinačno jeste ono što je opšte, i pošto svest u toj svojoj negativnosti održava samu sebe, to se na njoj kao takvoj nalazi njena *suština*. Njena istina jeste ono što se u zaključku, u kojem ekstremi istupaju kao apsolutno razdvojeni, pojavljuje kao ona sredina koja za nepromenjivu svest iskazuje: da se ono što je pojedinačno odreklo sebe, a za ono što je pojedinačno: da ono što je nepromenjivo nije za nj neki ekstrem, već je sa njim izmireno.

Ta sredina predstavlja ono jedinstvo koje neposredno za oboje zna dovodeći ih u vezu, i svest o njihovom jedinstvu, koje ta sredina iskazuje za svest i time za samu sebe, jeste izvesnost o tome da ona predstavlja svu istinu“ (Hegel 1974: 141).

Tako se, ishodišno, sintezičkom svojom snagom, a koja sobom donosi i svijest o saznanju izmirenja krajnosti, ispoljava logička struktura ljubavi. To je konkretni uslov početka nauke logike, zasnovane u fenomenologiji duha koja je, po ovom viđenju, u cjelini, uvod u filosofiju. U tom smislu, kroz samstvo, koje nije ispražnjena otuđenost, pokazuje se jednakost samstva sa sobom, a ta jednakost ne može biti ništa drugo nego savršeno neposredno jedinstvo bića koje prepoznajemo kao supstancijalnost.

„Znanje se sastoji u toj prividnoj nedelotvornosti, koja samo posmatra kako se ono što je različito kreće u samom sebi i vraća se u svoje jedinstvo... Ako u fenomenologiji duha svaki momenat predstavlja razliku između znanja i istine i kretanje u kojem se ta razlika ukida, onda tome nasuprot nauka ne sadrži tu razliku i njeno ukidanje, već, pošto momenat ima formu pojma, on udružuje predmetnu formu istine i znalačkoga samstva u neposredno jedinstvo... Nauka u samoj sebi sadrži tu nužnost, da se liši forme čistoga pojma, kao i *prelaženje pojma u svest*. Jer, duh koji poznaje sama sebe, upravo zato što shvata svoj pojam, jeste neposredna jednakost sa samim sobom, koja u svojoj razlici predstavlja izvesnost o onome što je neposredno ili čulnu svest – početak od kojeg smo pošli; ovo njegovo otpuštanje iz forme svoga samstva jeste najuzvišenija sloboda i sigurnost njegovoga znanja o sebi... Znanje ne poznaje jedino sebe, već i negativnost samog sebe, ili svoje granice“ (Hegel 1974: 463, 464).

Ako govorimo o istini duha kao konkretizaciji njegove moći, onda možemo razumjeti primarni smisao negativiteta u koji je položen uslov kretanja neposredno opažan preko raznovrsnosti prirodnih, fizioloških i društvenih pojava. Kako samo mišljenje može da dokuči jedinstvo te raznovrsnosti, onda se, u svakom biću koje manjka suštastvenosti, ogoljava vladavina disharmonije, rasutosti, zbrke, stihije... Supstancijalnost života se, preko čovjeka, očitava u ljepoti duha i njenoj objavi kroz prisebnost, usklađenost, harmoničnost bića. Ritmičnost prirodnih pojava ukazuje da i priroda, kojom vlada nužnost, teži idealu. Tako i ljudska priroda žudi za organskom i psihološkom usklađenošću bića. Tako i duh, principom negativiteta kao osnovom kretanja, traži svoju konkretizaciju u faktičkoj egzistenciji, tačnije: objektivaciju u povezanosti sa svijetom života. U suprotnom, osamostaljeni duh (razgradivši princip kretanja, ostaje zatvoren u sebe) i tako vezan za svoju beskonačnu bol jedino može da se *manifestuje kao nesrećna svijest koja tuguje nad gubitkom stvarnosti svijeta života, kao svoje bitne stvarnosti*. Ta bol nije subjektivna bol, *već objektivna kategorija koja izdržava tu bol zato što će se samospoznati u filosofiji* (v. Zurovac 2005: 345-346). Smisao vremena je ispunjen preko krajnje svrhe istorije dosegnute saznajnom moći ljudskog bivsvovanja, po Hegelu, konkretnim objedinjenjem istorije i nauke znanja: „...oboje (*istorija i nauka znanja*, napom. aut.) zajedno, *pojmljena istorija*, obrazuju sjećanje

i Golgotu apsolutnog duha, stvarnost, istinu i sigurnost njegovoga prestola, bez koga bi on bio beživotni usamljenik“ (Hegel 1974: 465). Tako dolazimo do treće ontološke ravni na egzistencijalnom putu preobraženja...

Treće: Put preobraženja je, nakon resantimana, povratak čovjeku. Ovaj, treći princip dobra je pokazan preko Ničeovog Zaratustre: drugi dolazak je interpretiran kao povratak čovjeku (v. Niče 1992: 44), ulazak u svijet i susret sa vječnim vraćanjem istog. Treći princip dobra je, prema tome, hodočašće koje svojom preokretnom snagom prevladava naivno poimanje religioznosti i ateizma, i otkriva radikalnost izazova ljudskog opstanka u našem dobu.

„Mnogim putevima i načinima dolazio sam do svoje istine; nisam se samo po jednim lestvicama peo uvis, gde mi oči krstare po mojoj daljini. I nikad nisam voleo da se raspitujem za put – to mi je uvek bilo protiv ukusa! Radije sam pitao i kušao puteve same. Kušanje i pitanje, to je bilo sve moje hodanje – i doista, moramo *naučiti* i da odgovaramo na takvo pitanje! Ali to je - moj ukus: - ni dobar, ni loš, ali *moj* ukus, kojeg se više niti stidim niti ga tajim. ’To je moj put - a gde je vaš?’ tako sam odgovorio onima koji su me pitali ’za put’. Jedan jedini put, naime - ne postoji!“ (Niče 1992: 258-259).

Treći princip dobra, prevladavajući pesimizam, odnosno pasivni nihilizam čovjeka savremene zapadne kulture, vodi do radosti otkrića preobražavajuće moći stvaralaštva, istini jedinstva svetog i igre. Muzika je objava tog otkrića. Krajnjom moći filosofije, i tako to vidim, filološkim registrom Ničeovog aktivnog nihilizma, dolazimo do simfonijskog sraza poezije i muzike. To je, za naše tehnokratsko doba, prva najava Dolazećeg koje će se ispostaviti preko povratka jeziku kao kući bića i, time, preko završne faze Hajdegerove hermeneutike Bivstvovanja: obnavljanju poetičkog načina mišljenja (u dobu vladavine tehnicizma kao svojevrsnog neo-makijavelizma). Ponovno rađanje čovjeka u doba anti-humanizma, to je završni čin preobraženja u koje su ugrađena navedena tri principa dobra. Ovaj čin je sudbonosan, odlučujući u civilizaciji koja je već opredijeljena na obračun sa „posljednjim čovjekom“, sa onim što je, od ljudskosti, ostalo u svakome od nas. Ničeovim riječima:

„Najzabrinutiji danas pitaju: ’Kako da se čovek održi? A Zaratustra pita kao jedini i prvi: ’Kako prevazići čoveka?’... O, braćo moja, što mogu voleti u čoveku jeste to što je on prelazak i zalazak. A i u vama ima mnogo čega što mi budi ljubav i nadu“ (Niče 1992: 366).

Nisu civilizacije u sukobu: civilizacije su u paktu svoje sukobljenosti sa čovjekom, u obračunu sa idejom čovjeka koja zasniva istoriju humanizacije ljudskog postojanja. Rasap te istorije je simptom nemoći čovjeka savremene zapadne kulture da se samjeri i, izvan svakog pseudo-mesijanskog, mimetičkog sindroma, saobrazi sa sokratolikošću, odnosno platonističkom idejom čovjeka u kojoj sazrijeva duhovni život antike. Zrelost antike i propast veličanstvenog doba utiskuju se, svojim snažnim kontrastom, u ontološko pamćenje uspostavljenog uporišta i traume nenadoknadivog gubitka. Zaboravom svoga duhovnog utemeljenja, a

onda i nihiliranjem toga zaborava, savremena zapadna kultura srlja u anti-humanizam. Put preobraženja tehnokraktski i fatalistički okupiranog čovjeka ka ispuštenoj ljudskosti njegova bića, nije put obnove homocentrizma, nego put ka otkrivanju brige kao fundamentalne strukture ljudskog bivstvovanja. Tako gledajmo, preko misaone osovine našeg vremena, hod ljudskog opstanka od Kanta i Hegela, pa preko Ničea, do Hajdegera.

Previđajući ili ignorišući ovaj put našeg istorijskog preobraženja stupamo u *spatium* pesimizma - koji se srodio sa bićem jer, u svome korijenu, nije spoznat. Kao takav, pesimizam izrasta u pogled na svijet, i zasniva naše doba anti-humanizma. Prije ili kasnije ovo stanje prerasta u nagon za osvetoljubivošću, posebno prema ljepoti znanja čiji je korjen u istinskoj ljubavi. Anti-humanizam je, dakle, opredjeljenje na osvetu osvješćenom čovjeku koji, nakon svega što je saznao o sebi i svijetu, ipak nije očajan što se rodio i živi. Pronaći granicu pesimizma našeg doba i izučiti svoj bol i strah, znači pronaći sebe. Tako nam ovo, bitno ljudsko, a oduvijek isto, govori preko Ničea:

„Filozof: to je čovek koji stalno doživljava, vidi, čuje, podozreva, očekuje i sanja neobične stvari; koga njegove sopstvene misli pogađaju kao da dolaze spolja, odozgo i odozdo, kao *njemu svojstveni* događaji i munje; koji je možda i sam oluja bremenita novim munjama; koban čovek oko koga uvek tutnji i bruji, zjape bezdani i zbivaju se užasi. Filozof: ah, biće koje često beži od samog sebe, koje se često plaši samo sebe – ali je isuviše radoznalo da ne bi ponovo 'došlo k sebi'...“ (Niče 1993: 216).

Očigledno je: naše istorijsko hodočašće je put na kome se moramo odvojiti od sebe da bismo se mogli, na temeljniji i potpuniji način, vratiti sebi... I zaista, ima li, bez tog puta povratka, vjerodostojnog preobraženja? Naći sebe u doba anti-humanizma: kakva je to nevolja za zaboravne!

Literatura

Kant, Imanuel. 1990. *Kritika praktičkog uma,* Zagreb: Naprijed.
Hegel, Georg Vilhelm Fridrih. 1974. *Fenomenologija duha*, Beograd: BIGZ.
Niče, Fridrih. 1992. *Tako je govorio Zaratustra*, Beograd: BIGZ.
Niče, Fridrih. 1993. *S one strane dobra i zla - Genealogija morala*, SKZ.
Hajdeger, Martin. 2003. *Putni znakovi*, Beograd: Plato.
Hajdeger, Martin.1988. *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed.
Zurovac, Mirko. 2005. *Tri lica lepote*. Beograd: Službeni glasnik.

Želimir Vukašinović[3]

PATH AND TRANSFORMATION

Abstract

The paper is based on the question about the cause and purpose of the movement of beings, which is a necessary and sufficient ontological reason for human action. This question initiates an overcoming of a naive condition of reasoning which not discern the universal meaning of the identity of difference and thus generates a degrading power of the unhappy consciousness. The Golgotha of Absolute Spirit and resentment are, in the context of an eternally renewing history of being, recognised as the pathway of an understanding of human existence that is imperative for the conquest of inner freedom and, through the experience of the truth of enlightenment, it proves the possibility of life that is worth of living. Kant's critique of practical reason, Hegel's phenomenology of spirit and Nietzsche's interpretation of Zarathustra's teaching are the context in which, from the perspective of the science of being, the meaning of pilgrimage is explored as a pathway of self-knowledge and transformation of human life into its authentic form, which is, due to its beauty and credibility, a purpose of living.

Key words: *path, spirit, transformation, good, wisdom*

3 Prof. Želimir Vukašinović, PhD, University of Belgrade, Faculty for Philology, zelimir-vukasinovic@yahoo.com, ORCID ID: 0000-0001-6982-3732

Zbornik radova „Kultura hodočašća“
XXIV CEIR konferencija, 12-14. maj 2024.

Marijana Ajzenkol[1]

PUTUJUĆI NAROD BOŽIJI U SUSRETU NEBA I ZEMLJE

Sažetak

Hodočašća izviru „odozdo“, iz naroda i uglavnom su izraz privatne pobožnosti. Ishodište im je u nekoj vrsti religiozne emocionalnosti. Čoveka oduvek prati čežnja za Apsolutnim i on mu se nastoji približiti. Naročito na mestima gde veruje da će ga sresti. Upravo zbog moguće snage emocija i gorljivosti srca moguće je otići stranputicom. Hodočasnički susreti na svetim mestima traže budnost hodočasnika koja će ih zaštititi od opasnosti iskliznuća u neke drugačije, pa često i magijske sfere duhovnosti. Zato je važno i potrebno preispitivati, pa i pročišćavati (ako je potrebno) motive hodočašća. Činjenica je da velika hodočasnička okupljanja vernika koji doživljavaju međusobnu ujedinjenost oko istih (verskih) ideja i danas zaokupljaju duše. Potvrđuju to razna svetišta – mesta na kojima se rađaju misli i osećanja drugačija od onih svakodnevnih. Hodočašća i svetišta otkrivaju iracionalnu stranu duše, njenu potrebu i vapaj za mirom i jedinstvom u zajedništvu. Kako je u tradiciji i duhu hrišćanske prakse da su hodošačća bila odraz pobožnosti i pokore, a svetišta gde se hodočasti su mesta duhovne obnove i obraćenja, bilo bi uputno promisliti na koji način bi se danas u svetlu razvoja informacione tehnologije, u vremenu nestašice vremena i suočavanjem sa izazovima svakidašnjice moglo hodočastiti i rasti u sopstvenoj veri.

Na pastoralnim radnicima je velika odgovornost kako u organizaciji tako i u umeću da organizuju hodočašća koja će doprineti duhovnoj obnovi poverenog im naroda. Možda je danas upravo vreme kada bi trebalo osmišljavati hodočasnička mesta i učiniti ih oazama mira, zajedništva i poverenja u Duh koji na tim mestima govori glasnije.

Ključne reči: *hodočašće, put, izazovi, metaverzum*

1 Marijana Ajzenkol, diplomirani matematičar i komunikolog, master; kopredsednica EFECW- Ekumenski forum Hrišćanki Evrope; članica IARJ, međunarodne asocijacije verskih novinara; MAH-Klub poštovalaca vremena, Beograd, marijanamah@gmail.com, ORCID ID: 0009-0001-0347-2906

Nedavno, tačnije 17. 9. 2023. godine, u večnost se preselio hodočasnik Džordž koji je 40 godina hodao u ime Isusovo. On je za života prešao više od 40000 km da bi na svom putu za Nebo svedočio Hrista. Rođen je 25. 7. 1941. u Pensilvaniji, a nakon srednje škole, u želji da postane sveštenik, proveo je četiri godine studirajući u semeništu Sv. Vinsent u Latrobeu. Godine 1963. završio je filozofiju na Atenaeumu (Athenaeum) u Ohaju, a 1967. diplomirao u semeništu Sv. Vinsenta. Napisao je dve knjige: „A Pilgrim Finds the Way" (1988) i „The 40 Thousand Mile Man: Odyssey of a Pilgrim" (2019). U jednom intervjuu izjavio je da ga je Bog pozvao da hoda i moli.

Na pitanje šta je to hodočašće, većina će odgovoriti: pokloničko putovanje do nekog mesta iz religioznih ili verskih razloga ili motiva. Čini mi se da je hodočašće zastupljenije u praksi nego u teoriji. Malo se pisalo o ovoj temi, iako ima dosta tekstova o svetištima na koja ljudi hodočaste. Kako navodi p. Ivan Koprek u tekstu „Hodočašća u svjetlu pastoralne teologije", objavljenom u časopisu Obnovljeni život: „Hodočašće, kao pobožno, individualno ili skupno pohađanje nekog svetišta ili drugog svetog mjesta da se tamo obave neke pobožnosti, jest specifično ljudska stvar. Subjekt hodočašća može biti i jest samo čovjek. Ono je utemeljeno u našem dubokom transcendentalnom iskustvu. Svojom metafizičkom konstrukcijom čovjek je u biti putnik, hodočasnik, tražitelj i stranac u ovom svijetu koji ga okružuje. Nestalnost života jamči mu da je prolaznik, a smrt je nepobitni znak da odlazi. Tako se temelj hodočašća skriva u samom čovjeku, u njegovoj metafizičko-duhovnoj konstrukciji. Praksa se hodočašća temelji na iskustvu njegove nesamodostatnosti; na tome se uostalom temelji i svaka religioznost" (Koprek, 1982). Dakle, „hodočašće je traženje Boga i susret s njime u bogoštovnom ozračju" (George, 1969: 302).

Anketa Glasa koncila utvrdila je da su motivi hodočašća uglavnom ovi: „Riješiti se tereta grijeha, raspjevati se iz dubina duše, iz sokova djetinjstva. Skinuti maske i strahove, biti među svojima svoj, radostan. Svjedočiti da Crkva nije privid, nego stvarnost s kojom treba računati" (Glas koncila, 1971: 16).

Privid i stvarnost može biti jedna posebna tema pogotovo u vreme izazova sa kojima se sve više suočavamo u vremenu informacione tehnologije.

Kroz istoriju nalazimo da svaka religija manje ili više uključuje hodočašća u tom smislu da su ona prvobitno shvaćena kao pokornička praksa, tj čovekova težnja za očišćenjem i oslobođenjem od nekih unutrašnjih nemira, teskoba ili greha. Takvim putovanjem se želi stupiti u kontakt sa drugim svetom tražeći mir i radost u toj zajednici. Poznata je priča Ave Doroteja o starici koja pešači do crkve na službu i odbija da ide sa vladikom jer osim svoga pešačenja nema ništa drugo da ponudi Bogu.

Mnogi hodočasnici prevaljuju dug i opasan put zbog goruće želje da budu sa svojim Bogom.

Budisti hodočaste na mesta koja je Buda za života posvetio svojom prisutnošću. Za muslimane je Meka mesto na kojem se godišnje klanjaju milioni hodočasnika. To hodočašće smatra se jednim od pet stubova vere - jednom od temeljnih dužnosti svakog vernika, muslimana. Svakom je muslimanu stalo da, sam ili preko svog zamenika (bedela), ode na hadžiluk i da za života vidi K'abu (Kuću Božju) - mesto uzvišene Božje prisutnosti.

Starozavetnu potvrdu da je hodočašće zahvala kojoj prethodi očišćenje nalazimo u rečima: „Bog reče Jakovu: 'Ustani, idi gore u Betel te ondje ostani. Načini ondje žrtvenik Bogu koji ti se objavio kad si bježao od svog brata Ezava!' I Jakov reče svojoj obitelji i svima koji bijahu s njime: 'Odbacite tuđe kumire koji se nalaze u vašoj sredini; očistite se i preobucite. Idemo gore u Betel; ondje ću načiniti žrtvenik Bogu, koji me je uslišao kad sam bio u nevolji i sa mnom bio na putu kojim sam hodio!'" (Post 35, 1-4).

Običaj religioznih okupljajućih poseta uz različita svetišta se dugo zadržao ali kada je Solomon sagradio raskošni hram, hodočašća u Jerusalim dobijaju odlučujuće značenje.

„Starozavjetni čovjek živi od hodočašća; on i mesijansko vrijeme gleda u viziji pokreta svih naroda prema gori doma Jahvina" (Koprek, 1982: 360).

I Isus je hodočastio u hram kada mu je bilo 12 godina (Lk. 2,41 si.) i sve vreme svog poslanja o različitim blagdanima putuje s učenicima u Jerusalim. Ipak, njegovom pojavom, a zatim smrću i uskrsnućem, Hram gubi svoj prvobitni smisao, jer on - Hrist - postaje novi hram. Njegovi sledbenici zauzimaju drukčiji stav prema hodočašćima. Kult Hristovih sledbenika nakon uskrsnuća nije više usmeren na neko određeno mesto, već biva upućen na novi hram - Hristovu proslavljenu osobu. Razaranje jerusalimskog hrama i usmeravanje pogleda na Gospoda, koji će opet doći, među prvim hrišćanima je na neki način potkopalo dotadašnju hodočasničku tradiciju.

Crkva kao zajednica hodočasnika „je i suviše povijesna da bi poricala svaku vrijednost hodočašća prema mjestima Isusova zemaljskog života ili mjestima njegovih očitovanja u životu svetih: ona u ovim okupljanjima na mjestima Kristova djelovanja vidi prigodu da vjernici zajedništvuju u vjeri i molitvi; ona ih na tim mjestima iznad svega nastoji podsjetiti da su na proputovanju prema Gospodinu te da ih on vodi" (George, 1969: 305).

Ali, kao i u svemu, postoji i opasnost koju u sebi kriju bezbrojna hodočašća i putovanja. Zato je Toma Kempijski u svojoj knjizi Nasljeđuj Krista zapisao: „... rijetko se oni posvećuju koji mnogo idu na hodočašća".

Kongregacija koncila izdala je 1936. godine posebne norme što se tiče hodočašća, vezano za odobrenje crkvene vlasti, učestvovanje ili prisustvo duhovnika, dobru pripremu, umerene troškove... Ukratko, Crkva smatra da je hodočašće prikladno sredstvo za rast i promicanje hrišćanskog života samo onda ako se zaista odvija u znaku vere i ne postane samo sebi svrhom pretvarajući se u trgovinu ili u turizam, a što se događa. No, hodošaćća su važna ne samo na verskom već i

kulturnom polju. Možda je danas, više nego ikada pred nama izazov susreta sa svetištima. Zbog razvoja informartike i tehnologije, omogućeno je jednim „klikom" planirati i „obići" željene destinacije. Danas nam taj „klik" omogućava da u metaverzumu upalimo čak i virtuelnu sveću na mestu gde se veruje da je Isus ustao iz groba; moguće je pridružiti se hodočasnicima oko K'abe ili čuti i doživeti (na poseban način) molitve Jevreja kod Zapadnog zida ili hiljade vernika koji izgovaraju amin u džamiji Al-Aksa na Brdu hrama, kao i obići Vatikan i papske kapele. Broj posetilaca (vernika i turista) ovih mesta sve je veći. Uzrokovano pandemijom došlo je do bržeg razvoja ovakvih doživljaja, pa je tako moguće graditi čitave odnose i iskustva u impresivnom virtuelnom svetu preko svog avatara. Informatička tehnologija dopušta i omogućuje prikaz projekcije od 360 stepeni, što „uvlači" posetioca u virtuelni prostor. Tako su studenti univerziteta u Majamiju za kurs pod nazivom *Religija i sveti prostori u eri virtuelne stvarnosti i veštačke inteligencije* „prisustvovali" haićanskoj vudu ceremoniji, hinduističkom pogrebnom obredu i hrišćanskim krštenjima i „istražili" baziliku Sagrada Familia u Barseloni, Partenon u Atini i Meku (Henao, 2022).

Takva iskustva su istovremeno i izazovi. Metju Rosi, 21-godišnji student matematike, odrastao i vaspitavan kao katolik, sada nakon navedenih iskustava, ubraja se i izjašnjava kao „verski nepovezan". Iskustvo kursa, kako je izjavio, dalo mu je novo razumevanje za verske tradicije i rituale. „Osećaš se kako ideš sa gomilom, a ja sam pomislio: 'Ovo je neverovatno'", rekao je Rosi o video snimku od 360 stepeni hodočasnika koji kruže oko K'abe u Meki. Studenti su kreirali svoje virtuelne svete prostore, kao vežbu i radni zadatak. Jedan tim je napravio ostrvsko utočište gde su studenti preko svojih avatara mogli da u tišini posmatraju nasmejanu, rotirajuću statuu Bude. Drugi tim je izgradio lavirint nalik kamenu koji vodi do mesta gde se činilo da se zemlja i nebo spajaju (Henao, 2022).

Da li je ovo iskustvo uvod u promišljanje i analiziranje dosadašnjih iskustava, teorija, definicija? Da li nas preplitanje i „kliktanje" realnosti plaši ili obogaćuje?

Vilijam Grin, profesor religijskih studija i katedre za judaističke studije na Univerzitetu u Majamiju, kaže da vera treba da podrazumeva konkretne akcije: od molitve i/ili pevanja do meditacije i/ili posta. „Religija angažuje vaš um, a takođe i vaše telo", kaže Grin, „a to ne možete da uradite u dve dimenzije, ali možete u metaverzumu (Henao, 2022).

Možda je ovo trenutak kada bismo mogli promisliti i zapitati se o motivima hodočašća i hodočasnika? Šta je to što ljude privlači i pokreće da hodočaste? U kojoj stvarnosti/realnosti provodimo više vremena? Kako se i gde oblikuje naš duh i duh vremena?

Ako verničkim očima pogledamo mesta na koja se hodočasti, nezaobilazna je činjenica i motiv verničkog okupljanja pobožnog naroda koji traži pomoć u najrazličitijim životnim problemima. „Izravni je povod hodočasničke prakse naša siva svakidašnjica: brige, nevolje, bolesti..." (Baumer, 1975: 13).

No, Hodočasnik može dati i zahvalu za za svoj blagosloveni put. Na mnogim mestima nalazimo razne darove koje hodočasnici prinose, od onih običnih, čoveku najpotrebnijih pa do najspecifičnijih i nekada samo hodočasniku razumljivih.

Teologija Drugog vatikanskog koncila naglašava da je liturgija „vrhunac kojemu teži djelatnost Crkve, i ujedno izvor iz kojega proistječe sva njezina snaga" (Koncilske sveske, br. 10). Pokoncilska ekleziologija uči da je Crkva zajednica vernika koji su verom i krštenjem postali deca Božja – putujući narod Božji. On se na svom hodočasničkom putu sastaje i hvali Boga okupljen oko Hrista prisutnog u Euharistiji. „Zemaljskom liturgijom sudjelujemo predokusom u onoj nebeskoj liturgiji koja se slavi u svetom gradu Jeruzalemu, kamo kao putnici težimo, gdje Krist sjedi Bogu zdesna kao službenik svetišta i pravoga šatora; sa svim četama nebeske vojske pjevamo Gospodinu pjesmu slave; štujući spomen svetih, uzdamo se zadobiti neko mjesto u društvu s njima; očekujemo Spasitelja našega Gospodina Isusa Krista, da se, kad se on pojavi, naš život, i mi zajedno s Njime pojavimo u slavi (Koncilske sveske, br. 8).

Liturgija i euharistijska žrtva su središte crkve pa i hodočašća. Narod koji putuje i koji čini zajednicu vernika okuplja se oko Hrista. U katoličkim izdanjima nalazimo da je Euharistija uvek u centru hodočašća i da je to temelj bratskog zajedništva. „Osjetio sam negdje duboko skrivenu vjeru u Krista, Gospodina Isusa koji objedinjuje sve prisutne oko sebe, i nadbiskupe i biskupe i vjerni puk i studente.. . ukratko Božji narod, Crkvu, onakvu kakva jest" (Kana, 1974: 22), svedočanstvo je jednog hodočasnika.

Euharistija je sakrament dvostrukog darivanja: s jedne se strane Bog nudi čoveku kao dar, a s druge se strane čovek mora darovati Bogu. Božjim samodarivanjem i svojim potpunim prihvatanjem Boga, kao dar darujući sebe Bogu, čovek ispunjava svoj puni smisao. Euharistija tako zadire duboko u čovekovu svakidašnjicu, nadilazi je i posvećuje. Upravo je taj čin najveći izazov metauniverzuma za sada. Da li će i na koji način metauniverzum uvući nas, liturge ove realnosti, u svoje izazove i načine postojanja?

Hodočašća izviru „odozdo", iz naroda i uglavnom su izraz privatne pobožnosti. Ishodište im je u nekoj vrsti religiozne emocionalnosti. Čoveka oduvek prati čežnja za Apsolutnim i on mu se nastoji približiti. Naročito na mestima gde veruje da će ga sresti. Upravo zbog moguće snage emocija i gorljivosti srca moguće je otići stranputicom. Hodočasnički susreti na svetim mestima traže budnost hodočasnika koja će ih zaštititi od opasnosti iskliznuća u neke drugačije, pa često i magijske sfere duhovnosti. Zato je važno i potrebno preispitivati, pa i pročišćavati (ako je potrebno) motive hodočašća. Činjenica je da velika hodočasnička okupljanja vernika koji doživljavaju međusobnu ujedinjenost oko istih (verskih) ideja i danas zaokupljaju duše. Potvrđuju to razna svetišta – mesta na kojima se rađaju misli i osećanja drugačija od onih svakodnevnih. Tu čovek prinosi na oltar muku svoje svakidašnjice i priziva Boga. Hodočašća i svetišta otkrivaju iracionalnu stranu duše, njenu potrebu i vapaj za mirom i jedinstvom u zajedništvu. Kako je u

tradiciji i duhu hrišćanske prakse da su hodošaćća bila odraz pobožnosti i pokore, a svetišta gde se hodočasti su mesta duhovne obnove i obraćenja, bilo bi uputno promisliti na koji način bi se danas u svetlu razvoja informacione tehnologije, u vremenu nestašice vremena i suočavanjem sa izazovima svakidašnjice moglo hodočastiti i rasti u sopstvenoj veri.

Na pastoralnim radnicima je velika odgovornost kako u organizaciji tako i u umeću da organizuju hodočašća koja će doprineti duhovnoj obnovi poverenog im naroda. Možda je danas upravo vreme kada bi trebalo osmišljavati hodočasnička mesta i učiniti ih oazama mira, zajedništva i poverenja u Duh koji na tim mestima govori glasnije. Da li i kako doživeti i koristiti duh vremena i mogućnosti informacionih tehnologija danas i kako u tom duhu uvrstiti hodočašće u svoje iskustvo jer „Bog nam je dao maštovitost da pronalazimo i prikladnije oblike!“ (Gelineau, 1973: 544).

Šta tom maštovitošću dobijam ili gubimo, vreme će pokazati.

Od svog prvog plača pa do zadnjeg uzdaha čovek ostaje putnik i tražitelj. To iskustvo nosimo od prvog samostalnog koraka i ono nas tera napred, savija nam kičmu, slabi vid i sluh... Nestalnost i stalna promena života pokazuju nam i dokazuju da smo prolaznici – hodočasnici na životnom putu.

Kad na put kreće š
ponesi Ime i ništa više.
Šta još ti treba? Šta to te vara?
Od tebe traži da teret čuvaš
dok vreme teče i put tvoj ide
a srce pati i usta ćute
jer pamet tvoju, misli ti mute.
Al’ pusti misli, odbaci breme!
Uvek je vreme
da na put kreneš baš ni sa čime
dok usta tvoja govore Ime.

Literatura

George, G. (1969). Hodočašće, u: *RBT*, KS, Zagreb
Glas Koncila, br. 21, 17. 10. 1971.
Koprek, p. Ivan (1982). *Obnovljeni život*, Zagreb
Kana (jun 1974)
Koncilski dokumenti, sveske (br. 8, br. 10), SC
Henao A. L. (2022). *From the Western Wall to Mecca: VR lets virtual pilgrims explore world’s holy sites,* https://www.timesofisrael.com/from-the-western-wall-to-mecca-vr-lets-virtual-pilgrims-explore-worlds-holy-sites (pristupljeno 8. 8. 2022)
Baumer, I. (1975). Hodočašće i religiozno iskustvo, u: Sveska br. 27 (1975).
Gelineau, J. (1973). *Pastoralna teologija liturgijskih slavlja*, KS, Zagreb

Marijana Ajzenkol[2]

THE TRAVELING PEOPLE OF GOD IN THE MEETING OF HEAVEN AND EARTH

Abstract

Pilgrimages appear "from below", from among the people, and are mostly an expression of private piety. Their starting point is a kind of religious emotionality. A longing for the Absolute always accompanies man and he tries to get closer to it. Especially in places where he believes he will meet Him. It is precise because of the possible strength of emotions and fervour of the heart that it is possible to go astray. Pilgrim encounters at holy places require the vigilance of the pilgrims, which will protect them from the danger of slipping into some different, and often magical, spheres of spirituality. That is why it is important and necessary to review and even purify (if required) the motives of the pilgrimage. It is a fact that large pilgrimage gatherings of believers who experience mutual unity around the same (religious) ideas still occupy souls today. This is confirmed by various sanctuaries - places where thoughts and feelings different from everyday ones are born. Pilgrimages and shrines reveal the irrational side of the soul, its need, and its cry for peace and unity in the community. It is in the tradition and spirit of Christian practice that pilgrimages reflect piety and penance. At the same time, sanctuaries are places of spiritual renewal and conversion. Therefore, it would be advisable to think about how today, in light of the development of information technology, in the lack of time and facing the challenges of everyday life, one could make a pilgrimage and grow in one's faith.

Pastoral workers have a great responsibility both in organization and in the ability to organize pilgrimages that will contribute to the spiritual renewal of the people entrusted to them. Perhaps today is precisely when we should design places of pilgrimage and make them oases of peace, community, and trust in the Spirit who speaks louder in those places.

Key words: *pilgrimage, journey, challenges, metaverse*

2 Marijana Ajzenkol, mathematician and master of communication; co-president of EFECW - Ecumenical Forum of Christian Women of Europe, member of IARJ, MAH - Time Admirer Club, Belgrade, marijanamah@gmail.com, ORCIID ID 0009-0001-0347-2906

Зборник радова „Култура ходочашћа“
XXIV ЦЕИР конференција, 12-14. мај 2024.

Александра Петровић[1]

„ХОДОЧАШЋА“ ВАСКА ПОПЕ И УСПРАВНИ ЧОВЕК

Сажетак

Узимајући за предмет истраживања поезију Васка Попе у циклусу „Ходочашћа“, у овом раду показаћемо путовање човека кроз себе, преиспитаћемо кретање његовог духа ка светом у себи и слободи. Ослањајући се на Кантово разумевање слободе која има своју нужност и начина на који је тумачи Николај Берђајев, човекова слобода је позив и захтев за одржање онога што човека чини човеком.

Кључне речи: *слобода, свето, усправни човек, традиција*

У овом раду бавићемо се питањем пута и путовања духа у његовом кретању ка слободи и светом у човеку. Ослањајући се на разумевање слободе као оне која има своју нужност, а узимајући за предмет истраживања циклус песама „Ходочашћа“ у Попиној песничкој збирци Усправна земља, преиспитаћемо кретање човековог духа до светог у себи као до слободе која употпуњује и усправља човека. Слобода је, према Канту, трансцендентална идеја која не садржи ништа што долази из искуства и чији предмет не може бити дат у искуству као одређен. Ум стога ствара идеју о слободи која започиње сама из себе и, произилазећи из трансценденталног, прелази у подручје практичног деловања. Човек је, према томе, биће које превладава, трансцендира.

„Остварење личности у човеку је непрестано трансцендирање. Трансцендирање је активни, динамички ток, иманентно је човеково искуство у којем он преживљава катастрофе, прелази преко провалија, искушава испрекиданост у свом постојању, али се не екстериоризује, него интериоризује [...] Трансцендирање у егзистенцијалном погледу јесте слобода и претпоставља слободу, јесте човеково ослобођење из ропства од самога себе. Али слобода ту није лакоћа, него тешкоћа, она пролази кроз трагичну противречност.“ (Berđajev, 1991, 45-46)

1 Александра Петровић, Пољопривредна школа са домом ученика ПК „Београд“, aleksandraja.petrovic@gmail.com, ORCID ID: 0009-0008-8404-7151

Уколико се личност, како вели Берђајев, разуме као целовит лик човека у којем духовно начело овладава свим његовим душевним и телесним моћима, онда се може рећи да се јединство личности ствара снагом духа. Према томе, Декартов дуализам духа и тела овде је ирелевантан, већ је реч о томе да душевни живот човека прожима и обликује читав живот тела, као што и телесни живот директно утиче и делује на живот душе. Према Клагесу, немачком филозофу и психологу, „облик тела уопште није материја, уопште није појава физичког света, облик тела није само душеван, него и духован" (Berđajev, 1991, 46). Човеково лице се, услед тога, разуме као плод деловања духовних сила. Оно је „најчудесније у животу света, кроз њега просијава други свет. То је ступање личности у светски ток с њеном јединственошћу, једнократношћу, непоновљивошћу" (Berđajev, 1991, 46).

Уколико у овом кључу покушамо да одгонетнемо позицију човека у песмама Васка Попе, у његовом песничком циклусу „Ходочашћа" срешћемо и зографа, и песничког субјекта и ходочасника који су на истом путу кретања духа, на путу ка слободи и светом. Како „Ходочашћа", тако и остали циклуси песничке збирке Усправна земља – „Савин избор", „Косово поље", „Ћеле-кула", „Повратак у Београд" – певају о усправном човеку у земљи која усправно стоји пред историјским изазовима света, бранећи се својим духовним наслеђем које сеже у почетке успостављања српске државности. „Спас и опстанак тражени су и нађени у духовном подвигу, у моралном успењу и дугом времену." (Pijanović, 2010, 118) То дуго време и неупитно трајање у недаћама у којима човек непрестано себе тражи и изнова успоставља, Попа види као ходочашће, као унутрашње путовање кроз простор и време ка ономе светом у човеку што га човеком и чини. То свето, дубоко људско, а онда и божанско, уздиже се својом непролазношћу и спаја прошло са садашњим, али и обавезује на оно што ће тек доћи. Зато се у овом циклусу песама ходочасти српским светињама, манастирима који су „у камену саздана и обоготворена васиона или Христово тело" (Pijanović, 2010, 118). Они су сабирно место Бога и човека, али и место на којем се човек сучељава са самим собом. Новим читањем традиције, средњовековне топосе и митове Попа трансформише и преводи у стварност, позивајући савременог човека да се изнова врати симболичкој димензији онога што је прошло и самери се са тим. Налазећи у Растку Петровићу свог духовног оца, који је кроз своје стваралаштво исто чинио, Васко Попа као да нам изнова пружа прилику, за коју се чини да смо је у првој половини 20. века пропустили, да се српској средњовековној а онда и словенској прошлости враћамо као они који уче о себи на један потпунији начин, деконструишући конзервиране митове и узрастајући до онога надличног у нама, до усправног човека као до грађанина света.

У песми „Каленић", у којој је Попа, као и у целокупној песничкој збирци, ревитализовао српско средњовековно културно наслеђе, смештајући га у савремено осећање човека за себе и свет, песнички субјект обраћа се анђелу

– светом ратнику, препознајући на његовом лицу своје очи. Ово огледалско препознавање песничког субјекта, човека савременог доба, у лику осликаном на вековима старој фресци анђела – светог ратника са исуканим пламеним мачем, започиње у првој строфи стиховима: „Откуда моје очи/ На лицу твоме/ Анђеле брате“. Симетричним укрштањем присвојних заменица мој и твој, постављених у обрнути распоред, песник указује на егзистенцијалну блискост између лирског субјекта и анђела, која се уписује у њихова лица. У петој строфи, песник се изнова служи хијазмом и, на сличан начин, посредством лица, показује идентификацију лирског субјекта са анђелом: „Откуда твој инат лепи/ У углу усана мојих/ Анђеле брате“. Према Успенском, „средњовековна слика, у првоме реду иконописна слика, превасходно је оријентисана на унутарњу позицију гледања, то јест на тачку гледишта посматрача који је дат унутар приказане стварности и самим тим се налази *vis-à-vis* у односу на гледаоца сликарског дела“ (Нав. према: Пијановић, 2010, 119). Онај, дакле, ко посматра икону, односно у нашем примеру фреску, урањајући у њен свет, помера своју позицију пуког посматрача, задобијајући нову позицију самога лика којег посматра. То удвајање, преко перспективе посматрача и посматраног, у себе укључује укупност својстава онога што се посматра и онога који посматра. У песми „Каленић“ битно је истакнуто лице као место препознавања песничког субјекта и анђела, путем којег се збива сусрет који, као такав, одређује неминовну човекову судбину. Ако преко лица примамо не телесни већ душевни живот човека, а свакако боље познајемо душевни од телесног живота, онда је облик тела духовно-душевни. Како „дух у себе укључује и тело, он одуховљава тело“ (Berđajev, 1991, 47), даје му својство. О каквом својству човека је овде реч када песнички субјект своје очи види на лицу анђела или када инат анђела-ратника препозна у углу усана својих? Или, о каквој личности песник, наиме, говори? С обзиром на то да дух саопштава облик душе и тела доводећи их до јединства, он обликује и личност, њену целовитост, у коју улази и лице. Духовно-душевно-телесна личност, која није потчињена било каквом механизму, у песми Васка Попе уздиже се изнад детерминизма света, заузимајући ваниторијски простор. Јер, лирски субјект очима, сада већ свог двојника, познаје прошлост и садашњост свога народа, а потом их види и као будућност. „Разлика између прошлости, садашњости и будућности“ (Аверницев, 1982, 112) на овом месту је укинута, па оно што очи виде или инат као особина колективитета јављају се као нешто што је део историјског искуства, али истовремено и као оно што је предодређено, тиме већ и завршено. Утолико, савремени човек у Попиној поезији себе разуме као актера у времену у којем „прошлост симетрично одговара садашњости, садашњост, такође, симетрично одговара будућности“ (Аверницев, 1982, 114). Зато, у песми, боје којима је осликана фреска анђела у манастиру Каленић „свиђу на ивици заборава“, док „Туђе сенке не дају/ Муњу [твога] мача/ У корице да вратим“. Ослањајући се на теологију

александријске школе, овде Попа указује на позицију човека у космичком времену, где савремени човек може себе изнова да пронађе „унутар затвореног свештеног круга, а не само на коначном, правом, узаном путу, који има циљ“ (Аверницев, 1982, 115). Отуда се мућа мача не враћа у корице, те се анђео-ратник увремењује и оживљава у ходочаснику. Личност ходочасника утолико није само личност грађанина света и државе, већ је она и грађанин Царства Божијег. То би значило да „постојање личности претпоставља постојање надличних вредности“ (Berđajev, 1991, 51). Дакле, „нема човекове личности уколико нема бића које стоји изнад њега, уколико нема оног горњег света ка којем је она обавезна да узлази“ (Berđajev, 1991, 51). То кретање и путовање иду увис, ка небу, подразумевају успињање, уздизање у вертикалу, усправљање. Тај горњи свет, по речима Николаја Берђајева, у блиској је вези са оним што је универзално: „Универзално се налази не у иделаној надличној сфери, него у личности која припада егзистенцијалном плану“ (Berđajev, 1991, 52), и то не као произведени део искуства, већ као изворно својство. Стога је нужно рећи да се космос налази у човековој личности, а не обратно. Утолико, услов за остварење личности која има снагу да се узвиси, јесу надличне вредности, односно божанске висине живота.

С тим у вези у песми „Манасија“ апострофира се зограф у тренутку уметничког стварања док слика фреску и док истовремено надолази претећа и застрашујућа „коњица ноћи“ као метафора надирућих турских освајача. Његова кичица, међутим, не дрхти, његове боје не плаше се, док зограф, средњовековни сликар икона и фресака, остаје загледан, „на дну ноћи“, у „златно и плаво“ као у „последњу звезду у души/ последњи бескрај у оку“. Ако узмемо у обзир симболичко значење плаве и златне боје, које је битно у спрези са византијским наслеђем, отвара се питање значења песничке слике преко које нам се човек открива као онај пред ким је и у чијој је души последња звезда, а у оку последњи бескрај. У византијској семантици боја, плава боја израз је нове, есхатолошке стварности у вечности, нематеријалне светлости, мира, пуноће врлина и духовног ауторитета. Злато симболизује светлост истине, испитане и прочишћене у ватри искушења, надземаљске лепоте славе Божије и небеског Раја који се сагледава очима духа. Као и лапис лазули, и злато, када је коришћено у сликарству, одражава есхатолошку стварност лишену категорија простора и времена. Материјално злато тек је вишезначни симбол „нематеријалног злата“ незалазне Светлости, првобитне лепоте душе и свега створеног, вишеструко блиставије од самог злата. У том смислу звезда и бескрај, као сунце и хоризонт, као светлост истине и вечност егзистенције откривају зографову личност у њеној дубини. Личност, односно карактер личности значи да је човек изабрао. У овом случају зограф бира да остане упркос претећој коњици ноћи која застрашујућим узвиком „алах ил илалах“ наговештава оно крајње по човека. Овај његов

избор јесте слобода; али не слобода воље, већ је она „дубља, повезана с целовитим човековим постојањем, она је слобода духа“ (Berđajev, 1991, 60). То је активност, само кретање духа које обликује личност у њеној усправности. „Слобода личности је дужност, испуњење позива, реализација Божије идеје о човеку, одговор на Божији позив. Човек је дужан да буде слободан, не сме бити роб, јер је дужан да буде човек.“ (Berđajev, 1991, 60) Отуда је последња звезда у души божански сјај, сама светлост, луча микрокозма, одраз слободе који човека чини човеком. Тиме човек задобија своју усправност, не скрнавећи оно свето у себи, сам бескрај, који се у песми огледа у оку, као одговор на позив од Бога. Тиме испуњава и свој позив на вечни живот, јер смрти нема, на потпуност и целовитост људске егзистенције. Испуњавајући свој позив, човекова личност кадра је да изабере и супротстави се, да не пристане на ропство нити на поробљавајуће заповести света.

Песма којом отпочиње овај циклус песама Васка Попе, а која носи исти назив као и сам циклус „Ходочашћа“, значењски је у спрези са осталим песмама у циклусу. Како тежишна значења ових песама међусобно кореспондирају, тако међусобно кореспондирају и симболичка места у њима. Звезда, бескрај и анђео као симболи онога светог у човеку који, у својој усправности, на путу увис, ка светлости и Богу самом, у песми „Ходочашћа“ у својим рукама држи очев штап, ступају тако у дијалог са згуснутом симболиком песничких слика. „Ходам са очевим штапом у руци/ Са упаљеним срцем на штапу“, вели песник. На овом месту може се наслутити да је песник мислио на духовног оца у Срба – на Светога Саву, а његов штап је путоказ ходочаснику на путу свеукупне човекове егзистенције. Ако се осврнемо на Чајкановићево појашњење симоличког значења штапа, у својој студији *Мит и религија у Срба*, он наводи: „Лесковом шибљиком прави се пут кроз ’гвоздену планину’, која је иначе непроходна. Лесковим штапом могу се оживети удављеници, може се отерати и убити ђаво, може се начинити магичан круг, и испунити свака жеља.“ (Чајкановић, 1973, 114) Пут на којем се нашао ходочасник песник назива светим путем, док ходи и у рукама држи штап који има моћ да раскрчи нераскрчиво, да проходи непроходним. Снага, наиме, духовног светосавског наслеђа за нашег песника почива у човеку, и то у оном човеку у чијем срцу гори божански елемент: „у њему су две природе, у њему је пресецање двају светова, он у себи носи лик који је и лик људски и лик Божији, и људски је лик у оној мери у којој се остварује Божији лик“ (Berđajev, 1991, 58). Ово је истина на коју позива лирски субјект; то је истина егзистенцијалног искуства духовног светосавског наслеђа, које може бити једино изражено симболима, а не и појмовима. Отуда је овде човек позван да проходи кроз гвоздене планине, кроз све своје поноре и расапе, тражећи пут Божији који је показао Свети Сава. На том путу, носећи у себи лик Бога, постаје се човек. И док му стопала сричу слова која му свети

пут исписују, песник не може да их одгонетне, али их ипак штапом исписује како их заборавио не би: на вучје сазвежђе[2] му личе. Свети Сава је у предању препознат као вучји пастир и заштитник вукова. У овом контексту, он је и кротитељ ђавољег у човеку, онај који управља и слабим, и посрнулим, и залуталим и наводи на свети пут обожења и слободе.

И у песми „Ходочашћа“, и у „Каленићу“ и у „Манасији“ Васко Попа указује на значај онога ванвременског, свевременог, на вертикални пут унапред одређен личности ходочасника, која је у непрестаном самозадобијању и себе-успостављању. Савремена човекова личност је, према томе, у Попиним песмама позвана на кретање духа ка слободи, на трансцендирање, упркос дубоко својственом осећању ужаса и страха пред лицем света, које је нужно на путевима њеног раста. Утолико, песник човека, унутар културног наслеђа, разуме као усправног, на путу ка светом и слободи, дакле као бесмртног ходочасника ка трансцендентној вечности.

2 „Ниједна од демонских животиња нема, у старом српском паганизму, тако велики значај као вук, и ни од које друге животиње не могу се тако јасно, и оштро, разликовати ступњеви религијског развитка, од ’преанимистичког’ ка анимистичком, од териоморфног ка антропоморфном, од демона ка божанству. Између вука и човека постоји извесна мистичка веза; вук је митски еквивалент човеков. Према дуалистичким митовима нашега народа, вук и човек постали су у исто време и, тако рећи, на исти начин: кад је Бог створио човека, хтео је и ђаво да створи свог човека, али је место човека испао вук. Коме нису познате приче о претварању живих људи у вуке - једно чудно веровање, које је понекад чак имало и форму епидемије? Херодот, познати грчки историчар из V века пре Христа, прича о Нервима - једном племену из Скитије - да се од њих сваки по једанпут годишње претварао у вука; исто онако као што се у западним крајевима нашег народа о понеким људима верује, или они сами о себи верују, да су једно време били претворени у вуке. Додајмо још, узгред, да су Нерви били вероватно словенско племе. За демонску природу вука може се навести много доказа. Место других примера ваља нагласити чињеницу да наш народ познаје, и строго држи, вучје празнике (то су чувени Мратинци, у месецу новембру, који трају читаву недељу дана); да вуцима приноси жртве, и да су њима и код нас и иначе у врло давној прошлости приношене чак и људске жртве. Чак је, у даљем религијском развоју, апстрахиран један известан вук, најмоћнији међу свима: њему су приношене жртве, вучји празници кулминирају у дану који је њему посвећен, о томе ’најстрашнијем’ и ’најопаснијем’ вуку, божанском представнику целе специје, причале су се легенде. Очевидно је да тај вук има све карактерне црте претхришћанског териоморфног божанства.“ (Чајкановић, 1973, 106)

Литература

Аверницев, С. С. (1982). Поетика рановизантијске књижевности. Београд: Српска књижевна задруга

Berđajev, N. (1991). *O čovekovom ropstvu i slobodi: ogled o personalističkoj filozofiji*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada

Пијановић, П. (2010). Књижевност и српски језик. Београд: Завод за уџбенике

Попа, В. (2009). Усправна земља. Београд: Антологија српске књижевности (дигитално издање),

Чајкановић, В. (1973). Мит и религија у Срба. Београд: Српска књижевна задруга

Aleksandra Petrović[3]

"PILGRIMAGES" OF VASKO POPA AND THE UPRIGHT MAN

Abstract

Taking the poetry of Vasko Popa in the cycle of poetry "Pilgrimages" as the subject of research, in this paper we will show the journey of man through himself, we will reexamine the movement of his spirit towards the world within himself and freedom. Relying on Kant's understanding of freedom, which has its own necessity, and the way Nikolay Berdjaev interprets it, man's uprightness is revealed as a call and demand to maintain what makes a man a man.

Key words: *freedom, sacred, upright man, tradition*

3 Aleksandra Petrović, Agricultural school with students' dormitory of PK „Beograd", aleksandraja.petrovic@gmail.com, ORCID ID: 0009-0008-8404-7151

Zbornik radova „Kultura hodočašća“
XXIV CEIR konferencija, 12-14. maj 2024.

Gordana Todorić[1]

PUTOPISANJE (NI)JE HODOČAŠĆENJE; OGLED O STABILNOSTI ŽANRA

Sažetak

Rad je pokušaj da se sagledaju dodirne tačke fenomena hodočašća i putopisnog žanra. Duga istorija hodočašćenja proizvela je u novije doba proširenje granica pojma ovog fenomena. Isto se dogodilo i sa putopisnim žanrom. Od verski nadahnutog putovanja na sveta mesta do obilaska sekularizovanih kultnih mesta, veliki je kulturološki raspon. Ono što je konstanta jeste potreba da se ličnim prisustvom putnici osvedoče da je to što vide istinito i vredno.

I ljudi neprekidno putuju. Često, o tim putovanjima pišu, doduše, mnogo manje opisujući ljude i prostore, a mnogo više se usredsređujući na duhovne transformacije koje putovanje u njima budi.U tom smislu, da bi se ipak zadržali koliko-toliko stabilni okviri našeg ogleda, vezu putopisa i hodočašća u XX veku razmatraćemo na primeru putopisne proze Stanislava Vinavera, nastajale u periodu između dva svetska rata.

Ključne reči*: Stanislav Vinaver, revolucija, Rusija, Jevreji*

Stanislav Vinaver (1891-1955) je ispisao nekoliko stotina stranica, opisujući šta je video i čuo tokom svojih brojnih putovanja po međuratnoj Evropi. U radu ćemo se prevashodno se, posvetiti zbirci *Ruske povorke*[2] i razmotriti u kojoj meri je o tim tekstovima, koji su parcijalno bili objavljivani u dnevnoj štampi, moguće govoriti kao o putopisima. Imaćemo na umu i aspekt motivacije, koji bi mogao da ukaže na vezu sa fenomenom hodočašća, imajući u vidu da je taj pojam kod nekih autora redefinisan u XX veku.

Kulturna, politička i intelektualna scena na kojoj se pojavljuje Stanisav Vinaver, teško da je mogla biti složenija. Rođen je u doba koje Zapadna Evropa pamti kao Belle Époque, u novoporoglašenoj Kraljevini Srbiji, u kojoj će, već 1903. Majskim prevratom, dinastija Krađorđevića smeniti dinastiju Obrenovića.

1 dr Gordana Todorić, istraživač saradnik, Moše David Gaon Centar, Univerzitet Ben Gurion u Negevu, Izrael, gordanatodoric021@gmail.com; ORCID ID: 0009-0006-0894-5852

2 Zbirka tekstova *Ruske povorke* objavljena je 2015. u 14. knjizi sabranih dela Stanislava Vinavera, koja je naslovljena *Zemlje koje su izgubile ravnotežu*.

U Carskoj Rusiji, odakle se Vinaverov otac Avram doselio u Šabac 1890. političku scenu čine liberalne grupacije industrijalaca i plemstva koji, nasuprot Narodnicima, koji u prethodnom periodu kroz terorističke akte pokušavaju da menjaju rusko društvo, veruju u nenasilne društvene reforme i ustavnu monarhiju, koju bi formirale ustavotvorne demokrate, poznate i pod nazivom Kadeti. Jedan od prominentnijih članova ove političke grupacije bio je i Vinaverov stric Maksim Vinaver[3]. Radikalne zahteve za promenom nakon Narodnika nastavljaju da proklamuju socijalni revolucionari, te pristalice marksizma – Ruska socijaldemokratska radnička partija. Njihov program je socijalna, ekonomska i politička revolucija. U to doba i Fridrih Niče je već objavio sva svoja dela (osim *Volje za moć*, koja je objavljena 1910. posthumno). U nekima, on ukazuje na neodrživost duha blagostanja svoje epohe[4]. U Parizu, gde će Vinaver studirati do Balkanskih ratova, sa slikarske scene već je sišao Eduard Mane, a Klod Mone, Amadeo Modiljani i Tuluz Lotrek i dalje preoblikuju likovni kanon. Arnold Šemberg će početkom XX veka eksperimantisati sa atonalnom muzikom. U teatru, Sara Bernar i Eleonora Duze su zvezde, ali se u Pariz 1900. seli i Gijom Apoliner jedan od najistaknutijih avangardista pariskog kruga. Stanislav Vinaver je od 1912. dobrovoljac u Balkanskim ratovima, a 1914. učestvuje u formiranju Skopskog đačkog bataljona – 1300 kaplara – i odlazi u rat. (…) Tokom 1917. godine odlazi u Rusiju preko Italije, Francuske i Velike Britanije – svedok je Oktobarske revolucije o kojoj će dosta pisati u feljtonu *Kod boljševika* na stranicama lista „Politika" (1919). U toku 1917–1918, boraveći u Rusiji, bio je prevodilac u srpskoj vojnoj misiji koja je imala zadatak da prikuplja austrougarske vojnike jugoslovenskog porekla radi slanja na Solunski front. Po povlačenju misije ostaje u Moskvi – radi u Centralnoj statistici. Bio je dopisnik „Srpskih novina" (objavljivao je nepotpisane izveštaje iz pakla Oktobarske revolucije!) (Vinaver 2007: 39).

Naredne, 1919. vraća se u Beograd.

3 „Moj stric Maks vođa je ruskog jevrejstva – a to su milioni ljudi. I taj čovek, kome cela redakcija *Židovske Svijesti* nije ni za mali prst, jeste i predsednik *čisto ruske stranke kadeta*, i u svojim govorima , u Dumi i van Dume, veličao je *rusku otadžbinu, za čiju je slobodu on podnosio žrtve*." (Vinaver 2015a: 356)

4 "He was a disturber of the peace, his one desire being to plunder, to destroy property relationships, to trouble the repose of his fellow-mortals. With fire and sword he went forth to awaken the minds of men, an awakening as precious to him as is a fusty sleep to the vast majority of mankind. In his wake, as in the wake of the filibusters of old, churches were desecrated, altars were overturned, feelings injured, convictions assassinated, moral sheep folds sacked ; every horizon blazed with incendiary fires, monstrous beacons of daring and violence. Never did he look back to gloat over his acquisitions or to appropriate his conquests. He strove everlastingly towards what had never been explored and conquered; his one and only pleasure was to try out his strength and to rouse up those who slumbered. He was a member of no creed, had never sworn allegiance to any country. With the black flag at his masthead and steering into the unknown, into incertitude which he felt to be the mate of his soul, he sailed forward to ever-renewed and perilous adventures." (Zweig 2017: 185)

Pojmovna razgraničenja

Jedna od mogućih definicija hodočašća glasi da je to duhovno ili verski nadahnuto putovanje do mesta koje se smatra svetim, da bi se ostvarilo duhovno, emocionalno ili fizičko isceljenje ili napredak.[5] Dvadeseti vek je, međutim, pokazao da je u opisu ovog pojma došlo do izvesnih promena. NA primer, već od XIX veka katolička crkva hodočašće koristi i kao instrument za borbu protiv prosvetiteljskih ideja, racionalizma i otpadništva, a nakon Oktobarske revolucije, i kao politički instrument u borbi protiv ateizma i sekularizacije (Margry 2008: 15). Razmtrajući promene u značenjskom polju pojma hodočašća, Morinis upućuje na kategoriju svetog, kao ključnu za razumevanje ovih promena. On smatra da je sociolog Emil Dirkem[6] uticao da se pojam *svetog* bez kojeg nema hodočasničkog odredišta, proširi. Iako za Dirkema religiozno postoji jedino kao kolektivno, Morinis otvara mogućnost i individualnog hodočasništva, čak lišenog jasnog cilja, koje bi bilo potraga za nepoznatim ili skrivenim ciljem.[7]

Ovaj kratki uvid u proces redefinisanja društvene pojave poznate kao hodočašće neophodan je jer ukazuje, između ostalog, sa kakvim se idejama Stanislav Vinaver mogao susresti u vreme dok je studirao u Parizu[8]. Naime, na Sorboni je, uz druga, slušao i predavanja Emila Dirkema, koji je svoju knjigu *O religioznim oblicima društvenog života*, u kojoj upravo razmatra pojam *svetog*, obajvio 1912. godine.

Drugi pojam, značajan za naše razmatranje – putopis, veoma je stari žanr. Posmatran iz perspektive stare srpske književnosti, putopisni žanr „vodi poreklo od proskinitariona (προσκυνητάριον) – vodiča za poklonike i putnike u Svete zemlje. (…) U južnoslovenskim književnostima ova 'hoždenija' su nam poznata pre XIV veka" (Trifunović 1990: 296). U XX veku, Stanislav Vinaver, ali i Rastko Petrović i Miloš Crnjanski pisaće, međutim, putopise koji bitno pomeraju granice ovog žanra. Sam putopis je u teorijskim radovima opisan kao granični književni žanr, sa tendencijom isključenja fikcionalnog (često i stihovanog) prosedea.[9] Iako se od 60ih godina XX veka teorijski raspravlja o putopisu kao značajnom izvoru imagoloških i postkolonijalnih studija, čime on sa margine ulazi u fokus razmatranja, neophodno je naglasiti da se Vinaverovim tekstovima teško

5 "Seen in this context I take 'pilgrimage' to mean a journey based on religious or spiritual inspiration, undertaken by individuals or groups, to a place that is regarded as more sacred or salutary than the environment of everyday life, to seek a transcendental encounter with a specific cult object for the purpose of acquiring spiritual, emotional or physical healing or benefit." (Margry 2008: 17)

6 The Elementary Forms of Religious Life (1921)

7 "One who journeys to a place of importance to himself alone may also be a pilgrim. The allegorical pilgrimage seeks out a place not located in the geographical sphere. Some sacred journeys are wanderings that have no fixed goal; the pilgrimage here is the search for an unknown or hidden goal." (Morinis 1992: 4)

8 Prema hronologiji koju je sastavio Gojko Tešić, Vinaver je na studije u Pariz otišao 1909. Uoči Prvog balkanskog rata, 1912. vraća se u Srbiju. (Tešić 1990: 473)

9 Više u: Popović 2013.

može pripisati bilo kakvo „ograničenje u području mišljenja" (Said 2008: 60). Prevashodno zato što je reč o piscu koji, makar podsvesno, a ponekad i eksplicitno, piše kao Jevrejin, dakle kao pripadnik grupe koja trpi opresiju. I kada piše kao srpski patriota, slična se kvalifikacija može pripisati. Takođe, vreme kada piše tekstove koji su sabrani u *Ruskim povorkama*, vreme je velikih pogroma koje nad Jevrejima sprovode Ukrajinci.[10]

Izvesne činjenice opredelile su nas da Vinaverove tekstove sagledamo iz perspektive koju oblikuje putopisanje i hodočašćenje. Reč je o pojmovima naizgled ad hoc povezanim. Međutim, verujemo da je reč o dva pojma čijim bi se instrumentima moglo razumeti zašto Vinaver iz revolucionarne Rusije piše tako kako piše, te šta zapravo piše. Drugim rečima, zanima nas u kojoj meri je nestabilnost žanrovskog i pojmovnog okvira zapravo preduslov za svedočenje istine u okolnostima koje su hronotopične ne samo na mikroplanu (Rusija u revoluciji) nego i šire, u Evropi kao u to vreme normativnoj instanci, u kojoj „raspad poetske slike korespondira sa raspadanjem slike sveta, raspadom dotadašnjih društvenih i duhovnih poredaka" (RKT1992: 176). A ta činjenica, da Vinaver ima nameru da istinito (a ne ideološki obojeno) posvedoči o prevratničkim istorijskim događajima, da se lično uveri i tekstovima posvedoči tu istinu, kao preduslov mora imati verovanje da je istina stabilan pojam. Ili bar verovanje da je potraga za Istinom ne samo moguća nego i nužna. Ova hipoteza na značaju dobija činjenicom da će Stanislav Vinaver 1920. objaviti i *Manifest ekspresionističke škole*. Sinhronicitet putopisanja o Rusiji i avangardističkog/ekspresionističkog poetičkog deklarisanja ne mogu biti zanemareni. Pre svega, usled aktivnog odnosa ekspresionista prema etičkim pitanjima literature, budući da ona „već po svojoj prirodi mora biti etična, jer posreduje najviše humane ciljeve ekspresionističkog umetnika" (Stojanović Pantović 1998: 20). U tom smislu, potraga za istinom jeste vid hodočasničkog puta. Međutim, da je reč o svojevrsnom hodočašću čak i u konvencionalnom značenju te reči, svedoči sam pisac. Tekst *Čovek sa drvenom nogom* počinje svojevrsnom eulogijom ocu, kojeg opisuje rečima:

> Moj pokojni otac, taj stari, taj čestiti revolucionar, vaspitao me je u bezgraničnom, u surovom, rimskom, plutarhovskom obožavanju Revolucije. (…) To je bio čovek sa toplom i dubokom verom u čoveka i čovečanstvo, a pre svega u revoluciju, čiji crveni hatovi u trku, vuku kolesnicu istorije put novih, svetlih vidika. (…) Ja sam se pitao često, da li u meni teče još ona stara krv, moga oca, ili se ona izmenila nekim tajnim hemijskim procesima, ili revolucija u Rusiji nije ono, što sam ja mislio… Često sam izlazio noću na puste ulice Moskve, dugo razmišljao i tajno se nadao, da ću sresti neko besmrtno biće, sa umom kao što je u viših duhova, a vrućim srcem čovečanskim, koje

10 Tokom građanskog rata u Ruskom carstvu, od 1918 do 1921. bilo je na teritoriji Ukrajine 1500 pogroma na 1300 lokaliteta. Procenjuje se da je ubijeno do 250 000 Jevreja.

"It is safe to say that up to this time no nation on earth had a record comparable to the Ukrainians in killing and abusing Jews." (Kenez 1992: 293)

> pati i razume – i da će mi taj duh i taj čovek objasniti zašto je revolucija tako užasna, tako krvava i tako bezdušna, zašto ona ne liči na one lepe priče zanesenih sanjalica, i smemo li mi ovu uzavrelost gladnih i surovih ljudi nazvati zvonkim i svetlim zvukovima koji se razležu u velikoj tišini noći – Revolucija… (Vinaver 2015: 95-96)

Svakako, Vinaverovo interesovanje za revolucionarne promene koje se događaju u Rusiji neodvojivo je od njegovog uverenja da su ekspresionisti svedoci trenutka „promene ritma 'Duha Vaseljene', dakle poremećaja njene ravnoteže" (Stojanović Pantović 1998: 45), no to je samo drugo ime potrage za Istinom.

Putopisna građa

Korpus *Ruske povorke* sadrži, uz tekstove objavljene 1924. pod istim naslovom, i tri teksta koji su, prema uredniku G. Tešiću, verovatno bili cenzurisani u izvorniku[11]. Posmatrajući *Ruske povorke* u kontekstu evropskih društvenih i političkih zbivanja, Tešić ih opisuje kao poližanrovsku strukturu „koja svojim opsegom pokriva sve umetnosti i kulturu u njenom sveukupnom značenju" (Tešić 2015: 526), te upozorava da „za razliku od drugih srpskih i hrvatskih putopisaca koji su u Rusiji boravili u postoktobarskom razdoblju i o dešavanjima u Rusiji svedočili rukopisom koji je sasvim drugačijeg tipa – najčešće retorički zanosi propagandnog karaktera u svrhu popularizovanja svetske socijalističke revolucije" (Tešić 2015: 526), Vinaver je svedok revolucionarne apokalipse.

> Nasuprot Krleži, Vasiću, Cesarcu i drugim putopiscima, Vinaver kaže: „U prvoj boljševičkoj, junskoj pobuni u Petrogradu malo te nisam bio ubijen u dva maha: jednom kao boljševik, drugi put kao antiboljševik. U stvari sam bio radoznali samo posmatrač (Tešić 2015: 527).

Tekstove koji su u Vinaverovim sabranim delima okupljeni pod naslovom *Ruske povorke*, na nivou korpusa dakle odlikuje fragmentarnost; mozaik isečaka iz života, tekstualizovan često dijaloški, koji tek treba da se konstituiše u sliku vremena i prostora – putopis. U tom smislu, prvi i poslednji tekst korpusa (*Ostrvo doktora Moroa* i *Iza crvene zavese*) donekle se razlikuju, jer su u poetičkom smislu više deklarativni iskazi nego impresija trenutka prelomljena kroz piščevu poetičku prizmu. Pisac piše o i u ime pojedinaca koje sreće, ali i grupa, u vezi sa kojima, vrlo često, diskutuje stereotipe koji ih prate. Ovome treba dodati da se kolektivni identiteti prevashodno pojavljuju kao nacionalni: ruski, jevrejski i srpski/jugoslovenski, čak i onda kada postoji tendencija da ih natkrile politički. Tako u zapisu *U redu*, stoji i sledeći dijalog na temu ubistva carske porodice:

---

11 Tešić u tom smislu navodi naslove: *Ostrvo doktora Moroa*, *Spartakovac iz Čeljabinska* i *Kako Rusi ubijaju*. Više u: Tešić 2015.

- Kriv je Imperator i Imperatorka.
- Jesu ih zato ubili?
- Njih su ubili sve Latiši [Litvanci]. Nijedan Rus.
- Oni nisu ubijeni. Govore da su se svi spasli i da su kod engleskog kralja u gostima.
- Eto kako kod Engleza ima car, i zato što su ga nazvali kralj, niko ga ne dira… To se naš setio, ali dockan… A Englez je najviše i kriv. On je počeo rat. Englez Nemcu piše pismo i kaže:
- Nije kriv Englez, kriva je Srbija.
- Ko su ti Srbi, mila moja, iz koje gubernije?
- To su, govore, naša braća.
- Otkud Nemci mogu biti naša braća. Njihov je imperator Nemac.
- To je kod Bugara.
- Kod Belgijanaca, hteli ste kazati (Vinaver 2015: 18).

Ovaj farsični fragment, ipak, u daljem toku vodi ka eshatološkoj slici krize pred veliki rasplet.[12] Drugim rečima, u njemu se ne vidi individualna svest o aktivnom učešću u oblikovanju društvenih tokova, nego fatalističko prepuštanje radu nekih drugih, viših sila lišenih, doduše, religijskog sadržaja. Motiv takvog mističnog iskustva Vinaver ponavlja i u *Tajnama madridskog dvora*:

> Opijeni muzikom, sumrakom i svetlošću, mirisom duvana i vina, i našim sopstvenim stihovima, mi smo se bacali u duge metafizičke rasprave, kakve su moguće samo u Rusiji, gde se najdubljim razlozima objašnjuje očevidnost i najtamnijim mislima osvetljuje ono što je jasno. (Vinaver 2015: 26)

Uvođenje metafizičkog u dijaloške fragmente, ako ih posmatramo kao celinu, ima funkciju da ipak, unatoč piščevoj deklaraciji da je samo posmatrač, stvori tekstualne okolnosti koje će generisati vrednosni sud o revoluciji koja se odigrava. U tekstu *Peća i Manja* zamenjene su tradicionalne uloge i hijerarhičnost odnosa roditelji – deca. Dvoje petnaestogodišnjaka razmatraju svet sa pozicija moći, koju im daje status komsomolaca. Peća smatra da su Rusi fizički nezreli za komunizam, ali ne i za revoluciju, te da će na materiju morati duhom da se dejstvuje. Takođe, uveren je da je veštačko bolje od prirodnog (jer priroda nije na sve mislila). Istorija, pogotovo ruska, divljačka je i nekulturna, te vredna zanemarivanja, kao i tradicija. I konačno, u finalu razgovora sa Manjom o odnosu realnosti i ideja, on zaključuje: „Ideja mora da pobedi svaku realnost" (Vinaver 2015: 43).

Možda se najradikalniji sud o sudaru stvarnosti i (para)mističkog, u kontekstu statusa nacionalnih grupa, nalazi u tekstu *Mistični Lala*. Jedan Banaćanin, bivši austrijski poručnik, razočaran u ideju Jugoslovenstva, istupio je iz dobrovoljačkog korpusa i stupio u rusku službu. Njegovo razočaranje u sposobnost malog naroda da opstane u velikim prevratima kojima svedoči, oblikovalo je očajničku

12 „-More, ostavite. Što gore – to bolje! Doći će kraj!" (Vinaver 2015: 21)

ideju o nužnosti pretapanja u Ruse, jer ne vidi mogućnost opstanka ni svog naroda ni svoje hipotetičke države. I njegov drug, Rus, bivši industrijalac a sada boljševik, deli beznadežno osećanje sveta i u pijanstvu oblikuje trgički ritam kolektivne žrtve za ideal koji izmiče stvarnosti:

> Ja ih šiljem da ginu. Neka poginu svi – oni time koriste Rusiji i čovečanstvu. A najviše oni koriste našem imenu, samima sebi. Neka se nikada, nikada oni ne vrate u našu bednu i kukavnu zemlju. Oni su u svojim lutanjima i nesrećama postali podmukli i grubi najamnici bez ideala i bez prostrane svesti o sebi, o širim zadacima ovog plemena. Oni kao da ne borave više na ovoj planeti. Oni stalno žive u nekoj četi i u nekom bataljonu. Ovde se bore za boljševike, tamo bi se borili za francuski kapital, kao crnci. Sve su to robovi i izmećari. Pa neka bar poginu u borbi za Rusiju, bolje no u borbi za imperijalizam (Vinaver 2015: 74).

Ne može se ne primetiti izvesna analogija sa Vukom Isakovičem iz Crnjanskovih *Seoba,* objavljenih 1929, kao ni osećanje beznadežnosti koje je posle Prvog svetskog rata obuzelo Izgubljenu generaciju Zapadne Evrope.

Nasuprot agitaciji i frazama, u tekstovima se povremeno pojavljuje glas razuma. Po pravilu, to je glas malog, anonimnog čoveka retke hrabrosti, nezaslepljenog ideološkim narativima i spremnog da pita i kritički rasuđuje o stvarnosti. Tako, u tekstu *Čovek u radeničkom kačketu*, bezimeni čovek ovako reaguje na programski govor jednog partijskog funkcionera:

> Ako se u Engleskoj rodi boljševizam, i on mora ovako natraške da izađe, jer boljševizam znači to da nesposobni i nespremni, ali drski i rešeni, nesvesni svoje odgovornosti, uzmu vlast u svoje ruke - - - ja se pitam na koga će engleski Lenjini i engleski Buharini, Kirovi, Keržencevi i Jaroslavski da bacaju krivicu za svoje zločine, na koje Engleze? (Vinaver 2015: 50)

Verovatno iz ličnih razloga, a s obzirom na frekventnost motiva, prilično je jasno da Vinavera zanima odnos Rusa i Jevreja. Prema popisu iz 1897. u Carskoj Rusiji bilo je preko 5 000 000 Jevreja.[13] Usled različitih restriktivnih zakona, uoči Oktobarske revolucije, skoro celokupna populacija naseljava Područje naseljavanja (rus. Черта осѣдлости; hebr. בָּשׁוֹמָה מוּחֶת) na zapadu Carevine.[14] U Vreme kada Vinaver boravi u Rusiji, Područja naseljavanja više ne postoje kao teritorija, restriktivni zakoni prema Jevrejima su u načelu ukinuti, ali su stereotipi ostali. Delom zasnovani na verskim predrasudama, a delom na modifikovanom antisemitizmu

13 "Concrete data is only available from 1897 onwards, after the first Russian census was carriried out. According to this data, 5,189,400 Jews lived in the Russian Empire in 1897, which was approximately 4 percent of Russia's population and 49 percent of the Jewish population of the world." (Budnitskii 2012: 6)

14 Reč je o teritoriji na kojoj su Jevreji bili carskom odlukom naseljavani, od kraja 18. veka. Na prelazu u 20. vek, Jevrejima je bilo dozvoljeno da žive u petnaest gubernija: Besarabija, Vilna, Vitebsk, Voljnia, Grodno, Ekaterinoslav, Kovno, Minsk, Mogiljev, Podolia, Poltava, Tauride, Herson, Černigov, i Kiev (ali ne i u samom Kijevu). (Budnitskii 2012: 8)

koji je 1903. dobio svoje uobličenje u *Protokolima sionskih mudraca*, plagijatu-kompilaciji političkog pamfleta *Razgovor u paklu između Makjavelija i Monteskjea* Morisa Žolia, iz 1864. te romanima *Bijaric* Hermana Gedšea iz 1868. i *Josef Balsamo* Aleksandra Dime iz 1849[15]. Vinaver ne govori o složenoj političkoj sceni Jevreja, koji su u to vreme već podeljeni na levičare, levičare cioniste, asimilacioniste i brojne druge opcije. Posmatra ih očima Rusa. U gotovo svim fragmentima (ima ih desetak u korpusu), prisutan je antisemitizam. Verovatno je najdrastičnija manifestacija antisemitskog pogromaškog raspoloženja zabeležena u zapisu *Kako Rusi ubijaju*. Iracionalni zanos, koji je na drugim mestima povezivan sa fatalizmom i mistikom, te piščev užas pred revolucionarnim metežom koji proliva reke krvi svih učesnika, najstrašnije se manifestuje u opisu bandi Ukrajine „koje nisu ni za Denjikina ni za boljševike, iako prilaze čas jednima, čas drugima" (Vinaver 2015: 124) i čiji je jedini program pljačka, ubijanje i paljevina.

> Petljura, vođa ukrajinskih seljaka, bacao je boljševike žive u kazan sa ključalom vodom i u parne kotlove; jedan ataman, mislim Tjutjunjik, koji sada služi kod Denjikina, vršio je pre toga službovanja za svoj račun pogrome nad Jevrejima, kojih na Ukrajini ima mnogo, i koji su većinom takvi bednici, takvi Lazari, takvi puki siromašci, da nisu bili ubijani radi novca, ni čak radi hrane ni nameštaja, već prosto iz bestijalnosti samih ubica koji su u tome našli najzad ne samo politički program, no i opravdanje, iskupljenje svoga života, do toga vremena zločinačkog i robijaškog. (Vinaver 2015: 124)

Jevrejski status Vinaver posmatra i promišlja pokušavajući da razume pojavu kojoj je svedok. Katalog antisemitizma koji Vinaver donosi kreće se od bezmalo otrcanog govornog izraza da su Jevreji krivi za sve, jer nameravaju da „otvore sinagoge po celoj Rusiji" (Vinaver 2015: 19), kojim se prekraćuje vreme čekanja u redu, do pokušaja razabiranja u ideološkoj zbrci, u kojoj su Jevreji i *couleur locale* revolucije ali i odbojni kao boljševici, ne kao Jevreji. Ipak, na osnovu svih primera, jasno je da se jevrejstvo doživljava kao nešto tuđe. Moguće je čak da su Jevreji, uz lične razloge, za Vinavera i instrument koji teorija književnosti zove ruskim terminom остранение/očuđenje, a kojim se postiže, u slučaju ovih tekstova, bolji uvid u samu Rusiju. Jer, očuđenje je tehnika predstavljanja uobičajenih stvari na nepoznat ili neobičan način, kako bi se stekla nova perspektive i drugačije sagledao svet. U tom smilu treba razumeti dijalog iz zapisa *Noću*:

- Kod nas – reče Ženja – u našem nadleštvu u Starom manježnom pereulku, ne daju više ni ručkove. Mi sad svi idemo u Jevrejsku trpezu, u Pjatnjickoj ulici.
- Što baš u jevrejsku…

15 Uz *Poziv na genocid* (1966) Normana Kona kao najpoznatiju studiju koja rekonstruiše nastanak *Protokola*, skrećemo pažnju na predgovor stripu *Zavera: tajna priča o Protokolima sionskih mudraca* Vila Ajznera, koji je napisao Umberto Eko. U tom predgovoru Eko dopunjava listu izvora koji su korišćeni u sklapanju *Protokola*.

- Sve su te jeftine trpeze državne. U jevrejskoj najmanje kradu i zato je u njoj najbolje…
- Pa dolaze li bar Jevreji…
- Vrlo malo. Većinom Rusi, iz sviju okolnih nadleštava…

I nakon što se razgovor nastavi i nekoliko učesnika razotkrije svoje jevrejsko poreklo, jedan od učesnika koji se vrlo pohvalno izjasnio o jevrejskim intelektualnim kvalitetima, ali i podvukao da ih iz principa ne voli, dobio je kvalifikaciju samomrzećeg Jevrejina, iako on to nije. Ovaj zapis nastao je daleko pre *Kratke autobiografije* Danila Kiša, ali nosi isti motiv uznemirujuće različitosti kojom Kiš sebe opisuje, i koji je takođe deo raširenog procenjivanja onog ko je Drugi u nekom društvu. Vinaver poentira svoje razmatranje ovog motiva replikom u kojoj jedan od sagovornika zaključuje da je duša Rusa zatrovana mržnjom koja im je usađena antisemitskom propagandom, ali da to nije mržnja prema narodu nego prema inteligenciji. A taj kulturološki sukob bio je prisutan u svim revolucionarnim pokušajima tokom XX veka.[16]

Vinaverovom analitičkom umu i oku koncept hodočašća nije nepoznat. Kada je poslednju grupu dobrovoljaca iz Rusije vodio na Solunski front, u Sofiji je vojnike pod punom ratnom opremom izveo iz voza, da bi se poklonili moštima Svetog kralja Milutina i time izazvao međudržavni incident. Nešto drugačije intoniran bio je i tekst iz 1924. poznat pod naslovom *Beč, staklena bašta na Dunavu*, čiji je prvobitni naslov bio *Jedan sentimentalni hadžiluk. Beč staklena bašta na Dunavu*. Međutim, korpus *Ruske povorke* u dubinskom sloju ima sasvim lični ton. Ne samo zato što je o potrazi za očevim idealima eksplicitno pisao u tekstu *Čovek sa drvenom nogom*. Istina o revoluciji i ljudima u njoj i ono što je od oca čuo o idealima revolucije, u Vinaveru očevicu su u sukobu. Pita se o smislu revolucije, prevashodno zato što je toliko krvava i surova, pita se o identitetima, otkrivenim i skrivenim, bilo da su naconalni ili ideološki. Konačno i kult Rusije koji je kod naroda iz kojeg dolazi i u kojem je njegova porodica našla ono čega nije bilo ni u domovini, Poljskoj/Rusiji, niti na drugim mestima Evrope, a to je prihvatanje, dakle taj kult Rusije je takođe trebalo proveriti. Naime, krajem 20ih u Kraljevini Jugoslaviji Ava Justin piše tekst *Na vododelnici kultura*, zalažući se za svetosavsko pravoslavlje koje je neodvojivo od ruskog[17]; piše o ruskom pravoslavlju kao da nije u toku izgradnja boljševičke države. Konačno, Vinaver je celog žvota bio dirkemovac, a prema Dirkemu, religiozno pruža osećaj emocionalne sigurnosti, a svetost koja se pripisuje totemu/bogu, zapravo je svojstvo pripisano društvu samom. Sveto bi, u tom smislu, moglo da bude ono što je mistički doživljaj Rusije, ali Vinaverovo iskustvo Rusije u revoluciji nije takvo. Potraga za tom sigurnošću nije uspela, iako se do istine o revoluciji došlo. I mada

16 Jedan od primera je i parola iz jugoslovenskog socijalizma: radnici, seljaci i poštena inteligencija.

17 Todorić 2017: 176

Dirkem tvrdi da je totem simbol i boga i društva, dakle izjednačava ih[18], Rusija/revolucija iz očevog predanja i stvarnost koju je zatekao, generišu samo pitanja, ne i stabilnost. To je istina do koje dolazi iskustveno. Međutim, u tekstu *Poseta*, dok u hladnoj i neosvetljenoj sobi okruženoj snegom žali za poginulim drugovima, doživljava mistički susret sa svojim kako ga on naziva saputnikom Aebom, ne grčkim ili latinskim, nego njegovim, *drevnim semitskim bogom*. Razočaranje u ono što je saznao u i o Rusiji vodi ga u filozofsku raspravu sa Aebom. Razgovoru se kasnije pridružuje i Bodlerova žena-džin Divka i ubijeni carević Dimitrije. On kaže da nije ubijen, da bi *kao pravedni protest naroda* živeo večno, u Rusiji koja je *fantastična zemlja lažnih careva i samozvanih revizora*. Za Divku, Rusija je u porođajnim mukama rađanja socijalizma, bolno i bez narkoze. Konačno, Aebova istina glasi: „Rusija nikada nije bila stvarna. Ona je više ili manje stvarna" (Vinaver 2015: 90). Tako je, dirkemovskim terminima rečeno, hodočašćenje Rusiji donelo ne smirenje i stabilnost nego ontološku obezboženu nestabilnost. *Ruske povorke*, svedočanstvo su toga iskustva.

Literatura

Budnitskii, O. (2012). *Russian Jews Between the Reds and the Whites, 1917-1920*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Durkheim, E. (1995). *The Elementary Forms of Religious Life*, Translated Karen E. Fields. New York: The Free Press.

Kenez, P. (1992). Pogroms and White ideology in the Russian Civil War, u: J. D. Klier, S. Lambroza, *Pogroms: Anti-Jewish Violence in Modern Russian History*. Cambrodge: Cambridge University Press, 293-313.

Margry, P. J. (2008). Secular Pilgrimage: A Contradiction in Terms? u: *Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries into the Sacred* (13–46). Amsterdam University Press.

http://www.jstor.org/stable/j.ctt46mwt8.5 (4. jun 2024.)

Morinis, A. (1992). *Sacred Journeys: The Antropology of Pilgrimage*. Westport: Greenwood Press.

Popović, O. (2013). Putopis: od rubnog žanra do generatora novih književnih teorija, u: *Size Zero / Mala mjera 3 - od margine do centra : feminizam, književnost, teorija*. Podgorica:

Institut za crnogorski jezik i knjizevnost, 205-216

Stojanović Pantović, B. (1998). *Srpski ekspresionizam*. Novi Sad: Matica srpska.

RKT (1992). *Rečnik književnih termina*. Beograd: Nolit.

Tešić, G. (1990). Vinaveriana, hronologija života i rada, u: *Književno delo Stanislava Vinavera: teorija, esej, kritika, poezija, proza, jezik i stil, prevodilaštvo/komparativne teme, razno: zbornik radova*. Ur. Gojko Tešić. Beograd: Institut za književnost i umetnost, 473-477.

Tešić, G. (2015). O zemljama koje su uzgubile ravnotežu, u: *Zemlje koje su izgubile ravnotežu*. Beograd: Službeni glasnik - Zavod za udžbenike, 525-530.

18 Thus, if the totem is the symbol of both the god and the society, is this not because the god and the society are one and the same? (Durkhaim 1995: 208)

Trufunović, Đ. (1990). *Azbučnik srpskih srednjovekovnih književnih pojmova*, drugo izdanje. Beograd: Nolit.
Todorić, G. (2017). *Aleksandar Popović – dramski govor o vremen i svetu*. Novi Sad: Sterijino pozorje.
Vinaver, S. (2007). *Citat Vinaver*. Priredio Gojko Tešić. Beograd: Kulturni centar Beograda.
Vinaver, S. (2015). Ruske povorke, u: *Zemlje koje su izgubile ravnotežu*. Beograd: Službeni glasnik – Zavod za udžbenike, 9-173.
Vinaver, S. (2015a). *Izjava Stanislava Vinavera na napadaje „Židovske Svijesti"*, Ukrotitelji haosa, Beograd: Službeni glasnik: Zavod za udžbenike, 355-357.
Zweig, S (2017). *Hölderlin, Kleist, and Nietzsche. The Struggle with the Daemon: Master Builders of the Spirit, volume 2*. London-New York: Routledge. Epub

Gordana Todorić[19]

TRAVEL WRITING IS (NOT) A PILGRIMAGE; STUDY ON GENRE STABILITY

Abstract

The paper is an attempt to perceive the points of contact between the pilgrimage phenomenon and the travelogue genre. The long history of pilgrimage has resulted in the boundaries expansion of the concept of this phenomenon in recent times. The same thing happened with the travelogue genre. From a religiously inspired journey to holy places to a visit to secularized places of worship, there is a great cultural range. What is constant is the need for travelers to prove to themselves that what they see is true and valuable.

And people are constantly traveling. Often, they write about these journeys, admittedly, much less describing people and places, and much more focusing on the spiritual transformations that the trip awakens in them. We will discuss pilgrimages in the 20th century using the example of Stanislav Vinaver's travel prose, written in the period between the two world wars.

***Key words**: Stanislav Vinaver, revolution, Russia, Jews*

19 Gordana Todorić, PhD, Research Associate, Moshe David Gaon Center, Ben Gurion University of the Negev, Israel, gordanatodoric021@gmail.com; ORCID ID: 0009-0006-0894-5852

Zbornik radova „Kultura hodočašća“
XXIV CEIR konferencija, 12-14. maj 2024.

Slobodan Prodić[1]

HODOČAŠĆE KAO ELEMENT POLITIČKOG ŽIVOTA

Sažetak

Hodočašće je već vekovima neraskidivi deo religijskog života društva. Praksa odlaska i okupljanja na svetom mestu određenog dana ili perioda vremena u jednoj kalendarskoj godini osim iz religijskih razloga primetna je u različitim društvima i iz političkih razloga. Iako projavljuje elemente kulta, politikom potaknuta hodočašća zarad projavljivanja lične odanosti određenoj ličnosti i ideologiji kojom se on rukovodi, neretko su bila i ostala način osnaženja zajednice koja je okupljena zarad nekog od političkih ciljeva. U borbi za dolazak i opstanak na vlasti, političke organizacije rado i često praktikuju ideju okupljanja što je moguće većeg broja sledbenika određenog dana na određenom mestu. Ovakav, nazovimo ga, ritual ima svoju upotrebnu vrednost pogotovo ako znamo od kakvog i koliko su značaja brojnost i lojalnost istomišljenika u realizaciji pomenutog političkog cilja.

Ključne reči: *hodočašće, religija, politika, politički ciljevi*

Uvodne napomene

Termin „hodočašće“ u srpskom jeziku ima prilično specifično i najčešće usko definisano značenje. Naime, pomenutim terminom označava se nečiji odlazak na određeno mesto koje predstavlja svetinju ili „sveto mesto”. Uporedo sa terminom „hodočašće“ susrećemo i izraz „hadž“ (među sledbenicima islama) kao i kovanicu „pokloničko putovanje“ koje se možda najčešće upotrebljava od strane onih koji se bave turizmom kao načinom privlačenja klijenata i samim tim sticanja određene materijalne dobiti.

Izraz „hodočašće“ gotovo da je neraskidivo povezano sa religijom i verskim osećanjima pojedinca. Ukoliko bi ovaj termin raščlanili na dva dela, to jest na glagol „hodati“ i davanje/ukazivanje „časti“ ili „poštovanja“ nekome ili nečemu, nameće se upravo momenat religijskog, momenat ispoljavanja ne samo fizičkog

1 Doc. dr Slobodan Prodić, Fakultet za evropske pravno-političke studije, Beograd, porodicaprodic@gmail.com, ORCID ID: 0009-0007-2297-7460

truda pojedinca, nego i duhovni momenat koji u sebi sadrži dubok eshatološki smisao. Naime, trud koji neko čini kroz odlazam na hodočašće on u osnovi čini zarad dobročinstva koje će mu, kako se veruje, biti na korist nakon njegovog upokojenja, to jest razlučenja duše od tela i njenog odlaska na Sud (objašnjeno iz perspektive pravoslavnog hrišćanina).

Ipak, hodočašće iako je danas najpoznatije zbog hrišćanske i islamske tradicije, nastaje mnogo pre ovih religija. Čovek je hodočastio, na primer, kako to danas smatraju pojedini naučnici, još u vreme praistorije. Kao primer pomenimo Stouhendž koji je, kako se pretpostavlja nastao između 2.500 i 1.600 godine pre Hrista kao mesto okupljanja ljudi u vezi sa dešavanjima solarnog ciklusa (Андрејић, 2014: 404; Krauze, 2013: 16). Kada već govorimo o starozavetnom periodu istorije naravno da treba pomenuti prvi Jerusalimski hram što ga je sagradio kralj Solomon u 10. veku pre Hrista. To je bio centar religioznog ali istovremeno i političkog života jevrejskog naroda imajući u vidu okolnost da je judaizam, kao religija, svojevrsna poveznica jevrejskih plemena koja ih čini jednim narodom i jednom političkom celinom.

Hrišćanstvo i hodočašće

Kao što nam je dobro poznato, geografski posmatrano hrišćanstvo se kao religija oblikuje na prostoru Jerusalima i okoline upravo unutar društva koje su većinski činili Jevreji. Prvi hrišćani, kao što možemo pročitati u Delima apostolskim zapravo su i dalje bili vezani za Jerusalimski hram (reč je o drugom Jerusalimskom ili Irodovom hramu) dok su istovremeno, po domovima, prema zapovesti Hristovoj, „lomili hleb“ i pričešćivali se Telom i Krvlju Gospoda.[2] Ipak, kao „religio licita“ koja je Rimljanima bila strana ne samo u njihovom religioznom, nego i političkom svetonazoru, hrišćani su smatrani opasnim radikalnim političkim protivnicima koji, da tako kažemo, podrivaju uspostavljeni društveni poredak. To je, politički posmatrano, iniciralo njihov progon i stradanje. Ilustrativan primer za ovakvu konstataciju je odnos Dioklecijana prema hrišćanskoj Crkvi od 284. do 303. godine, to jest vremenu kada je on tolerantan prema hrišćanima i od 303. godine kada započinje strahovit progon Crkve najverovatnije zbog ideje „da se treba vratiti religiji starih Rimljana i postaviti je kao takvu za osnov (reformisanom - prim. autora) Carstvu. Najveća prepreka da se ostvari ovaj njegov cilj verske reforme je bilo hrišćanstvo, koje se dosta raširilo u narodu“ (Шукунда, 2017: 35). Ipak, uprkos opasnostima, čak i dosta vremena pre Dioklecijanovog progona, hrišćani su, u povorkama kretali put Svete Zemlje. „Bili su to poglavito prezbiteri i biskupi koji su onamo hodočastili prvenstveno iz teoloških razloga, ali oni su svjedoci kako su hodočašća u Svetu Zemlju omiljena kod hrišćana od samog početka“ (Rebić, 1984: 554)

2 Pogledati: Dela apostolska, 2: 46-47.

Godina 313. naravno da je jedna od najznačajnijih kada je reč o hrišćanstvu. Sloboda koju je Crkva dobila od strane Konstantina Velikog višestrano se odrazila na njen život i funkcionisanje uopšte. Jedan od segmenata koji je zaživeo upravo u tom periodu bilo je i slobodno okupljanje hrišćana na mestima koja su oni smatrali svetima i koja su, osim u vezi sa Hristom i Njegovim životom, postajala poštovana pre svega kao lokacije stradanja tokom progona ili mesta gde su bili pogrebeni zemni ostaci mučenika. Istorijski posmatrano, barem prema sačuvanim izvorima, uptavo je Jelena, majka imperatora Konstantina, među prvim hodočasnicima. Naime, čitajući svedočenje episkopa Jevsevija Pamfila u njegovom delu „Život Konstantinov", Jelena je, najverovatnije 326. godine sa pratnjom iz Vizanta na Bosforu krenula na poklonjenje svetim mestima u Palestini. Tom prilikom pronalazila mnoge svetinje, pre svih Krst na kome je bio raspet Hristos i klinove kojima su rimski vojnici zakucali Njegove ruke i noge za Krst. Istovremeno ona je tokom ovog putovanja organizovala podizanje hramova na svetim mestima poput u Vitlejemu ili hrama na Eleonskoj gori (Продић, 2013: 157).

Za istoriju kao nauku od velikog su značaja zapisi koji su nastajali od strane hodočasnika koji su sa prostora Evrope kretali na put u Svetu Zemlju i Jerusalim, ali takođe i prema Egiptu koji je, počev od 4. veka, postao centar monaškog života. Osim Rufina Akvilejskog, Paladija, prepodobnog Jeronima Stridonskog, Jovana Kasijana i drugih, naročito je interesantno delo što ga je sastavila jedna žena. Bila je to Eterija koja je, najverovatnije bila ćerka visokog činovnika Teodosija Prvog u Španiji. Njen putopis „Poklonjenje Svetim mestima" („Peregrinatio ad loca sancta") i dalje je neizostavno svakom istraživaču koji se bavi segmentima života hrišćana na istoku krajem 4. veka (Eterija putovanje započinje najverovatnije 393. godine). U potonjim vekovima hodočasnička putovanja postala su, da tako kažemo, uobičajena pojava među verujućim hrišćanima.

Politički aspekt srednjovekovnih hodočašća

Samo na prvi pogled se čini da hodočašće pre svega prema Palestini i Jerusalimu nema nikakvih dodirnih tačaka sa politikom i uopšte svetovnim elementima. Ipak, ukoliko malo pažljivije obratimo pažnju na jedan detalj mnogo toga će biti jasnije. Naime, opis putovanja koje je opsano u spisu „Bordoanski itinerer" čiji je autor, na žalost, i dalje nepoznat, a koje potiče iz prve polovine 4. veka, predstavlja prvi spis u kome je opisana maršruta puta od Bordoa do Jerusalima i u povratku od Konstantinopolja do Rima i Milana (Зељковић, 2020). U vremenima o kojima govorimo, a to su vremena kada nije bilo savremene tehnologije na koju smo mi danas navikli, svedočanstva pojedinaca kojih je svakako bilo neuporedivo više u usmenom nego li u pisanom formatu, pružala su izuzetno korisne informacije pre svega vladaru i njegovom najbližem okruženju o detaljima u nekoj oblasti koja im je možda bila interesantna za osvajanje ili iz koje im je pretila opasnost. Jednostavnije rečeno, među hodočasnicima, pogotovo pred

početak Krstaških ratova, svakako su bile i osobe koje su osim duhovnih razloga na put kretale i zbog još nečega, a to je prikupljanje podataka. Ilustracije radi, ali bez podrobnijeg upuštanja u inače zanimljivu temu, pomenuću dva izveštaja/putopisa koji se, konkretno, tiču Beograda. Prvi je onaj što ga je sastavio Odo de Diogilo, pratilac francuskog kralja Luja VII, tokom putovanja francuske vojske 1147. godine Dunavom, a potom iz Braničeva kopnom prema Nišu. Drugi izveštaj/putopis je delo nastalo 1189. godine čiji se autor u stručnoj literaturi imenuje kao Pseudo-Ansbert i tiče se detalja vezanih za pohod nemačkog cara Fridriha II Barbarose. I jedan i drugi izvor pružaju uvid u položaj grada, njegovu veličinu, odnos lokalnog stanovništva prema vojsci... (Калић, 2003: 11-12).

Sveti Sava Srpski i njegova hodočašća

Kada se govori o srpskim hodočasnicima iz vremena srednjeg veka, naravno da su najpoznatija hodočašća što ih je učinio sveti Sava Srpski. Teodosije i Domentijan kao pisci žitija svetog Save Srpskog navode detalje u vezi njegovih pokloničkih putovanja u Svetu Zemlju. Oni to čine u skladu sa obrascima hagiografske literature vremena u kome su živeli tako da iz njihovih kazivanja tek možemo naslutiti postojanje drugih motiva za putovanja što ih je učinio sveti Sava Srpski. Sa druge strane, ukoliko se tek ovlaš pozabavimo političkim dešavanjima u Svetoj Zemlji. U literaturi se sreću dva termina Savinog polaska na put, to jest pominju se 1228. i 1229. godina. Detalj na koji se treba obratiti pažnja je sledeći: 18. februara 1229. godine Fridrih II, kralj Nemačke i car Svetog rimskog carstva potpisao je mirovni ugovor sa egipatskim sultanom Kamilom. Po odredbama ovog ugovora Jerusalim i još neka mesta u Svetoj zemlji (na primer: koridor od Jafe do Jerusalima, Vitlejem, Nazaret i deo severne Galileje) vraćeni su u ruke hrišćana nakon više od 40 godina muslimanske vlasti. Ovakav razvoj događaja na tadašnjoj geopolitičkoj sceni išao je u prilog ne samo svetom Savi Srpskom, nego i svim ostalim hodočasnicima koji su kanili da krenu put Svete zemlje. Ni jedan od pomenutih biografa svetog Save ne kazuje sa kim se on sa predstavnicima svetovne vlasti susreo u Jerusalimu. Sa druge strane, oba biografa navode da se Sava, u povratku, u Solunu susreo sa Teodorom Komninom Dukom. Pre toga, u „Anatoliji“,[3] sveti Sava se sreće sa carem Jovanom III. Svaki od ovih susreta, kao i oni što ih je sveti Sava imao tokom svog putovanja sa predstavnicima više crkvene jerarhije i uopšte crkvenim autoritetima tog vremena, imali su, u manjoj ili većoj meri za razlog uspostavljanje ili ojačavanje već postojećih kontakata koji se s punim pravom mogu i trebaju posmatrati i kao politički. Drugo putovanje svetog Save u Palestinu, Sinaj i Egipat na koje je krenuo 1234. godine takođe je sadržalo njegove susrete sa tadašnjim predstavnicima crkvene ali i političke vlasti kao, na primer, susret sa tadašnjim sultanom El Malikom el Kamilom (Савић,

3 Po mišljenju Miodraga Markovića u njegovom delu „Prvo putovanje svetog Save u Palestinu“, ovaj susret je upriličen u luci Smirna (Марковић, 2009: 17).

2014: 7, 31-34). Naglasimo da se upokojenje svetog Save Srpskog dogodilo tokom boravka u bugarskoj prestonici, kod cara Jovana II Asena.

Praksu da pohode Svetu zemlju nastavili su pojedini crkveni velikodostojnici srpske crkve. Na primer, u 13. veku to čine arhiepiskopi Sava II, Joanikije I i Jevstatije I. Isto su činili znani i neznani monasi tog vremena, a od 14. veka pojedini među njima nastanjuju se u Svetoj zemlji. Činjenica da je sveti Sava od Latina kupio manastir Svetog Georgija u Akonu, da je od saracena kupio manastir Svetog Jovana Bogoslova na Sionu, da je kralj Milutin u Jerusalimu podigao manastir Svetih Arhanđela, da se car Dušan starao o ovom zdanju, da je despot Stefan Lazarević takođe putovao u Jerusalim između 1415. i 1420. godine, ukazuje nam na to da je praksa koju je ustrojio sveti Sava Srpski nastavljena sve do nestanka srednjovekovne srpske države sa političke scene. Kasnije, kada je srpski narod potpao pod vlast Osmanlija i kada se jedan njegov značajan deo preselio na sever, u prostore severno od Save i Dunava, pojedinci su nastavili praksu hodočašća ali, imajući u vidu političku situaciju kako na prostoru Balkanskog poluostrva, tako i na prostoru Svete zemlje, ova putovanja ipak nisu imala neki značajniji politički značaj i predstavljala su ostvarenje ličnih želja pojedinca potaknuta njihovim verskim potrebama.

Hodočašće kao element komunističkog društva

Opšte poznata činjenica je da su socijalističko/komunistički režimi kao i drugi totalitarni režimi poput nacionalsocijalizma u Nemačkoj, i te kako obraćali pažnju na elemente koji su u osnovi hrišćanskog proishođenja. Ne ulazeći podrobnije u ovu tematiku dovoljno je napomenuti da su pomenuti politički sistemi ustrojeni upravo po piramidalnom jerarhijskom sistemu na čijem se čelu nalazi ličnost koja se od strane sledbenika doživljava bezmalo kao svojevrsno božanstvo. Zatim, na sledećoj, naravno nižem hijerarhijskom stupnju, nalaze se svojevrsni „apostololi“ navedenih političkih sistema, kao što su, na primer, ako se usredsredimo na SSSR, bili Staljin (pre nego što će naslediti Lenjina nakon njegove smrti), Trocki, Kalinin, Frunze, Bubnov... koji su, rečeno hrišćanskom terminologijom imali zadatak misije i apologije komunističkih ideja u najširim društvenim krugovima. Za temu o kojoj govorimo ono šta se takođe primećuje ne samo kao sličnost nego, štaviše, kao kopija svakodnevice kalendarskog kruga verskih zajednica, predstavljalo je pohođenje određenih lokacija vezanih za detalje iz prošlosti političkih partija/organizacija od strane, naglasimo, što je većeg broja pristalica. Tako, na primer, u nacističkoj Nemačkoj tokom Hitlerove vlasti, značajan partijski događaj bilo je okupljanje u Nirnbergu ili Minhenu. Za Socijalističku fecerativnu Republiku Jugoslaviju, koja je takođe bila orijentisana prema socijalističko-komunističkim vrednostima, pohođenje „svetih“ mesta uz Narodnooslobodilačke borbe i revolucije sačuvalo se kao obaveza tokom postojanja ove države. Dovoljno je podsetiti se da su nebrojene grupe učenika osnovnih i

srednjih škola imale tematske ekskurzije poput „Putevima ZAVNOBiH-a“ i slično koje su imale za cilj da se mlade generacije upoznaju sa događajima iz vremena rata i revolucije i da se na taj način u njima ojača svest o važnosti ovih dešavanja. Takođe, u Socijalističkoj Federativnoj Republici Jugoslaviji imali smo, u okviru duboko usađenog kulta ličnosti, dešavanje koje je bilo višemesečnog karaktera i koje je podrazumevalo agilnost na celokupnoj teritoriji tadašnje države. Reč je o projektu „štafeta mladosti“ koji je svoju kulminaciju svake godine imao u večernjim satima 25. maja kao „Dana mladosti“. Tom prilikom, u kasnijoj formi ovog praznika, neko od zaslužnih omladinaca/omladinki na beogradskom stadionu „JNA“, nakon obaveznog „sleta“ (precizno uvežbanih pokreta velikog broja mladih osoba sa ciljem da se, na određeni simboličan način kroz gest/pokret i prikladnu muziku izvede performans sa. nazovimo ga tako, umetničkim predznakom koji asocira kako na prošlost, ali isto tako i na buduću odanost celokupne nacije maršalu Titu i onome šta je on, kao otac nacije, učinio za svoje podanike) predavao je maršalu Titu štafetu koja je prošla kroz čitavu državu i koja je nošena od strane nebrojeno mnogo ruku partijski podobnih ličnosti i na taj način, simbolično, prinošena je određena vrsta žrtve doživotnom vlastodršcu. Takođe, zahvaljujući široko rasprostranjenom kultu ličnosti u Jugoslaviji, jedna od obaveza bila je odlazak u Kumrovec kao mesto rođenja Josipa Broza Tita, a potom, nakon njegove smrti 1980. godine, nepregledne kolone Jugoslovena su mesecima pa i godinama kasnije dolazile u „Kuću cveća“ gde je Tito sahranjen kako bi se i na taj način „poklonili“, to jest obavili jednu veoma jednostavnu ali za mnoge izuzetno značajnu formu pokloničkog putovanja. U svakom slučaju, ovo i slična dešavanja koja su u osnovi bazirana na nekadašnjim praznicima iz vremena mnogobožačkih religija antičkih vremena, imala u snažnu političku pozadinu. Ono šta je specifično za njih je njihova vremenska kratkotrajnost. Naime, njihovo trajanje bilo je omeđeno životom određene ličnosti da bi potom, što je poseban fenomen, najveći broj onih koji su aktivno učestvovali u tim pokloničkim aktivnostima iznalazili različite razloge za samoopravdanje i na taj način „spirale sa sebe“ taj deo svoje političke angažovanosti zarad pronalaženja pozicija u novonastalim političkim organizacijama i to najčešće onim koje su u tom trenutku postali vladajuća elita sa izraženom političkom moći.

Hadžiluk i njegova politička pozadina - socijalistička iskustva

U našem jeziku uporedo sa izrazima „hodočašće“ i „pokloničko putovanje“ u upotrebi je i termin „hadžiluk“ koji je, očevidno, proistekao iz muslimanske prakse koju označava reč „hadž“. Naime, „hadž“ je, kako se navodi, jedan od pet stubova islama i, kao tako značajna komponenta ove religije, smatra se obaveznim elementom upražnjavanja verskog života. Hadž je neraskidivo povezan sa putovanjem i boravkom u Meki, hodočašćenjem na određena sveta mesta islama te vršenje određenih ritualnih radnji. Za temu o kojoj govorimo potrebno

je navesti sledeće elemente. Naime, hadž je bio i jeste institucija koja je među najsnažnijim faktorima objedinjavanja sledbenika islama koji, kako to možemo videti, u Meku pristižu iz svih krajeva sveta u određenom periodu kalendarske godine. Istovremeno, to je prilika da se donekle premoste staleške granice, granice između imućnih i sirotinje tako da možemo reći da je islam, kroz hadžiluk, u velikom procentu uspeo da unutar granica svoje zajednice neutrališe barijere koje se odnose na rasu, nacionalnost, boju kože... Istovremeno, hadžiluk u sebi sadrži određene političke elemente, pogotovo one koji se odnose na međunarodne odnose. Ovu konstataciju ilustrovaću jednim danas manje poznatim primerom. Naime, 30-ih godina 20. veka u Sovjetskom Savezu tekao je proces intenziviranja saradnje sa arapskim svetom. Razlog za time bio je višestran. SSSR je, uostalom kao i današnja Ruska Federacija, bila država sa zaista velikim brojem islamskih vernika. Znajući kakav je bio odnos sovjetske vlasti prema religiji, islam se našao na udaru agresivnih antireligioznih kampanja što je rezultiralo zatvaranjem džamija, verskih škola, progonom vernika... Kao određena vrsta kompenzacije i kao rezultat toga bila je mnogobrojnost hadžija iz SSSR-a. Država je, na primer, odlukom državnog vrha, 26. aprila 1928. godine donela naredbu o prevozu islamskih vernika brodovima, tako da su tokom maja iste godine u luku Džida uplovila prva dva parabroda „Toboljsk“ i „Teodor Nete“ (Носова, 2014: 187). Među najzaslužnijim za poboljšanje uslova putovanja sovjetskih hadžija potrebno je pomenuti Nazira Tjurjakuloviča Tjurjakulova koji je u vremenu o kome govorimo bio diplomata i ambasador SSSR-a u Kraljevstvu Saudijska Arabija. Poboljšanje odnosa između SSSR-a i Kraljevine Saudijske Arabije u tom momentu nije išlo na ruku Velikoj Britaniji i Francuskoj. Pokušaj da se poremete pomenuti odnosi bila je zabrana prolaska sovjetskim brodovima koji su prevozili hadžije kroz Bosfor i Dardanele (Ахмадуллин, 2013: 162). Da ne bude nedorečeno, razlog intervencije Velike Britanije i Francuske naravno da nije bio religijske prirode. Naime, sovjetska kompanija „Нефтесиндикат” potisnula je englesko-holandsku kompaniju „Shell” kao i američki „Standard Oil of California” iz inače veoma unosnog posla sa naftnim derivatima iz Kraljevine Saudijska Arabija. Ipak, kako sovjetska vlast, bolje rečeno Staljin - tadašnja prva ličnost države, nije uvideo značaj što ga je imao Tjurjakulov u arapskom svetu, njegovim opozvanjem 1936. godine dolazi do zahlađenja odnosa SSSR-a i Kraljevine Saudijske Arabije. Politički proces nad Tjurjakulovim i njegova osuda na smrt streljanjem kod saudijskog vladara Abdula-Aziza Al Sauda izazvala je reakciju tako da je on, putem diplomatskih kanala, preneo sovjetskoj vlasti svoju odluku da neće prihvatiti novog ambasadora što je 11. septembra 1938. godine dovelo do prekida diplomatskih i ekonomskih odnosa dve države. To se takođe odrazilo i na dopuštenje islamskih vernika iz SSSR-a da krenu u hadžiluk. Obnova prakse odlaska na hadžiluk sa teritorije SSSR-a obnovljena je početkom novembra 1944. godine. Iako je na put krenulo svega šestoro muslimanskih vernika ovaj događaj je bio iznenađujuće medijski propraćen. Da je sve u vezi sa hadžilukom sovjetskih muslimana zapravo bilo u svrhu propagande,

govori nam podatak da je u periodu od 1944. do 1991. godine hadž obavilo svega oko 5.000 građana Sovjetskog Saveza (Ахмадуллин, 21.11.2012).

Imajući u vidu uticaj koji je SSSR imao na Komunističku Partiju Jugoslavije koja je tokom Drugog svetskog rata uspela da izvrši revolucionarni prevrat i da osvoji vlast u Jugoslaviji, odnos jugoslovenskih komunista prema religiji bio je dosta sličan. Naglašavamo ,,dosta" jer, za razliku od Sovjetskog Saveza, u novonastaloj Jugoslaviji ipak nije bilo masovnih progona i ubistava sveštenstva kao svojevremeno u SSSR-u. Sa druge strane, verske zajednice su naravno bile marginalizovane i njihov uticaj u društvu bio je najblaže rečeno simboličan. Što se tiče odnosa nove jugoslovenske vlasti prema praksi islamskih vernika da odlaze na hadžiluk potrebno je navesti podatak da je prva grupa vernika iz Federativne Narodne Republike Jugoslavije u Meku krenula tokom septembra 1949. godine. Grupa je činila pet osoba i to: reis-ul-ulema Ibrahim Fejić, zamenik vrhovnog poglavara islamske zajednice Murad Šećeragić, predsednik Verske komisije Narodne Republike Bosne i Hercegovine i visoki službenik Islamske verske zajednice Hasan Ljubičić, Šajub Arslan - vakufski službenik iz Skoplja i Sinan Hasani - službenik iz Autonomne oblasti iz Prištine. Ova delegacija imala je svojevrstan politički zadatak koji se sastojao u tome da ostvari što je moguće više kontakata sa političarima iz raznih država (delegacija je posetila Egipat, Siriju, Saudijsku Arabiju, Liban i Tursku), a takođe i sa medijima kako bi iznela trenutnu političku situaciju u Jugoslaviji jer treba imati u vidu da je to vreme famoznog sukoba Tita i Staljina, to jest vreme Informbiro-a. Takođe, zadatak je bio i taj da se položaj islamske zajednice u Jugoslaviji predstavi u što je moguće boljem svetlu. O tome, možda, najbolje svedoče reči jugoslovenskog poslanika u Egiptu - Miloša S. Moskovljevića: ,, ... ideja da se pošalje jedna grupa naših muslimana na hadžiluk vrlo je dobra i njeno ostvarenje je preduzeto u pravo vreme. Zbog protivdržavne propagande jedne preostale grupe četničko-ustaških monarhista ovde su posle rata širene najneverovatnije vesti o našoj zemlji, a naš propagandni rad izgleda da je rđavo organizovan i pogrešno vođen, tako da nije imao nikakvog efekta ... Pošto se već osećao preokret u raspoloženju egipatske javnosti prema našoj zemlji, dolazak hadžija je došao u pravi čas. Njihov dolazak i odlazak na hadžiluk, poseta rektoru Al-Azhara, klanjanje u džamijama, intervju i prijem novinara u njihovu čast - sve je to razglašeno po celom arapskom svetu, odjeknuće tamo vrlo dobro i stvoriće dobro raspoloženje za našu zemlju" (Salkić, 28.6.2023).

Naredna grupa vernika, mahom već ljudi u poznim godinama života, krenula je na hadžiluk četiri godine kasnije, to jest 1953. godine. Grupa je brojala 35 vernika, a kao razlog ove malobrojnosti navedena su finansijska sredstva pošto je organizator bilo Vrhovno islamsko starešinstvo. Vođa puta bio je Hasan Ljubičić.[4] Cenzus na broj hadžija iz Jugoslavije ukunut je 1961. godine i tada su na put

4 Iskoristimo priliku da napomenemo da je tokom 1950. i 1951. godine u ,,Glasniku Islamske verske zajednice" objavljen Ljubunčićev putopis ,,Put na hadž" koji svakako može biti od koristi potencijalnim istraživačima teme o kojoj govorimo.

krenule 154 hadžije. Kada je 1966. godine omogućeno da putovanje organizuju i turističke organizacije došlo je do povećanja broja hadžija između ostalog što je i cena puta primetno opala. Suvišno je govoriti o tome da su bezbedonosne službe Jugoslavije pomno pratile ko ide na hadžiluk i uopšte šta se dešavalo tokom puta ali i po povratku u državu. Ipak, ono na čega bezbedonosne službe nisu mogle uticati, a u jednom momentu je značajno uzdrmalo političku poziciju Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije, bila je pošast variole/velikih boginja. Naime, prema zvaničnoj verziji, bolest je u zemlju uneo Ibrahim Hoti koji se u svoje selo Danjane vratio sa hadžiluka 15. februara 1972. godine (Вучковић, 2018). Političko-ideološki posmatrano, ova ni malo prijatna epizoda koja je, da nije bilo blagovremene reakcije zdravstvenih radnika i masovne vakcinacije stanovništva, mogla odneti mnogobrojne živote, u značajnom delu ondašnje jugoslovenske populacije izazvala dosta negativan stav prema pokloničkim putovanjima.

Nakon epidemije prva veća grupa hadžija, ona koja je organizovana od strane tadašnje državne vlasti, na put je krenula 1976. godine. Grupu je predvodio dr Ahmed Smajlović, predsednik Starešinstva islamske zajednice za BiH, Hrvatsku i Sloveniju. Tom prilikom Smajlović se sastao sa kraljem Halidom i sekretarom El Harekanom u vezi sa realizacijom pomoći Islamskoj zajednici u Jugoslaviji (Mehmedović, 19.9.2016). Specifičan odnos državne politike prema hadžiluku projavljen je 80-ih godina 20. veka. Naime, „pobjeda Homeinijeve revolucije u Iranu i odlazak borbenih hadžija u svjeta mesta sa zadatkom da „osvete" Muhamedove srodnike, dalo je hadžu novu političku dimenziju" (Mehmedović, 19.09.2016). Savezno ministarstvo unutrašnjih poslova Jugoslavije 1988. godine iznelo je podatak da su hodočasnici iz naše zemlje koji idu na hadžiluk u Meku izloženi islamskim fundamentalistima koji „koriste ova okupljanja za propagiranje Homeinijevih ideja, dele im propagandni materijal i pozivaju ih da se vrate izvornom islamu i da se u svojim zemljama bore za sistem po uzoru na iranski" (Novaković, 2004: 468; Mehmedović, 19.9.2016). Ukoliko uzmemo u obzir da je to uveliko period kada je u Jugoslaviji započeo politički raspad sistema koji će potom prerasti u raspad države i ratove 90-ih godina, sasvim je sigurno da je jedan broj hadžija iz Jugoslavije upravo tokom hadžiluka prihvatio ili u sebi dodatno podstakao verski radikalizam i spremnost da upravo kroz ubijanje i uništavanje nemuslimana ostvari ideju „oživljavanja islama" ili, kako to voli da naglasi Nezim Halilović - Muderis, jedan od najuticajnih propovednika radikalnog islama u Bosni i Hercegovini, „islam je jedini razlog što danas postoji nezavisna bosanska država" (Ћирјаковић, 2007).

Zaključak

Hodočašće, hadžiluk ili pokloničko putovanje realno jeste proizašlo iz želje verujućeg čoveka da poseti i da se pomoli na mestima koja su duboko povezana sa njegovom religijom. Među „Avramovskim religijama" ili „religijama knjige",

da iskoristimo i ovaj veoma slikovit termin, mesto hodočašća svakako je Jerusalim. Za hrišćane to su takođe mesta poput Vitlejema, Sinajske gore, reke Jordan... Za sledbenike islama porer Meke i Jerusalima mesta pokloničkih putovanja su Alijeva džamija u Iraku, Velika džamija u Dženeu (Mali)... Za mnoge sledbenije judejske vere životni cilj je da se nastane u Izraelu i da na taj način zaokruže svoje životno putovanje prepuno lutanja i stradanja. Setimo se samo, na primer, masovnog iseljavanja sovjetskih Jevreja u Izrael počev od 1989. godine ili iseljavanja Jevreja iz Jugoslavije u Izrael neposredno nakon Drugog svetskog rata, a pogotovo u periodu od 1948. do 1952. godine (Радовановић, 2015: 122-126). U vezi sa temom o kojoj govorimo jugoslovenski Jevreji, pogotovo oni koji su se borili u partizanskim jedinicama, čim su započela dešavanja vezana za realizaciju ideje stvaranja nove države Izrael, u značajnom broju projavili su želju da se lično uključe u tu borbu što ima je najčešće i dopušteno od strane tadašnjih jugoslovenskih vlasti. Na taj način, možemo primetiti da ideološka komponetna, u konkretnom slučaju pripadnost Komunističkoj partiji Jugoslavije, biva na određeni način potpisnuta milenijumskom idejom Jevreja da na svaki način realizuju ideju obnove Izraela pre svega na osnovama njihove, jevrejske vere i tradicije.

Hodočašće je, barem deklarativno, u pojedinim situacijama predstavljalo razlog da se pristupi idejama realizacije projekata koji bi hodočasnicima olakšali dolazak na sveta mesta. Ilustrativan primer je izgradnja pruge između Konstantinopolja/Istanbula i regije Hejaz u Saudijskoj Arabiji gde se inače i nalaze najsvetija mesta islama. Izgradnja pruge započela je 1900. godine i trajala je do 1908. godine. Ideja nije realizovana do kraja. Naime, pruga je bila izgrađena do Medine, a njena poslednja deonica, do Meke, nikada nije bila realizovana. Ali, ukoliko uzmemo u obzir okolnost da je realizacija ovog projekta nastalog po zamisli sultana Abdulhameda II ipak bila zavisna od politike Engleske imperije i njenog odnosa prema arapskom svetu, zapravo prostoru Arabije, postaje jasno da je osim religijskog ovde značajnu ulogu imala i politika sa ekonomijom. Smatra se da je zapravo London sabotirao izgradnju pruge i da se svojski trudio da ona izgubi svaki smisao pre svega plašeći se jačanja uzajamnih političkih veza u to vreme fragmentiranon muslimanskom svetu koji je tek projavljivao ideje o jedinstvu i stvaranju nekog ozbiljnog elementa na globalnoj političkoj sceni (Hasanović, 2020: 90). Da li su strahovi Britanaca već tada, tokom Prvog svetskog rata, bili opravdani? Posmatrajući iz ugla dešavanja na geopolitičkoj sceni s kraja 20. i početkom 21. veka, stiče se utisak da jesu. Naime, kada govorimo o islamskom svetu Arapskog poluostrva okolnost da je došlo do enormnog ekonomskog rasta koji je utemeljen na naftnom bogatstvu, ideje određenog dela muslimanskih političara koje su suštinski bazirane na pogrešnoj interpretaciji Kurana, to jest idejama o vlasti muslimana nad ostatkom sveta, značajno su se širile zahvaljujući upravo hadžiluku. Tokom svojih pokloničkih putovanja, hadžije iz nekadašnje Jugoslavije svakako su se sretali sa sunarodnicima koji su se u to vreme školovali širom islamskog sveta u tamošnjim teološkim ustanovama. Ideja koja je realizovana

nakon promene vlasti u Iranu naravno da je potakla radikalne islamiste da se isti scenario ponovi u što je moguće većem broju država (Глишин, 2018: 172). Jugoslavija je bila jedna od targetiranih država što je, uostalom, potvrdila istorija. Dešavanja na Kosovu i Metohiji s početka 80-ih godina prošlog veka, a pogotovo dešavanja u vezi sa Alijom Izetbegovićem, njegovim spisom „Islamska deklaracija" i sudskim procesom na kome su on i deo njegovih saradnika osuđeni zbog rušenja poretka i nastojanja da se uspostavi islamska država na teritoriji BiH/ Jugoslavije (Танасковић, 2013: 176). U svakom slučaju, hodočašće je, pogotovo u nama bližoj istoriji, pored verskih imalo i političku konotaciju.

Literatura

Андрејић, Живојин (2014), *Универзална условљеност оријентације храмова у простору према сунцу од мезолита до хришћанства*, Зборник радова конференције „Развој астрономије код Срба VIII", Београд, 22-26. април 2014, 399-431.

Ахмадуллин, Вячеслав Абдулович (21.11.2012), *Хадж специального назначения* - http://www.ng.ru/ng_religii/2012-11-21/7_hadj.html (pristupljeno: 8.3.2024)

Ахмадуллин, В. А. (2013), *Деятельность советского государства по организации хаджа советских мусульман в 1944 г.*, Власть 6/2013.

Cvetkovska-Ocokoljić, Violeta; Cvetkovski, Tatjana (2010), *Hodočašće ranih hrišćana u Svetu Zemlju: paralele sa savremenim hodočasnikom*, Religija i tolerancija, vol. VIII, br. 14, 225-238.

Ћирјаковић, Зоран (2007), *Исламски фундаментализам: кључ будућности Босне*, Нова српска политичка мисао 1-2/2007, 183-202.

Glavinić, Anđelko (2022), *Pučka religija mladih hodočasnika Gospi Sinjskoj* (završni rad), Split: Filozofski fakultet sveučilišta u Splitu, Odsjek za sociologiju.

Глишин, Вања (2018), *Религија (ислам) као генератор политичког насиља на простору Балкана*, Култура полиса (посебно издање), 165-178.

Hasanović, Avdija; Efendić, Merima (2020), *Hidžaska željeznica u Arebičkoj štampi*, Novi Muallim 81, 88-93.

Калић, Јованка (2003), *Европски путописци о Београду*, Београд у делима европских путописаца, Београд: Српска академија наука и уметности - Балканолошки институт, 9-16.

Krauze, Arnulf (2013), *Kelti: Istorija i mit o jednom zagonetnom narodu*, Beograd: Laguna.

Марковић, Миодраг (2009), *Прво путовање светог Саве у Палестину и његов значај за српску средњовековну уметност*, Београд: Византолошки институт Српске академије наука и уметности.

Mehmedović, Resul (19.09.2016), *Obavljanje hadža u bivšoj Jugoslaviji - Državno špijuniranje i stalne represije hodočasnika* - http://www.dialogos.ba (pristupljeno: 8. 3. 2024).

Николић, Весна (2010), *Верски туризам и Српска Православна Црква* (докторска дисертација), Београд: Универзитет Сингидунум, Факултет за туристички и хотелијерски менаџмент.

Носова, Е. В. (2014), *К вопросу о хадже советских мусульман*, Вестник Кыргызско-Российского славянского университета, т.14, 7/2014.

Novaković, Dragan (2004), *Organizacija hadževa i problemi koji su pratili izvršavanje te vjerske obaveze u Jugoslaviji od 1945. do 1991. godine*, Časopis za suvremenu povijest 2/2004, 463-471.

Продић, Слободан (2013), *Јевсевије Памфил, Живот Константинов*, Шибеник: Истина.

Радовановић, Милан (2015), *Исељавање Јевреја из Југославије у Израел (1948-1952)* (докторска дисертација), Београд: Универзитет у Београду, Филозофски факултет - http://www.phaidrabg.bg.ac.rs/open/o:10162 (pristupljeno: 10. 3. 2024)

Rebić, Adalbert (1984), *Hodočašća u Svetu Zemlju u posljednjih 100 godina* - https://hrcak.srce.hr (pristupljeno: 5. 3. 2024)

Савић, Александар (2014), *Дарови са Нила: Нови поглед на сусрет светог Саве са египатским султаном*, Зборник Матице српске за историју 90, 7-35.

Salkić, Jakub (28. 6. 2023), *Hadž u službi jugoslovenske vanjske politike* - http://www.stav.ba/vijest/hadz-u-sluzbi-jugoslavenske-vanjske-politike-/18077 (pristupljeno: 8. 3. 2024)

Шукунда, Марко (2017), *Верска политика Римског Царства од 311-380. године* (докторска дисертација) - https://nardus.mpn.gov.rs (pristupljeno: 4. 3. 2024)

Танасковић, Дарко (2013), *Како бити панисламиста у Босни?*, Политеиа 5/2013, 165-176).

Зељковић, Александар (2020), У*поредна анализа ходочашћа у раним хришћанским вековима и данас* (мастер рад) - https://phaidrabg.bg.ac.rs (pristupljeno: 5. 3. 2024)

Slobodan Prodić[5]

PILGRIMAGE AS THE ELEMENT OF POLITICAL LIFE

Abstract

Pilgrimage has been an essential part of the religious life of society for centuries. The custom of visiting and gathering on a holy site on a specific date or part of the year has appeared not only in religion but also in politics. Even though it shows the elements of cult, politically empowered pilgrimages, which are made with the aim of showing personal dedication to certain politicians or ideology, have often been a way of strengthening the community gathered because of a political goal. In the fight for getting and keeping the governance, political organisations often use the concept of meeting as much supporters as possible on a specific place on a specific time. This so-called ritual, has got its value especially if we know the importance of the amount and loyalty of supporters in the realization of a political goal.

Key words: *pilgrimage, religion, politics, political goals*

5 Slobodan Prodić, PhD, Faculty of European Legal and Political Studies, Belgrade, porodicaprodic@gmail.com, ORCID ID: 0009-0007-2297-7460

Зборник радова „Култура ходочашћа“
XXIV ЦЕИР конференција, 12-14. мај 2024.

Стево Лапчевић[1]

ПУБЛИКА И „СВЕТИ“ ВОЂА: ОД СЕКУЛАРНЕ СВЕТОСТИ ДО ОБОЖЕЊА У ПОЛИТИЧКОМ

Сажетак

У овом раду, аутор настоји да укаже на значај који у одређењу односа између публике и вођства/власти има обожење истог, односно на различите примере обожења различитих типова вођства (сходно подели Макса Вебера на харизматско, традиционално и рационално вођство) и преко њих превођење политичког из домена могућег у поље нужно духовног. Аутор ће настојати да понуди одговор на питање да ли постоји вођство које не тежи сопственој деификацији, настојећи на тај начин да посведочи и суштинску неодвојивост људске природе од потребе за оностраним као регулатором унутар политичког простора.

Први део рада посвећен је дефинисању основних појмова којима се у раду оперише: вођство, власт, политика, политичко, свето и профано, ходочашће, те појашњењу везе која постоји између духовног и политичког. Други део рада илуструје на који начин се ови типови вођства могу обожити, користећи три примера: италијански фашизам као форму харизматичног обоженог вођства, руски царизам као форму традиционалног обоженог вођства и бирократију-технократију као форму рационалног обоженог вођства, односно на који начин публика приступа (ходочасти) обоженом вођству у сва три типа.

У закључку, аутор ће настојати да укаже на неодвојивост човека од мета-простора и трагичност сакрализације профаног као лажне светости, нудећи при томе и православно анархистичку алтернативу одрицања вођства и власти као јединoм моделу усмеравања политичке заједнице мета-простору.

Кључне речи: *вођство, свето, власт, фашизам, бирократија, царизам, анархија, православље, Бог.*

1 Стево Лапчевић, докторанд, Факултет политичких наука, Београд; Музеј Срема, Сремска Митровица, lapcevicst@gmail.com, ОРЦИД ИД 0009-0005-1560-3079

Увод: дефинисање појмова

Пошто у политици све почива на комуникацији између власти/вође и публике, те како обожења носилаца ауторитета и власника права на принуду нема и не може бити без сагласности оних према којима се обожени окреће и спрам којих се поставља, то је

Према *Малој политичкој енциклопедији* под „вођством“ се „подазумева однос између појединаца и веће или мање групе (скупине, колектива, масе) људи у коме појединац врши одређен утицај на групу усмеравајући је ка остварењу политичких или других циљева“ (Мала политичка енциклопедија 1966: 1314). У том смислу под вођом бисмо могли подразумевати појединца, групу, или у новије време процедуру за коју се сматра да је носилац утицаја.

Иста енциклопедија појам „политичке власти“ дефинише као „основни облик и основ власти у друштву“ (Мала политичка енциклопедија 1966: 1307). Као таква, она се „изражава у друштвеном односу у коме једна страна (властодржац) може да одређује понашање и активност друге стране (подвлашћеног) уз помоћ стварне или потенцијалне примене организоване принуде“ (Мала политичка енциклопедија 1966: 1307).

У свом раду *Привреда и друштво* Макс Вебер под „влашћу“ подразумева „изглед да ће се специфичним (или свим) наредбама покорити одређена група људи“ (Вебер 1976: 167). Сходно овом одређењу, власт тражи послушности, а најбоље је да пре ње постоји „минимум заинтересованости“ за покорност (Вебер 1976: 167). У истоименом делу, Вебер „власт“ одређује као моћ, односно као могућност „да се сопствена воља наметне понашању других“ (Вебер 2014: 22). Свака политичка власт, јавља се као управа, као својеврсна „моћ заповедања“ (Вебер 2014: 29). Као таква, она не може да постоји без комуникације са публиком.

Ниједна власт не почива (искључиво) на сили, нити на економској добити носилаца власти и (у мањој мери) чланова политичке заједнице. Свака власт настоји да за себе обезбеди неку врсту (додатног) легитимитета као јасно одређеног система вредности који за њу везује публику (Вебер 1976: 168).

Макс Вебер разликује три типа власти/вођства: традиционалну, харизматску и рационалну. Чини се да само прва два припадају предмодерној епохи, док трећи облик настаје искључиво у модерни. То са друге стране не значи да се прва два облика власти не могу јавити и у доба модерне, што они и чине, било да се ради о парламентарним либералним монархијама, било да се ради о тоталитарним режимима попут нациионал-социјалистичког, фашистичког и комунистичког. Обично се прва два типа власти узимају као ауторитарни, или барем склони ауторитарности, „затвореном друштву“ како то пише Карл Попер[2],

2 Карл Попер Отворено друштво и његови непријатељи, књига прва, БИГЗ, Београд, 1993.

док се последњи, рационални тип власти најчешће везује за демократске поретке, Поперова „отворена друштва“. Ова линија иде уз идеју о израженој склоности ка „оностраном“ у прва да облика власти, односно у тези о недостату „оностраног“ (или барем његовом прећуткивању) у трећем облику.

Под појмом „политичко“ подразумевамо политичко друштво, односно све оно што је устројено политичким деловањем или је под његовим непосредним утицајем, док под „политиком“ подразумевамо „укупност оних процеса односа и институција кроз које се остварује свесно регулисање конфликтних ситуација и интереса и одлучује о заједничким пословима и животним активностима једна глобалне друштвене заједнице“ (Мала политичка енциклопедија 1966: 891).

„Политичком модерном“ називамо оне идеје које не само да настају, већ су и саобразне модерни схваћеној као доба кризе које доноси транзицију из једног система вредности укорењеног у пред-индустријском свету у други, који припада индустријској цивилизацији, као новој цивилизацији којој ће бити поверена брига о спостеној будућности (Gentile 2003: 52). Модерна, коначно, будућност одузима Богу и поверава је човеку, односно механизму.

Под појмом „свето“ у контексту нашег истраживања, а ослањајући се на Мирчу Елијадеа[3] подразумевамо оно чија суштина надилази простор и време, већ, бивајући у вези са духовним представља својеврсни дисконтинуитет у простору у времену у чију пролазност уноси ванвременост, док је „профано“ оно што је пролазно, лишено везе са духовним и отуда, као део простора и времена ниже вредности од светог. Под појмом „сакрализација светости“ подразумевамо давање својстава „светог“ оним предметима, радњама и односима који им услед недостатка усмерености ка мета-простору и самим тим услед континуитета у времену, не припадају. Коначно, „ходочашће“ разумемо као својеврсну комуникацију верујућег са „светим“. То је духовно путовање ка „светом“, најчешће ка „светом месту“, али и контакт са „светим предметима“ на „светом месту“, те посвећење „светом учењу“ као својеврсном кретању ка мета-простору које се доживљава као духовно прочишћење, а све ради (поновног) сједињења са „светим“ које се разуме као једина стварност.

Овако одређене појмове, сместићемо у контекст веберовске поделе власти на харизматску, традиционалну и рационалну (Вебер 1976, 2014) и на случају италијанског фашизма, руског царизма и елиловског схватања технике, указати на могуће правце обожења власти и њеног односа према широким друштвеним слојевима, које смо за ову прилику обухватили појмом „публика“.

3 Више о томе: Мирча Елијаде Свето и профано, Замак културе, Београд, 1980.

1. Обожење: превазилажење „случајности“ као императив

Питање обожења (деификације) власти и вођства, свакако не спада у групу оних која се у политичким наукама пречесто постављају. Шта више, уколико се изузме политикологија религије, готово да нема тумачења политичког у религиозном кључу, па и онда када се то чини, чини се не са нормативнх, већ са позиција политичке социологије (емпријска истраживања и различита мерења) што даје не само слаба, већ по нашем мишљењу и погрешна сазнања о теми која и нас у овом истраживању занима[4].

Уколико покушамо да одговоримо на питање због чега је то тако, доћи ћемо искључиво до једног одговора: преимућство „рационалног“, односно материјалистчког и „научног“ погледа на човека и свет, што за последицу има негирање као основане било какве нормативне (идејне) основе стварности и њено свођење на „закон“ математичке логике. У том процесу, одбацивање Бога је не само последица, већ пре, рекли бисмо, нужност, предуслов за „ослобађање“ од „покорности“ „лажној“ стварности и увођење у „истинско“ постојање (материјалистичко) – оно које се може чути, видети, опипати.[5]

Отуда и не чуди што се уместо Бога као дејствујућег лица у историји говори како о гвозденим законима привредног развоја, тако и о анархичности међународне комуникације, док се, уместо о настојању власти и вођства да се обоже и на себе навуку лажни светачки ореол, говори о појачаном утицају идеолошких система. Да читава ствар буде још непоштенија, одбацујући идеолошке системе као лажне, критичари нормативног присупа политици (треитрајући га као „затворен“ и недемократски, јер задаје циљ према којем се заједница усмерава), као једину алтернативу нуде онај политички образац који почива на вери у исправност алгоритама, гвозденог закона бројева, истичући да је управо такав образац ослобођен унапред задатог оквира, демократски и не-идеолошки.

Ми полазимо од сасвим другачије тезе и заступамо став да као што је теза о „не-идеолошкој“ природи политичког обрасца заснованог на гвозденом детерминизму бројева дубоко погрешна[6] тако је и са занемаривањем феномена деификације кроз његово свођење на појачано деловање идеологије.

4 Нажалост, под утицајем западних школа, последњих година и политикологија религије, посебно у Србији, све више се одриче нормативног приступа, окрећући се статистичким пребројавањима. За разлику од старијих генерација политиколога религије који су своја тумачења света давали на основу познавања светих књига различитих религија, новије генерације се задовољавају „мерењем“ „религиозности“, настојећи да простим пребројавањем изведу закључке о томе у којој мери нечија „религиозност“ утиче на формирање политичких ставова, личних, страначких, државних…

5 О овом проблему смо писали у тексту „Постмодерна…“

6 О чему је писао Јирген Хабермарс у раду Техника и знаност као идеологија, односно Михаило Ђурић у раду Мит, наука, идеологија.

Тиме се потрага за разрешењем кризе коју са собом доноси власт, своди на стално циклично кретање, од једног поретка ка другом, од једне гиљотине ка другој, са надом да ће се, без напуштања простора и уласка у мета-простор пронаћи излаз из проблема у који се запало.

Ако не у „појчаном деловању идеологије“, у чему се онда састоји потреба за деификацијом власти и вођства? Сажет одговор на ово фундаментално питање понудио је у првој књизи својих *Токова марксизма* Лешек Колаковски, који основну потребу вођства не налази у примени силе ради остварења јасно дефинисаних циљева већ у избегавању „случајности“ (Колаковски 1980: 22) као свести о дуговању сопствене егзистенције Творцу чије постојање једино није случајно.

„Случајност“ је, пише на другом месту Колаковски „ситуација коначног бића, да оно може постојати или непостојати, док се постојање не садржи у самој његовој суштини, није дакле нужно“ (Колаковски 1980: 20). Циљ који себи постављају власт и вођство јесте одвајање од времена, од „случајности“, од узрочности и коначно, одвајање од воље оних на које се у савременом политичком носиоци власти позивају – народа. Деификација представља остварење овог циља. Бити (само)проглашен за Бога, и још више, бити као такав прихваћен од политичке заједнице (која се тим чином претвара у верску), показатељ је да се у овој намери и успело.

Избећи „случајност“ према томе, значи уздићи се ка Богу и „бити“ на начин на који то Он „јесте“. А како оно што „јесте“ егзистира изван простора, времена и прескаче „недостатност“, то „бити“, за власт и вођство значи, не држати у својим рукама апарат принуде (он је само инструмент за достизање дубљег циља), већ немати почетак и крај. „Бити“ значи не подлећи утицају времена (Колаковски 1980: 21) и последично људима унутар временског круга.

Ова потреба у значајној мери објашњава и настојање политичких вођа да се покажу као аутентични, другачији од оних изнад којих се постављају. Ту не може бити речи (само) о „појачаном деловању идеологије“ нити о пропаганди (они могу бити само инструмент за нешто много дубље), већ о настојању да се „буде“, при чему оно што „јесте“ може бити такво само ако је саобразно Богу - „једно“, ако је „јединствено“, „самопоисовећено“. Да би био „једно“, политички вођа настоји да не буде схваћен „у својој опозицији спрам пролазног свијета“ већ сам спрам себе (Колаковски 1980: 22). Тако „аутентичност“ представља заправо још један покушај да се избегне „случајност“ чиме се још једном враћамо на почетак и потребу да се политичка пракса тумачи дубље од онога што се у главним токовима проучавања политике истиче као прихватљиво.

Избегавајући „случајност“ сопствене егзистенције, вођа своје кретање кроз историју настоји да саобрази хегелијанском кретању Духа до слободе – до самога себе. Политичка пракса вођства тако постаје самоспознаја и кроз

њу саморазумевање читаве заједнице, о чему сведочи (односно требало би да сведочи) деификација као израз потпуне посвећености „заједничком“ циљу.

Деификовани вођа презире време, јер је проток времена сведок пропадања, суштински доказ „случајности“. Зато сваки вођа покушава да своје упоришне тачке пронађе изван историје. Он није (само) онај кога историја (читај Бог) бира, већ је он тај који долази у историју да разбије ланац нужности, да као слободан од узрочности (управо попут Бога) преусмери историјске процесе у правцу ослобођења (хегелијанско наслеђе), односно да, пошто је у потпуности схватио историјски ток, реализује слободу схваћену као послушност према нужности (марксистичко наслеђе).

За деификованог вођу, политика постаје „повратни пут“ којим се он изнова сједињује са истинским Богом. Она је тако више од просте потврде присуства „божанског“ у вођином делању. На том путу, вођа врши не само своје, већ уздизање и прочишћење целокупне политичке заједнице која ступа на пут „сједињавања“ који нужно води преко напуштања свих веза са „спољашњом стварношћу“ ради потпуног спајања са вођом и кроз и преко њега са Богом, са оним бићем „које ствара у души“ (Колаковски 1980: 25).

Па ипак и овде се јасно уочавају разлике у односу на духовно уздизање, јер док духовни успон тражи суштински раскид са телесним (или барем његово свођење на меру која не штети духовном развоју као примарној вредности), у домену политичког, промена се своди на комуницирање вође са сопственим идеолошким усмерењем и брисање потребе за комуникацијом са публиком. Са своје стране, публика је позвана да ходочасти тако што одбацује сваку врсту комуницирања са оним ко није вођа, или пак стоји на страни супротној од вођине.

У овом процесу нарочито је важна улога идеологије која тек овде, пошто је већ одређен дубински циљ и смисао вођства, ступа на сцену. Она престаје да буде мртво слово на папиру, само још једно у низу уверења, и постаје „биће које ствара“ (Колаковски 1980: 25) из којег исходи идеја о „изабрано-сти“ вођи одане политичке заједнице (која има све карактеристике верске групе) и, последично, просвећење, односно усмеравање публике ка спасењу које, за разлику од истински духовног, није усмерен ка оном ко ходочасти у нади да ће пронаћи потребно спасење. Јер док за Бога поуздано знамо да Он није тај чије бивавње зависи од наше воље да будемо спашени, не можемо исто рећи и за вођу који опстаје само под условом да смо вољни да му ходочастимо давањем сопственог спасења на старање. Вођа не постоји изван наше спремности да се у име његово одрекнемо себе. Бог ту потребу нема. Отуда спајањем са Богом, у крајњој инстанци, човек је тај који добија, док „спајањем“ са вођом, најпре добија вођи који тек потом, да бисмо се поново „спојили“ са њим, да нам делегира нешто од своје деификоване природе.

Као и у случају уздизања и прочишћења заједнице кроз и посредством деификованог вође, и ово „спајање“, тај, својеврсни „повратак“ човека самом

себи кроз вођу, за разлику од истинског повратка који нуди Бог, остаје немогућ. Јер док у случају Бога на делу имамо „спајање“ у којем више не постоји могућност за неки нови пад, са вођом такву прилику добијамо готово свакодневно, а кокачно – по паду самога вође.

Свест о паду, највећи је страх деификованог вође. Она је сведочанство о његовом доласку из времена, па отуда и уображавање себе као дела вечности. Свестан да само Бог који долази из вечности и самим својим присуством у историји кида време на свето и профано (оно што је профано остаје у домену времена, док оно што је Божије, постаје свето и тако се смешта у мета-време и мета-простор), вођа настоји да све што ради покаже као вечно, вечито, као најбоље или барем једнако добро и вредно као дело из прошлости вредно вечности.

Како би коначно био деификован, вођа се настоји показати као добро по себи, као добро које ствара друго добро. Само тако, вођа може изаћи из времена које је симбол пада, те осуђености на бивање у свету, која је дошла као дело „злих пожуда које су добре код животиња, али су у човјека – супротне природе“ (Колаковски 1980: 37). Због тога, коначно, вођа, на путу ка сопственој деификацији, свет дели на поље „злих пожуда“ и поље добрих. У његовој преспективи ту нема преклапања, односно има их у контексту пута који власници „злих пожуда“, а након што се „просветле“ и прићу обоженом вођи прелазе, до тачке радикалне измене. Тиме у коначници вођа постаје деификован, и отварајући врата тоталитарној подели на „нас“ и „непријатеље“ постаје радикална тачка вечне измене или апсолутне смрти (оних који одбију да му ходочасте), сличећи самом себи на Бога којег се труди да опонаша.

Ходочастити деификованом вођи, значи прелазити из пакла у рај, из предисторијске у историјску епоху и коначно, из историје се и сам, макар делом, преселити у вечност.

2. Три случаја обожења

2.1. Обожење харизматског вође: случај италијанског фашизма

За Мусолинија који, према суду одличног познаваоца теорије и филозофије политичке модерне Емилиа Ђентилеа (Gentile: 127, 132, 133), представља првог истински харизматског вођу политичке модерне, фашизам је религиозни покрет, те је отуда у њему и те како могуће трагати за деификацијом његовог вођства. Фапизам је, наглашава Ђентиле, покрет који своје упориште налази, по писању сопственог творца Бенита Мусолинија, у духовној сфери људске личности, изван материјом ограниченог света у којем се креће. Отуда ни не чуди то што фашисти, по узору на Робеспјера, оца секуларне светости, уводе сопствени календар, обичаје, развијају свој симболизам, церемонијал, митологију, и то све до мере да Ђентиле са пуним правом констатује да је у својој зрелој фази, током ’30-их, идеја „борбених снопова“

постала аналогана цркви (Gentile 2003: XIV, 110). Као таква, фашистичка идеја, закључује Ђентиле, постала је први прави израз модерниситчке секуларне духовности да деификованим вођством у свом центру. Управо ова Ђентилеова тезе, поткрепљена са горе наведеним елементима исте (који су преузети из Француске револуције) биће главне смернице којима ћемо се у својој анализи проблема кретати.

Окренути машинама, будућности и сталној промени, фашисти су, сматра Ђентиле, несумњиво модернистички покрет. Шта више, Мусолини и његови једномишљеници нису само прости део модернистичког схватања света, већ његов важан ослонац. Они су својеврсна авангарда модерне, спрам које бољшевичка у Русији изгледа не само далека, већ и мрачна, као део прошлости, баш као и мистичној религиозности склоно руско сељаштво на које се Лењин ослањао.

„Промену“ фашисти разумеју као велику „антрополошку револуцију“ која треба да обнови италијански карактер, да створи нову „италијанску расу“ (Gentile 2003: 7). Ова промена заправо подразумева оно што Лешек Колаковски види као „аутонихилацију“ ради поновног спајања са Вођом, који је касних двадесетих, како наводи Ђентиле, постао, у случају италијанског фашизма, носећа фигура целокупног мита. Отуда је, наводи Ђентиле, управо „промена“ темељни елемент деификације фашизма и његовог вође. Верници ове модернистичке секуларне религије, по замисли њеног првосвештени, морају проћи кроз одрицање и самонихилацију како би „постали“ (Gentile 2003, 4, 52). За разлику од француске, италијанска секуларна религиозност остаје специфична по томе што у потпуности одбацује фетишизацију традиције у било ком облику. То је, сматра Ђентиле, потпуно нова форма духовности, више окренута футуристичком схватању стварности него реренасним и античким традицијама италијанских градова и Рима (Gentile 2003: 60, 61).

Фашизам отуда за Ђентилеа превасходно означава потрагу за новим формама духовности. Тај покрет, последица је идеје о „смрти Бога“, о потреби осмишљавања стварности и даљег усмеравања настале слободе. Италијански фашисти свог бога најпре налазе у тоталитарној држави и ауторитету као таквом, из којег касније, како запажа Ђентиле, происходи ауторитет Вође. „Дуче“ се сједињује са државом, он постаје њен део, као и држава интегрални део Вођиног постојања (Gentile 2003: 60).

Живот и дело „Дучеа“, прераста у мит, који у фашистичкој традицији постаје центар окупљања, извор снаге и енергије италијанског народа „који је намеран да искује сопствену судбину“, како је у време „марша на Рим“ писао сам Мусолини (Gentile 2003: 78). Култ „Дучеа“ јачан је великим споменицима, али и култом „мученика револуције“ (Gentile 2003: 84). Како будуће друштво настаје из револуције, а револуције нема без мита о „Дучеу“ то је, закључује Ђентиле, у фашистичком разумевању света, будуће друштво не само творевина, већ и интегрални део фашистичког Бога – Вође. Фашистички мит је,

следи, последично тоталитаран. Он, кроз „Дучеа“ као посредника и својеврсног првосвештеника прелази из културног обрасца у религиозни осећај широких маса. Тако се из секуларности прелази у секуларну религиозност. Отуда ритуали и симболи који масе и појединце укључују непосредно у „мистично тело политике“ (Gentile 2003: 83) чиме постају интегрални део једне тоталитарне заједнице. У том процесу, све добија обрисе религиозности, а чланство унутар саме фашистичке партије све више личини на вернике одређене цркве.

Уз мит за процес деифиакције италијанског фашистичког вођства, значајно и је постојање организације која на миту настаје (Gentile 2003: 79). Ту организацију, Ђентиле налази у бројним фашистичким скуповима, „грађанским фестивалиа“ као својеврсним карневалима иницијације у тоталитарну заједницу, које се обнављају и по неколико пута годишње. Ове светковине, сматра Ђентиле, немају секуларни, већ дубоко деификовани карактер, па их отуда назива „политичким литургијама“ на којима „Дуче“ и његови поклоници, разумејући себе као прве хришћане„шире реч истине међу паганима, спремни да поднесу и мучеништво ради те нове вере“ (Gentile 2003: 111-113).

Најзначајнији датуми у мору фашистичких „политичких литургија“ били су: 21. април -Дан Рођења Рима; 24. мај - Дан обнове нације, који се празновао на сећање када је Италија ушла у Велики рат; 4. новембар - Дан победе Италије у Великом рату; 23. март - Дан настанка фашистичког покрета; 28. октобар - Дан марша на Рим; 9. мај - Дан настанка Царства (Gentile 2003: 115).

Фашистичка верска година почињала је Даном марша на Рим, а завршавала се са Даном настанка Царства. Уз ове смештани су и други празници који су имали мањи политички, а знатно више духовни (суштински паганski) карактер, попут државног „Празника грожња“, као дана у којем се величао „римски дух“ обнове и повратка „здравим традицијама земље и плодности“ (Gentile 2003: 120).

У овим свечаностима, без обзира да ли је на њима био физички присутан, или не, доминирао је лик „Дучеа“ као обоженог вође кроз којег поредак настаје, развија се и обнавља чином иницијације широких слојева „публике“ у фашистичку идеју и на њој насталу организацију.

2.2. Обожење традиционалног вође: случај руског царизма

Питање обожења традиционалне власти представља, чини нам се, најмање споран моменат у истраживању веза политике и религије. Она је, ако ништа друго, угаони камен у целокупној политичкој филозофији источне, православне Цркве. Наслеђено из времена давања слободе вероисповедања хришћанима и коначно из времена христијанизације Константина Великог, оно чини се, не престаје да опседа православни свет[7]. Падом Константинопоља

7 На западу је оно, већ раном сакрализацијом папског разума брзо пренета у световну форму борбе две власти, световне и духовне, за преимућство над крајње практичним циљевима.

под мухамеданску управу, питање обожења традиционалне власти из Византије пренело се, под лозинком о „Трећем Риму“ на север европског истока – у Русију. Ту је током векова брижно развијано, све до појаве Петра Великог који ће управо због свог настојања да обожењу да извесне рационалне црте (ни Петар Велики се не одриче своје „божанске“ улоге, али извор ауторитета тражи на другој страни), да би се током 19. века, са успоном сељачког питања, клатно поново вратило на традиционалне позиције у којима је, како примећује у свом раду *Религија и револуција* Димитрије Мерешковски, руски Цар-„бањушка“ поново стегао готово митски-божански статус (Мерешковски 1997).

Међу значајнијим изворима за тумачење феномена деификације традиционалне власти свакако је рад Светог Филарета Московског *Православна монархија,* рад Лава Тихомирова *Монархија,* Ивана Солоњевича *Народна монархија* у којој на горе изнетој тези Димитрија Мерешковског, идеја деификације покушава да се измири са идејом народног суверенитета, као и за наше истраживање нарочито важан рад Свештеномученика Јована Восторгова *Шта је монархија.* Како овај рад представља својеврсни сажетак монументалног рада Лава Тихомирова и синтезу руског разумевања деификације традиционалног вођства изречену у свитање бољшевичке револуције, то ћемо управо на Восторговљевој анализи градити сопствено разумевање проблема.

Своје разумевање монархије као форме традиционалне власти, Јован Восторгов започиње објашњавањем органске природе институционализоване власти. Као бранитељ вечите државе, Восторгов, истиче да иста постоји само онолико колико надвисује друштвеност на којој почива, односно онолико колико се саображава принципу који, бивајући метафизичка категорија, стоји изнад њега. Држава тако, упркос чињеници да није сама себи узрок, него тек надградња друштву, представља, сматра Восторгов не механичку него органску заједницу оних који је, покоравајући се метафизичком принципу, чине (Восторгов 2016, 30-32).

Полазећи од ове тезе, Восторгов наглашава да институционализована власт, пошто је услед својој покорности метафизичком принципу органске, а не механичке природе, сама по себи не подлеже никаквој критици нити оспоравању. Она је коб човечанства, његова судбина до краја постојања и изван ње не постоји могућност образовања било какве другачије стварности.

Заправо, Восторгов наглашава да система нема изван институционализоване власти која се посредством монарха покорава принципу. Оно што постоји јесу обичаји, али они пре порађају анархију (Восторгов 2016, 34). Обичаји, објашњава Восторгов, у једној држави не могу да обликују друштвене односе. Они су непотпуни и начелно штетни јер у њима, како објашњава није могуће пронаћи принцип на којем би држава почивала. Не схватајући да управо укидање обичаја у име власти која „ствара и одржава ред“ државу и чини суштински механичком творевином, Восторгов обичаје третира искључиво партикуларно, зависне од подручја на којем настају и на којем

се живе, односно интерпретирају (Восторгов 2016, 34-35). Као православни етатиста-монархиста, Восторгов не може да сагледа сву снагу православне етике која обликује обичаје и чини их делом једне целине, као ни оног поретка у којем ће снага саме етике бити та која ће обликовати друштвене, па самим тим и државне односе, уколико државу посматрамо као надградњу друштва, односно друштава која је чине.

Уколико као истину прихватимо став да једино институционализована власт, као својеврсна форма у заједници дејствујућег метафизичког принципа, обликује и ствара ред, поставља се још једно питање: о каквом се ту реду ради? Стиче се јасан утисак да ред у овом случају ствара власт, односно монарх, којег пошто је већ творац света сасвим сличан Творцу свих светова, иако смртан и греху склон, уздиже изнад самог принципа чији би чувар требао да буде. Смисао монархије, истиче Восторгов, и није ништа друго до чување „реда“ схваћеног као односи који се унутар заједнице формирају управо на општеприхваћеном метафизичком принципу (Восторгов 2016, 49).

Потребу монархије као оличење принципа којем се зајдница покорава да од публике сачува ред, схваћен као однос који се посредством принципа успоставља, Восторгов проналази у првобитном греху и подложности људи изазовима света (Восторгов 2016, 49-56). Оно што је ипак занимљиво јесте то да Восторгов постојање греха као одрицање од метафизичког принципа, негира када је у питању сама власт, односно монарх, који треба да буде његов заштитник. За Восторгова монарх у том случају није упитан и моменат у којем песимистички став према човеку и његовој природи не дотиче владара представља моменат његове потпуне деификације и одвајања од „публике“. То је тачка у којој чувар принципа, постаје принцип.

Ако пак прихватимо Восторговљев став да је деификовани, у принцип који је позван да чува преведен традиционални вођа мера свих ствари, онда није ни важно какво је друштво којим се царује и у којој мери је оно иманентно начелу које је цара произвело у „православног“ односно деификованог јер се ту заправо ради о односу Бога као правде и Света као палог простора, односно, коначно, о корелацији која постоји између духа и плоти.

Уколико се пак сложимо да дужа и тело нису раздвојени, упркос свим невољама које међу њима постоје, то постаје сасвим јасно да ни деификовани цар о које говори Восторгов не може остати изван средине у којој је и коју самом чињеницом да располаже монополом силе обликује. Није, коначно обожени цар нити уопште може бити мера квалитетног друштва. Друштво је мера цару и царевању, баш као што су на православљу засновани међуљудски односи у једној заједници мера здравог друштвеног живота. Само на тај начин, православље постаје мера цару, чега услед потребе вршења сталне деификације владара, у теоријским погледима руских цариста пречесто нема.

Свестан ове замке у коју је почео да запада, Восторгов монархију разликује као идеју и историјску манифестацију. Као идејни принцип, она се,

као што смо видели, своди на власт једног човека који се, бивајући обожен, руководи принципима које суштински сам ствара и брани, док се као историјска манифестација идеје монархија често може значајно извитоперити у поредак стран самој идеји. Реализација монархистичке идеје, наглашава он, зависи од великог броја „околности и њихових различитих комбинација" захваљујући којима монархија може бити мање или више остварена у односу на задату идеалну форму (Восторгов 2016, 50-51).

Па ипак, истрајавајући на идеји деификације традиционалног вође, Восторгов одваја цара од света. Констатујући да главни проблем у остварењу монархијског идела и срж „околности и њихових различитих комбинација" не чине људске потребе, већ пре свега степен „висине религиозних схватања и веровања нације коај нужно утичу на кодекст њених моралних схватања и императива" (Восторгов 2016, 50) Восторгов упорно одбија да исти недостатак „висине религиозних схватања" примети и код обоженог монарха. Тако нужно долази до става да испод Цара стоји – аристократија која, иако је власна да са пута на којем је и монарх својевољно скрене, представља „свест нације о постојању једног разумног закона који управља феноменима друштвеног живота" (Восторгов 2016, 49).

Бранећи као значајну карику у чувању поретка, Восторгов, јој додатну вредност даје само онда када је вољна да спрам сопствених, али и других – народних, интереса брани интересе деификованог цара. На тај начин она, као уосталом и Восторгов, потврђује да цар није просто чувар принципа на којима темељи своју власт, већ принцип сам. Свест о потреби зашитите обоженог монарха од евентуалног изазова који долази из друштва (који и даље чини „публика") најчистији је израз друштвеног разума који мора бити саобразан не евентуалној вољи „публике", већ обоженог традиционалног вође.

Како је, дакле обожени вођа, а не принцип који би традиционални вођа имао да штити, мера ствари у оквиру поретка којег сам ствара и уз подршку аристократије као својеврсне традиционалне пратње остварује, онда ни не чуди то што код Восторгова нема ни говора о потреби да се на темељима православног заједништва изврши коренита промена целокупног државност система у оновременој Русији. Аристократија је, стиче се утисак, ту управо да би сваки такав покушај укинула. Тако аристократија постаје нова Опричина која у пост-петровском времену, поново израста у заштитника обоженог цара.

Коначно, деификовани традиционални владар сноси, сматра Восторгов само условну и крајње ограничену кривицу за евентуално лоше стање у држави. Главног кривца, Восторгов проналази у публици која престаје да буде свесна принципа по којем је устројена управа, а преко ње и виши слојеви друштва. На овај начин, цар се још једном претвара у својеврсног Бога-Сунца, слично француској традицији из времена у којем је круна управо због неразумевања да сама по себи није принцип већ тек, условно, његов чувар, свој крај нашла под гиљотином.

2.3. Обожење рационалног вође: техника и покоравање

Проблем деификације рационалног вођства можемо посматрати на два начина. Најпре можемо говорити о порасту утицаја бирократије о чему је у нашем случају обилато писано још током друге половине 19. века када су са обновом независности српске државе, Обреновићи као идеал на дневни ред историје поставили рационализовану чиновничку управу. Истакавши је насупрот сељачкој самоуправи (Марковић, 1871) прогласивши је за најчистији израз „цивилизоване“ будућности[8] Обреновићи су чиновништву дали готово божански статус. Она није само скуп школованих или пак приучених службеника државе, већ носилац принципа који једини има могућност да из корена трансформише друштво и ослободи га наслага сувишних обичаја и односа. Као таква, она је била и формално одвојена од оних над којима је развијана, у чему можемо пронаћи и корен често и крвавих спорова које је рационализована институционална власт имала са самоуправом.

Други могући поглед на проблем деификације рационалног вођства могућ је кроз призму пораста утицаја марксистичког детерминистичког схватања историје које слободу третира као живот у складу са нужности до чијег се разумевања долази искључиво „научно“, што код Маркса подразумева не само свођење света на рационализам, већ и на материјализам као његов искон и утоку.[9] У том кључу, нужност суштински суспендује слободу, што у име рационалног избора сужава број варијабли, а човеку као једину могућност спасења оставља правилно разумевање гвоздених закона друштвеног кретања. Како се ствари одвијају мимо човека, то је он позван не да у обликовању токова кретања учествује, већ да их разуме, прихвати и коначно – усмери у сопствену корист.

Како бисмо објаснили суштину проблема којим се бавимо, ми ћемо отићи изван ова два погледа које спаја уверење да је наука та која решава ствар из чега даље произилази крајње ограничена улога коју у уређењу сопствених послова има човек[10]. Тиме наука, прераста у идеологију[11] нужног следа „логичких“, тј. „рационалних“ корака који гарантују да ће се управо њиховом применом доћи до што бржег остварења циља. „Рационални“ карактер институционалне власти тиме престаје да почива на класичном идеалу

8 Више о томе: Стево Лапчевић Политика између вредности и ефикасности у: Религија и толеранција, Нови Сад-Београд, Vol. XXI, No. 39, јануар-јун 2023, бр. 39, 57-75.

9 Више о томе: Стево Лапчевић Структура и делање: Плехановљева критика анархизма и могућност радикалног ослобођења у: Годишњак 2023, Факултет политичких наука, Београд, година XVII, бр 29, јун 2023, 31-51.

10 Више о томе: Микел Дифрен За човека, Нолит, Београд, 1973; Андерс Гинтер Застарелост човека, Нолит, Београд, 1987.

11 Више о томе: Jürgen Habermas Tehnika i znanost kao ideologija, Suvremena misao, Školska knjiga, Zagreb 1986.

„рационалног избора“ који настаје као резултат промишљања о више варијабли и самосвести онога који промишља, развијајући се у тенденцију свођења варијабли на минимум, све до појединачног избора који се не нуди (само) као нужан, већ и исправан.

Разумевајући овај моменат као онај у којем прост идолопоклонички однос према разуму који започиње са Френсисом Бејконом[12], развија се са просветитељством, да би током 19. века доживео свој врхунац, израста у готово религиозни однос у којем, рационална логика свођења варијабли на једну (нужно истиниту) добија божански статус „принципа“ на којем свет почива и који га изнова и изнова обликује, посежемо за трећим погледом на предмет нашег истраживања, који читав концепт измешта из физичког у метафизичко поље.

Најистакнутији представник оваквог тумачења проблематике деификације институционализованог (политичког) рационализма, свакако је француски филозоф Жак Елил. Његова критика, изречена у раду *Техника или улог века* (Елил 2010) представља први покушај савремене филозофије да корен проблема политичког обоженог разума смести не у физички простор, него изнад њега. Елил надилази институционализовани (политички) разум који разуме искључиво као материјализацију и окреће се техници која има вредност духовног ентитета насталог на потпуном препуштању човека уверењу да смањени број варијабли уједно умањује ризике и тиме повећава изглед на остварење циља.

Техника сматра Елил, није деификовани разум. Она представља невидљиву структуру која ствара видљиву. То је хладна рационална логика која, иако се пројавила захваљујући политичком вођству (кроз традиционално и харизматско вођство које за Елила представља прве кораке деификације разума) стоји у позадини институционализованог (политичког) рација, својеврсни дух у машини; „свеукупност рационално разрађених метода које (на датом степену развоја)[13] поседују апсолутну ефикасност у свакој области људске активности“ (Елил 2010, 15).

Као израз апсолутног, обоженог разума техника примењена у политичкој пракси ствара сопствене процедуре којима се политичко вођство, на путу остварења максималног учинка уз минимални растур ресурса нужно потчињава[14]. Тим процедурама, без обзира да ли за њима посежу либерали или социјалисти, демократе или ауторитарци, заједничко је то да „апстрахују појединце и траже црте заједничке масама људи и масовним феноменима“ (Елил 2010, 85, 175).

12 Francis Bacon Novi organon Naprijed, Zagreb, 1986.

13 Курзив: Жак Елил.

14 Више о томе: Стево Лапчевић Политика између вредности и ефикасности у: Религија и толеранција, Нови Сад-Београд, Vol. XXI, No. 39, јануар-јун 2023, бр. 39, 57-75.

Одвојена не само од рационалног политичког вођства, које уме да мисли да је контролише (па се на том трагу и поистовећује са Богом) већ и од публике, са којом суштински не дели никакву вредност, техника, на свом путу смањења варијабли, тежи уништењу аутономије личности, уколико не постоји могућност њеног претапања у квантитет (у колектив) стварајући на тај начин тоталитарни поредак који не мења ни евентуално његово заклањање иза формалне демократије: „Чак и када је држава одлучно либерална и демократска, она не може а да не постане тоталитарна. Она постаје таква или директно или, као у Сједињеним Државама, преко посредничкх ентитета. Али, упркос разликама, сви такви системи имају на крају исти исход“ (Елил 2010: 174).

На овом трагу настајуће техничко друштво, као коначна манифестација деификације рационалног вођства, сматра Елил, за разлику од свих претходних, објављује потпуни рад духовној страни људске природе. Јер, док су традиционалне и харизматске вође, и поред свег свог залажења у простор који припада Богу, настојале, макар и формално, да кокетирају са људском потребом за Творцем, техника, пише Елил у раду *Хришћанство и анархија* (Ellul 2011) долази из оног духовног простора које настоји да поништи свако Божије присуство у свету. Отуда и деификација о којој у овом случају говоримо има сасвим супротан карактер од оног који се може приметити код харизматских и традиционалних вођа.

Она није само противна Богу, па отуда сатанска, већ је и њена могућност дификације политичког вођства крајње ограничена. Бивајући одвојена и од политичког вођства и од публике, техника као хладна рационална логика, представља не посредника одређеног метафизичког принципа, нити некога ко претендује да се са тим принципом поистовети, већ принцип сам по себи.

Специфичност и тежина технике као сатанског принципа (Ellul 2011) којим рационално политичко вођство не управља нити се њиме служи, већ му се искључиво покорава, лежи управо у чињеници да, за разлику од традиционалног и харизматског вођства које од божанског принципа (чувајући сопствене позиције) одваја „публику“, од начела које се брани као извор власти, коначно одваја и само политичко вођство.

Тиме се, коначно, уместо да се у коначној инстанци деификација власти у потпуности легитимизује, долази на позицију огољеног пројављивања принципа ка којем се у процесу деификације тежи као засебног духовног ентитета у стању рата са простором који омеђава политичко вођство.

3. Закључак

Политика се не може свести само на своју материјалну страну, на управљање друштвом и друштвом. Да би такво свођење било могуће, онда бисмо, пре тога, човека и његове потребе такође морали ограничити само на

једну страну људске природе, физичку. И мада је таквих покушаја у историји политичких идеја (али и у историјској пракси) било, они су се показали не само као погрешни, већ и као неодрживи унутар сопствених кругова. Отуда се са пуним правом може констатовати да један од најважнијих циљева које пред политику постављају они који се у њој пројављују као вође, јесте превазилажење „случајности".

У случају харизматског и традиционалног вођства, ова потреба је више него очигледна. Шта више, она представља саму суштину ова два типа власти. У случају рационалног, она само на изглед може деловати лажном и готово непостојећом, док се у збиљи јавља чак у две могуће варијанте: секуларна, кроз обожење стрчно оспособљених инструмената државне управе којој се поверава свака нада у исправо располагање нашом вољом и потребе и идеје „рационалног избора", и чиста духовна, кроз концепт технике, онако како је описује Жак Елил.

Када пак говоримо о односу обоженог харизматског, традиционалног и рационалног вођства према публици, можемо констатовати да се у прва два случаја одржавају везе са истом, док су у трећем оне непотребне. Харизматски вођа кроз организовање манифестација као видова иницијација делећи харизму са ширим слојевима, исту посредством њихове потврде његове харизме на известан начин враћа себи. Харизма у том случају кружи, на исти начин на који то у природи чини енергија, па „ходочашће" широких слојева вођи има своју сталну практичну функцију.

Традиционално вођство у извесној мери пасивизира своју „публику". За разлику од харизматског вође, који је до статуса „Бога" „дошао" успињући се унутар постојећих друштвених редова од којих непрекидно тражи потврду сопственог права божанске атрибуте, традиционални вођа се са тим статусом „рађа". Отуда и тенденција да од заштитника принципа који га обоженим чини, прерасте у сам принцип – у Бога. Крећући се ка том циљу, који се харизматском вођи чини довољно далеким да ни не покушава да га досегне, традиционални вођа се одваја од своје публике чији је задатак не да му делегира било шта (као у случају харизматског вође), већ да просто потврђује оно што се схвата као објективна околност (која дакле не зависи од спремности публике на било шта). У том смислу, ходочастити таквом вођи у знатно већој мери подсећа на ходошаћа која верни чине светињама.

Рационално вођство, за разлику од прва два, показује највиши степен аутономије. Разлог томе у доброј мери лежи у чињеници да сам корен овог типа вођства представља одвајање од метафизичког које је, као што смо видели, приметно у фундаменту традиционалног и харизматског вођства (чак и онда када оно припада модерни). Било да се ради о бирократији или идеји о рационалном избору, стиче се утисак да је рационално вођство суштински невидљиво, а да је структура под којом се оно обично разуме, само опслужитељ невидљиве структуре која обликује физичку. Тиме се заправо, рационално

вођство кристалише као јасно дефинисан логички принцип који опстоји сам посеби и као такав одговора искључиво себи, односно могућности да се ефикасно, уз минимални утрошак ресурса, оствари максимални циљ.

Као такво, оно се јавља и у својој „елиловској“ варијанти, која се не може разумети као посебан тип деификованог рационалног вођства, већ његово дубинско, религиозно објашњење. Оно се ту јавља не као гвоздени закон логике, непогрешива аритметика, већ као разум који, пошто почива на потпуно другачијим основама од оног на којем се темеље традиционално и харизматско вођство, представља њихов духовни анти-под.

Било да се ради и логичком рацију, било да се ради о духовном ентитету, у оба случаја, рационално вођство показује најмање интересовања за партиципацију „публике“. За овај тип обоженог вођства, ходочашће није потребно. Од „публике“ се не тражи да прихвати „божански“ карактер, већ да се повуче, да се учини излишном, „застарелом“ и да се без икаквог упита покорава ауторитету логике.

Коначно, могли бисмо рећи, да је, иако је у сва три случаја условљена и крајње ограничена, инклузивност најизраженија, односно најпотребнија, у случају обоженог харизматског вођства. У случају традиционалног вођства, она је мање присутна и значајно сведенија јер тражи више вере, а мање потврде, док се у случају обоженог рационалног вођства партиципација „публике“ у моћи у потпуности искључује.

Литература

Bacon Francis *Novi organon* Naprijed, Zagreb, 1986.
Вебер, Макс *Власт* Mediterran publishing, Нови Сад, 2014.
Вебер, Макс *Привреда и друштво,* књига прва, Просвета, Београд, 1976.
Восторгов, Јован, Свештеномученик *Шта је монархија,* Центар за истраживање православног монархизма, Београд, 2016.
Гинтер Андерс *Застарелост човека,* Нолит, Београд, 1987.
Годишњак 2023, Факултет политичких наука, Београд, година XVII, бр 29, јун 2023.
Дифрен Микел *За човека,* Нолит, Београд, 1973.
Ellul, Jacques: *Anarhija i* kršćanstvo DAF Zagreb 2011.
Елил, Жак: *Техника или улог века,* Београд, 2010.
Елил, Жак: *Царство бесмисла (уметност и техничко друштво)* Алеф-Градац, Чачак 2015
Habermas, Jirgen *Tehnika i znanost kao ideologija,* Školska knjiga Zagreb, 1986.
Мала политичка енциклопедија Савремена администрација, Београд, 1966.
Религија и толеранција, Нови Сад-Београд, Vol. XXI, No. 39, јануар-јун 2023, бр. 39
Свети Филарет Московски *Православна монархија,* Центар за истраживање православног монархизма, Београд, 2015.
Симеуновић, Драган *Увод у политичку теорију* Институт за политичке студије, Београд 2009.
Солоњевич, Иван *Народна монархија,* Укронија, Београд 2014.
Тихомиров, Лав *Монархија* Укронија, Београд, 2008.
Gentille, Emilio *The Struggle for Modernity: Nationalism, Futurism, and Fascism (Italian and Italian American Studies)* Preager Westport USA, 2003.

Stevo Lapčević[15]

THE AUDIENCE AND THE "HOLY" LEADER: FROM SECULAR HOLINESS TO DEIFICATION IN THE POLITICAL

Abstract

In this paper, the author aims to identify the importance of deification in determining the relationship between the audience and the leadership/authority, that is, to provide several examples of deification of different types of leadership (according to Max Weber's division into charismatic, traditional and rational authority), and through them relocating the political from the domain of the possible into the field of the necessarily spiritual. The author will try to offer an answer to the question whether there is a leadership that does not strive for its own deification, thus trying to testify to the essential inseparability of human nature from the need for the other-worldly as a regulator within the political space.

The first part of the paper is dedicated to defining the basic concepts used in it: leadership, authority, politics, political, sacred and profane, pilgrimage – and clarifying the connection between the spiritual and the political. The second part illustrates how different types of leadership can be deified, using three examples: Italian fascism as a form of charismatic deified leadership, Russian tsarism as a form of traditional deified leadership, and bureaucracy-technocracy as a form of rational deified leadership, i.e. how the audience approaches (as pilgrims) the deified leadership in all three types.

Key words: *leadership, sacred, authority, fascism, bureaucracy, tsarism, anarchy, Orthodoxy, God.*

15 Stevo Lapčević, PhD candidate, University of Belgrade, Faculty of Political Science; The Museum of Srem, Sremska Mitrovica, lapcevicst@gmail.com, ORCID ID 0009-0005-1560-3079

Zbornik radova „Kultura hodočašća“
XXIV CEIR konferencija, 12-14. maj 2024.

Anđelko Kovačević[1]

HODOČAŠĆE U VRTLOGU SUVREMENE KULTURE

Sažetak

U ovome se članku autor, između ostaloga, osvrnuo na stanovito nesuglasje između izvornoga hodočašća i kulture koja iz njega proizlazi te patvorenoga hodočašća i kulture koja samu sebe zapravo poništava i koja je u izravnome sukobu sa svojim Stvoriteljem i njegovom promisli. Takvo se stanje u današnjem društvu moralo pokazati ne samo na leksičkoj nego i na stvarnoj razini te su se pokazale istinitima svetopisamske riječi da naši puti nisu Božji puti i da naše misli nisu Božje misli (Iz 55, 8). Tako, istinsko hodočašće i pripadajuća kultura imaju svoje izvorište u Bogu, dok mi trebamo samo odgovoriti na Božji poziv i suobličiti se svojemu Stvoritelju na putu k njemu kako bi nas on, na kraju, mogao prepoznati i primiti u kraljevstvo svoje jer, u protivnome, on nas ne će prepoznati (Mt 7, 23 i Lk 13, 26–27). Drugim riječima, mi hodimo s Bogom i Bog hodi s nama na putu k njemu i on je konačni cilj našega hodočašća, odnosno nas samih. Dakle, pravi smisao kršćanskoga hodočašća, ali i cijeloga čovjekova života, nije ništa drugo doli sjedinjenje s Bogom.[2]

Ključne riječi: *Bog, čovjek, hodočašće, hodočastiti, Crkva, vjera, ljubav, kultura hodočašća, suvremena kultura.*

Riječ o riječi

Budući da sam svojevrsnim zaljubljenikom u jezik i jezične potankosti, na samome ću se početku osvrnuti na imenicu *hodočašće* i njezino uobičajeno odnosno općeprihvaćeno značenje. Ako zavirimo u bilo koji rječnik hrvatskoga jezika koji se pojavio na našem leksikografskom nebu, uočit ćemo da je riječ o vjerničkome putovanju do nekoga svetišta (Šonje, 2000.: 330.) te je sasvim legitimno postaviti pitanje o svrsi isticanja nečega što je samo po sebi razumljivo. No je li tomu baš tako? Prema mojemu je skromnom mišljenju tumačenje samoga

1 Anđélko Kovačević, magistar restauracije i konzervacije, Arheološki muzej Osijek, Hrvatska, couaceuich@gmail.com, ORCID ID 0009-0007-8618-2237

2 Oslanjajući se na tu činjenicu, čovjek mora donositi ispravne životne odluke koje će ga, na kraju, usmjeriti ka Kristu.

značenja imenice *hodočašće* u našim rječnicima nepotpuno. Istaknuo bih da tu ipak nije riječ samo o pukome „putovanju na sveto mjesto“ (Brozović Rončević, 2012.: 168.), odnosno takvo putovanje nije ograničena vijeka i ne iscrpljuje se čovjekovom odlukom o njegovu početku i/ili završetku. Naime, mi smo kao ljudi na stalnome putu, u hodu i hodimo kroz ovaj darovani nam život „po Kristu, u Kristu i s Kristom“[3]. Iz toga proizlazi da mi bez Krista ne možemo učiniti ništa (Iv 15, 5) pa tako ni hodočastiti, ali to ne znači da trebamo ostati prekriženih ruku. Naprotiv. Bog traži našu suradnju, ali u slobodi.[4] Prema tomu mi moramo sa svoje strane biti ustrajni u vlastitoj odluci i ne gubiti pouzdanje u svojega Boga (Lk 18, 8). U tome surječju nije zgorega istaknuti da uvijek trebamo moliti i nikada ne klonuti (Lk 18, 1). Dakle riječ je o *stalnome čovjekovu hodu pri kojem on časti svojega Boga*. To bi zapravo, prema mojemu mišljenju, bila prvotna definicija te imenice, dok bi službeno tumačenje naših leksikografa bilo svojevrsno prošireno značenje,[5] premda sam svjestan isključivosti takva definiranja i njegove moguće neodrživosti u očima mnogih leksikografa.

Nadalje, imenica *hodočašće*, kao što sam već napomenuo u prijašnjem odlomku, u svim rječnicima hrvatskoga jezika ima isključivo religioznu odrednicu, dok glagol *hodočastiti* ima dvije stilske odrednice (preneseno i pogrdno značenje).[6] Naime, u današnje vrijeme čak i jezični znalci često rabe taj glagol u profanome smislu te tako „hodočaste“ do nekih drugih, njima svetih mjesta[7] te se, umjesto Bogu, klanjaju nekim drugim bogovima[8] - uključujući njihove bližnje[9] pa i njih same - čime, na neki način, oskvrnjuju i samu tu riječ. Pa iako, prema riječima profesora Babića, „jezik nije matematika“, ne mogu se pomiriti s činjenicom da jezični stručnjaci počesto rabe glagol *hodočastiti* u profanome smislu jer tom i takvom praksom poništavaju sam smisao i značenje imenice *hodočašće*. Dakle, čovjek može pohoditi ili posjećivati koga ili što u svjetovnome smislu, ali to nije ni u kakvoj svezi s pravim *hodočašćem* i to treba otvoreno i nedvosmisleno reći. Mi možemo katkada uporabiti glagol *hodočastiti* u prenesenome smislu, ali to svakako treba izbjegavati rabeći primjerenije riječi kojih u hrvatskim rječnicima ne nedostaje. U protivnome, riječ je o pravoj zloporabi navedene imenice i glagola, baš kao što je i riječ *ljubav* u današnjoj suvremenoj kulturi zlorabljena

3 Riječi iz euharistijske molitve.

4 „Gledajte! Nudim vam danas blagoslov i prokletstvo (...).“ (Pnz 11, 26–28).

5 Prema mojemu mišljenju imenica *hodočašće* ima prvenstveno duhovnu pa tek onda tvarnu protegu.

6 Slijedeći jezičnu logiku, moram istaknuti da tu zapažam tanahno proturječje.

7 Pohoditi, primjerice, grobove ili rodne kuće znamenitih ili povijesnih ličnosti (Šonje, 2000.: 330.), pogotovo o nekim obljetnicama.

8 Svojim pohodom odavati takvu počast pojedinim osobama kakva im po naravi ne pripada stvarajući takozvani *kult ličnosti*, što je prava degradacija čovjeka koji takvo što čini jer time sebe ponižava, a Boga neizmjerno vrijeđa.

9 Odlaziti kamo ili komu „ponizno, ulagivački, udvornički kao da se ide na hodočašće“ (Anić, 2004.: 411.).

do te mjere da čovjek, u svojem neznanju i sveopćoj zaslijepljenošću, sve i svašta ljubavlju naziva.

Početci hodočašća

Gotovo da nema kutka ni jedne kršćanske zemlje, a da se u njem ne nalazi pokoje svetište u koje hodočaste vjernici kako bi se, prije svega, tamo pomolili. Osobno sam podrijetlom iz Račinovaca, maloga zapadnosrijemskog sela smještenoga na tromeđi[10], u Cvelferiji[11]. Najbliže je svetište u mojem kraju šumanovačko svetište,[12] koje se nalazi u općini Drenovci. U pamćenje su mi se urezali dani kada sam, još kao sasma mali dječak, hodočastio u Šumanovce sa svojim roditeljima o blagdanu Velike Gospe. Te i takve uspomene nikada ne blijede i opiru se nasrtajima suvremene kulture[13] koja teži poništiti kulturu hodočašća u samim njezinim početcima i ustoličiti svoje „vrijednosti". Dakle, da bi se uopće mogla pojaviti kultura istinskoga hodočašća odnosno hodočašća prema našemu Stvoritelju, nužno je (bilo) od malih nogu odgajati puk u vjeri kako se on ne bi, u teškim i zahtjevnim vremenima, odvojio od svojega Izvora.

Svi smo mi hodočasnicima na svojem putu do Kristova kraljevstva, dok su sveta mjesta, koja pohodimo na ovome svijetu, poput otokâ vjere što svijetle u tami i čija svjetlost, hvala Bogu, ne gasne. Kada govorim o svetim mjestima odnosno svetištima, pritom prvenstveno mislim na marijanska svetišta koja su vrlo raširena i prihvaćena u hrvatskome narodu. No kako bi se razvila kultura hodočašća, nije

10 Točka u kojoj se sastaju međe triju država ili triju područja (Jojić, 2015.: 1582.).

11 Cvelferija se nalazi na jugoistoku današnje Vukovarsko-srijemske županije u Hrvatskoj, a obuhvaća prostor triju samostalnih općina: Vrbanje, Drenovaca i Gunje. (…) Cvelferiju čine sljedeća srijemska sela: Posavski Podgajci, Rajevo Selo, Gunja, Đurići, Račinovci, Drenovci, Vrbanja, Soljani i Strošinci, a u kojima danas živi oko 17. 500 stanovnika, uglavnom Hrvata i katolika. Pojam je nastao u 19. stoljeću, kada je ovaj kraj Hrvatske bio sastavni dio Vojne granice. Tada su gotovo sva nabrojana sela pripadala 7. brodskoj pješačkoj pukovniji, odnosno njezinoj 12. satniji (kapetaniji ili kompaniji) sa sjedištem u Drenovcima. Riječ Cvelferija dolazi od njemačke riječi zwölf, što znači dvanaest pa otuda ovaj kroatizirani naziv. Višestoljetna povijesna i zemljopisna povezanost uvjetovala je mnoge sličnosti među ovim negdašnjim graničarskim selima pa otad Cvelferija postaje ne samo povijesno-geografski, već i jedinstveni duhovno-kulturni prostor. (Juzbašić – Karaula, 2019.: 11.)

12 Svetište Majke dobre nade – Šumanovci najstarije je svetište na području Vukovarsko-srijemske županije, a datira iz 14. st. Na mjestu današnjeg svetišta alšanski grofovi izgradili su franjevački samostan, a za što su 1373. godine dobili i dopuštenje pape Grgura XI. Franjevci su sagradili i crkvu sv. Marije koja se postupno razvija u proštenište. Godine 1376. papa Grgur XI. daje posebne oproste vjernicima koji hodočaste u Šumanovce. Za vrijeme Turaka svetište je stradalo, no nakon njihove vladavine ponovo postaje mjesto hodočašća. Godine 1822. izgrađena je u Šumanovcima nova crkva u kojoj je izložen kip uznesenja Marijina. Hodočasnici Gospe šumanovačke u njoj su pronašli "znak pouzdane nade i utjehe". I danas je u velikom broju štuju tijekom cijele godine u raznim prigodama, a osobito na blagdane Velike i Male Gospe. (Dostupno na mrežnoj adresi: https://www.opcina-drenovci.hr/svetiste-sumanovci/, pristupljeno 29. ožujka 2024.).

13 Mnogi autori tu kulturu nazivaju *kulturom smrti*, za razliku od *kulture života* koja ima svoje uporište u Kristu Isusu, Gospodinu našemu.

dovoljno samo postojanje tih i takvih svetišta nego su potrebni i vjernici koji će se doći pokloniti i pomoliti - i to ne samo o zapovijedanim blagdanima - jer se u suprotnome gubi kontinuitet, a samim tim bilo kakva kultura, pa tako i kultura hodočašća, postaje vrlo upitnom. Ukratko, bez vjerničkoga puka i njihove vjere ne samo da nema nikakve kulture nego nema ni nas samih jer smo proizašli iz ruke Stvoriteljeve[14]. Da bismo mi danas pohodili ne samo pojedina svetišta nego i sva druga sveta mjesta, bilo je potrebno da to netko učini prije nas, dakle naši očevi i majke, naši predci. Naši su nam bližnji morali prenijeti svoju kršćansku duhovnost i usaditi vjeru u naša mlada i još nejaka srca, kako bi ta ista vjera mogla razrasti u nama i uroditi plodovima Duha. Nadovezujući se na drugi odlomak ovoga poglavlja, još jednom bih si, ali ovaj put na nešto dubljoj razini, postavio retoričko pitanje: tko su i gdje su danas kršćanski hodočasnici? Odgovor na to pitanje nije nedokučiv ni zamršen. Naprotiv, on je više nego očit – tà riječ je o našoj djeci! U njima su zakriveni početci hodočašća jer su ta ista djeca zapravo budućim hodočasnicima! Tu činjenicu kao da previđamo, kao da će se sve zbi(va)ti samo od sebe i kao da to nije ni u kakvoj svezi s nama i našim odlukama, što je porazno. Naša su djeca (barem za sada!) još uvijek u našim rukama, a mi propuštamo preuzeti bogodanu odgovornost za njih prepuštajući ih drugima koji ne služe Bogu niti im je na pameti ono što je Božje. Pa iako je danas vjeronauk, osim u župama, zastupljen i u našim školama, nema izvornoga prenošenja vjere nego se sve provodi manje-više formalno.[15] Stječe se dojam da je sve bilo bolje kada se vjeronauk održavao isključivo unutar crkvenih zidina pa bi trebalo razmisliti o tome vojuje li se na pravome mjestu i na pravi način.[16]

14 „Gle, u dlanove sam te svoje urezao, zidovi tvoji svagda su mi pred očima.“ (Iz 49, 16).

15 Iznimkom je župni vjeronauk, premda mi je ta svojevrsna dihotomija nelogična. Naime, učenik može redovito pohađati školski vjeronauk, ali ako istodobno ne pohađa i župni vjeronauk, ne može primiti sakrament potvrde u vjeri. Iz toga proizlazi da je školski vjeronauk podređen župnomu, odnosno župni vjeronauk ima status obveznoga predmeta (u onome životnom smislu). To je očit znak da jedino svećenici imaju ovlasti koje im je Krist u zalog ostavio. Osobno mislim da su te i takve ovlasti neprenosive na laike jer su izravno povezane s podjelom sakramenata. No to je jedna zasebna tema koju ne ću dalje razvijati jer bih time izišao iz okvira zadane teme.

16 Razlog takvu stanju možemo potražiti u činjenici da su ondašnji svećenici bili vjerodostojnijim (pre)nositeljima vjere jer su, za razliku od današnjih školskih vjeroučitelja – ali i nekih svećenika – (pot)punije živjeli svoju vjeru i bili jedno sa svojim narodom u vrlo izazovnim i zahtjevnim vremenima. Vjera je danas, na žalost, svedena na puki osobni izbor pretvorivši se ne samo u jedan od nekoliko izbornih školskih predmeta, nego je još i Bogojavljenje (objavljeni Bog u Isusu Kristu), stavljeno u istu ravan sa svim bogotraženjima (neobjavljeni bogovi svih svjetskih religija). Time je Bog, odnosno vjeronauk doista potisnut u drugi plan, dok su u prvi plan izbili „predmeti“ po ovosvjetskim mjerilima kojima se podilazi čovjekovu egu i njegovim strastima (takozvana rodna ideologija, istospolnost, rana seksualizacija djece i slično, što su do u nebo vapijući grijesi) svodeći čovjeka, kao Božje stvorenje, na infantilnu razinu ogoljenih emocija bez razuma. Takav čovjek, koji se podao bludu, razvratu i svakojakim „užitcima“, zasigurno ne će baštiniti kraljevstva Božjega (1 Kor 6, 9–10) koje se suvremenomu čovjeku može činiti nestvarnim ili nepostojećim zbog njegove poslovične nevjere i ogrezlosti u svjetovnome. Upravo je u toj i takvoj ogrezlosti ključ čovjekova neprepoznavanja Isusa Krista, jedinorođenoga Sina Božjega, kao Spasitelja svijeta i jedinoga puta k Ocu (Iv 14, 6). Daljnja je posljedica takva stanja svođenje kršćanstva na samo jednu od mnogih

Je li nam Krist na prvome mjestu ili netko drugi, odnosno nešto drugo? Gladujemo li uopće za plodove Duha (Gal 5, 22-23)? Vjeronauk je, uz dobar roditeljski odgoj, svakako potreban kako bismo očuvali kršćanski identitet svoje djece koji je ugrožen, i na koji nasrću iz svih mogućih i nemogućih središta moći u cilju njegova potpunog uništenja, a zagovornici su toga paklenog plana prepoznali obitelj kao Božju sliku koju treba sravniti sa zemljom, i to doslovce[17]. Tomu se moramo oduprijeti snažni u vjeri (1 Pt 5, 9) kako bismo opravdali svoje poslanje koje nam je Krist u zalog ostavio.

Iz svega izrečenoga sasvim je razvidno koliko su bitni sami početci našega života, odnosno početci našega hodočašća, i zbog čega sam u prvome poglavlju toliko ustrajavao na prvotnome značenju imenice *hodočašće*. Jednako tako upozorio sam i na pretjeranu profanu porabu glagola *hodočastiti*, osobito kada za takvo što nema nikakva razloga. Početci su našega hoda vrlo bitni jer su dječje duše prijemčive, osjetljive, blagonaklone, bogobojazne, otvorene i nitko nema pravo na njih osim dragoga Boga. Sam je Isus svojim učenicima rekao da puste dječicu k njemu jer je njihovo kraljevstvo nebesko (Mt 19, 14).[18] Ako je tomu tako, a jest, onda nije nikakvo čudo što je suvremeni čovjek, koji se odijelio od svojega Stvoritelja i priklonio njegovu protivniku, ustoličio kulturu kojom pokušava ubiti Boga u svojim bližnjima, i to u njihovu najranijem životnom razdoblju[19] kada se zapravo stvaraju temelji svekolike kulture, a pogotovo kulture hodočašća koja započinje u tim mladim srcima prigodom samoga začeća. Dakle, početci su našega hodočašća u majčinoj utrobi i mi smo već tada, kao što napomenuh, budućim hodočasnicima. Zbog toga i jest toliki napad na te najmanje (Mt 25, 45) kako uopće ne bi imali priliku biti rođeni, to jest doći na ovaj svijet i upoznati svojega Tvorca. Predvodnici se suvremene ili, bolje reći, nazadne kulture svesrdno trude provesti u djelo suludi naum paloga anđela i njegovih slugu – ubiti baš svakoga čovjeka (Iv 8, 44), a pogotovo začetu, još nerođenu djecu. Jednako su tako vražji sluge, kojih je sve više (ili nam se samo tako čini), svjesni da do tih nevinih dječjih srdaca ne mogu doći mimo njihovih roditelja, to jest obitelji. Obitelj je čuvaricom

svjetskih religija, dakle zanemarivanje Bogojavljenja i njegovo izjednačivanje s bogotraženjima ovoga svijeta. To je, uz čovjekovo uvjerenje o nepostojanju đavla, vrhunac đavolove prijevare.

17 Pritom prvenstveno mislim na pobačaj (što je poseban oblik specijalnoga rata protiv čovjeka), do u nebo vapijućega grijeha, koji su predvodnici i glasnogovornici *kulture smrti* sveli na najobičniju „zdravstvenu skrb" (kao da je riječ o prehladi) i nepostojeće „pravo žene" na taj sramotni čin protiv Boga i naroda svoga. Sljedeći je smrtni grijeh, koji nimalo ne zaostaje za pobačajem, umjetna oplodnja. Neupitno je tko stoji iza svega toga – čovjekoubojica od početka (Iv 8, 44). Stoga nimalo ne čudi da je, uza sav „trud", njegov najveći doseg *umjetna inteligencija* koja je označnicom predvodnikâ suvremene kulture, to jest *kulture smrti.*

18 A što čine pojedini pripadnici današnjega naraštaja koji su odvratili svoje lice od Božjega lica? Najprije mišlju, a onda riječju, djelom i propustom priječe toj nevinoj dječici doći Kristu. Naime, ne daju im priliku ni živjeti jer su svoja takozvana „ljudska prava" pretpostavili pravu Božjega djeteta na život (vidi bilj. 17.), odnosno, u konačnici, Božjemu pravu. Dakle, ljudska su prava u izravnoj suprotnosti s Božjim pravom.

19 Vidi bilj. 15.

Božjega srca, samom slikom Trojedinoga Boga, dok se suvremena kultura upire iz petnih žila ne bi li poništila instituciju svetoga braka i tako preuzela nadzor nad tom nevinom dječicom, odnosno nad svima nama i našim životima. Stoga sam u samome naslovu članka i istaknuo tu stvarnost koja potire samu našu bit i ono što mi jesmo po milosti Božjoj.

Ukratko, suvremena kultura nastoji spriječiti doticaj tih mladih duša s Božjom riječju kako ona ne bi mogla u njima razrasti ni donijeti rod u svoje vrijeme, to jest kako bi te duše, u konačnici, propale. Sljedbenici takve poništavajuće kulture nastoje osujetiti nutarnji hod duše prema Bogu, odnosno onemogućiti to istinsko hodočašće koje započinje u skrovitosti dječjih duša i koje će se tek u odraslijoj dobi očitovati i postati vidljivim u, primjerice, vjerničkome putovanju u neko svetište (Šonje, 2000.: 330.). Stoga sam u uvodu i istaknuo da je hodočašće kao takvo prije svega duhovne naravi, a tek onda tvarne. Izvanjsko hodočašće samo po sebi ne govori toliko mnogo o hodočasniku, koliko to čini nutarnje stanje duše koje je nadređeno izvanjskomu, vidljivom stanju. Ali, da bismo uopće mogli imati suglasje tih dviju sastavnica hodočašća (nutarnje i izvanjsko), nužno je (bilo) našoj najmanjoj braći (Mt 25, 40), to jest našoj djeci pravodobno pružiti makar i izvanjski dio hodočašća[20] jer je to sjeme koje će ipak donijeti rod u svoje vrijeme (kao što se to dogodilo u primjeru mojih vršnjaka i mene osobno). Dužni smo tu i takvu vjeru prenositi svojoj djeci. Dakle duhovni se boj prvenstveno vodi protiv naših obitelji i trebamo uzeti bojnu opremu Božju (Ef 6, 10–18) kako bismo obranili svoje najmilije i omogućili im hodočastiti Bogu jer mi jesmo čuvari svoje djece (Post 4, 9) – i to od njihova začeća – po milosti Božjoj, i Bog će nesumnjivo tražiti od nas račun na kraju našega životnog puta (Post 9, 5).[21]

Hodočašće i kultura

Kada sam u prijašnjem poglavlju spomenuo da su sveta mjesta (koja pohodimo na ovome svijetu) poput otokâ vjere što svijetle u tami, pritom sam prvenstveno mislio na nas vjernike jer smo mi sol zemlji i svjetlo svijetu (Mt 5, 13–14). To nikako ne smijemo smetnuti s uma kako se naše hodočašće ne bi pretvorilo u okljaštrenu kulturu koja bi zapravo bila lišena nutarnjega kršćanskog sadržaja, i koja bi se, u konačnici, pretvorila u „najobičniju“ nematerijalnu kulturnu baštinu, a čemu sve više svjedočimo u posljednje vrijeme.

Nadalje, mi ne samo da bismo trebali biti svjetlo svijetu (Mt 5, 14) nego bismo trebali biti i hramom Duha Svetoga (1 Kor 6, 19). U protivnome, ne možemo

20 Pritom ne mislim samo na pohode svetištima o zapovijedanim blagdanima, nego i na redovito pribivanje bogoslužju uz primanje kršćanskih sakramenata.

21 Božji će račun za sve naše smrtne grijehe, pogotovo ako ostanu neokajanima, nesumnjivo biti golem jer je, prema mojemu mišljenju, svakim takvim grijehom prekršeno svih deset Božjih zapovijedi. Drugim riječima, takvim postupanjem čovjek zorno pokazuje što doista misli o Trojedinome Bogu i njegovu planu spasenja.

se naz(i)vati Kristovima. Ništa nam, naime, ne će koristiti odlazak na bilo koje hodočašće, pogotovo ako prebivamo u tami ovoga svijeta skrivajući svoje lice od Istine. Hodočašće u neko svetište samo je po sebi poželjno i u tome nema ništa loše, ali ako naša srca ne gore za Krista, to jest ako u svojem srcu ljubavi nemamo, ništa nam ne vrijedi (1 Kor 13, 1–3). Tako, mi moramo u svakome trenutku biti spremni za svojega zaručnika i u svojim svjetiljkama imati dostatno ulja kako ne bismo, na kraju, ostali pred zatvorenim vratima (Mt 25, 1–13).

Dakle, kao pravi vjernici i pravi hodočasnici, moramo paziti na svoje svjetiljke kako se one ne bi utrnule i kako bi ih Krist mogao ponovno užgati svojim vječnim svjetlom. Ako tomu nije tako, onda smo u opasnosti završiti tamo gdje ne želimo (Mt 25, 41) jer bez vjere nije moguće ugoditi Bogu ni pristupiti mu (Heb 11, 6). Drugim riječima, uzalud je krenuti na put bez prave popudbine. Naime, nije toliko bitno samo mjesto koliko je bitan Onaj koji prebiva u nama po Duhu Svetom (1 Kor 3, 16). Ako smo samo izjavnim vjernicima, tada će naše hodočašće biti pukim turističkim putovanjem, a svetišta će postati samo zanimljivim odredištem za putnika namjernika. U tome ćemo surječju sve podrediti čovjeku i njegovu okljaštrenu razumu te ćemo kršćansko hodočašće i pripadajuća mu svetišta svesti na puku „duhovnu i kulturnu baštinu“ (Vrgoč, 2024.: 24.). I umjesto da imamo istinsku kulturu hodočašća po kojoj ćemo biti prepoznatljivim Kristovim hodočasnicima u ovome svijetu, imat ćemo samo tjelesni nadomjestak čovjekovoj duhovnoj potrebi kao Božjega stvorenja. U takvim su okolnostima čovjek i njegova kultura, na žalost, u prvome planu i sve što iz toga može proizići jest puki „vjerski turizam i interesi područnih zajednica“ (Vrgoč, 2024.: 24.), dok su Krist i njegov plan spasenja u drugome planu.

Nakon svega iznesenoga postavlja se logično pitanje o smislu takva hodočašća koje ne uzima dovoljno u obzir Boga pa tako u prvi plan dolaze neke druge odrednice poput običajâ, tradicije, povijesti, pripadnosti određenoj naciji, državi, vjeri, kulturi, političkoj stranci i tomu slično.[22] Dakle, ako mi svojim djelima ne nasljedujemo Krista,[23] ako naš život nije proslavom Božjom (Mt 11, 29), ako se ne radujemo u Gospodinu (Fil 4,4), ako nismo primjerom ni uzorom svojim bližnjima (1 Pet 5, 3), mi nismo užeženim svjetiljkama pa ni naša (marijanska) svetišta ipak ne će biti „svjetionicima nade“ (Vrgoč, 2024.: 24.).

22 Još je dobro ako sve ostane na tome jer je takvo poimanje, ne samo hodočašća nego i vjere općenito, vrlo rubno i može čovjeka odvesti na stranputicu te mu bitnijim postanu ovozemaljske vrijednosti koje su protivne Božjim vrijednostima i Božjemu naumu. Takvom se vrstom „hodočašća“ prizivaju neki drugi „duhovi“ umjesto Duha Svetoga. Osobito je žalosno kada takvo što čine bogoslovi koji bi, već po naravi svojega poslanja, trebali čuvati svoje stado (nedavno sam svjedočio takvu nastupu jednoga poznatog bogoslova, što je sablazan bez premca).

23 „Što koristi, braćo moja, ako tko rekne da ima vjeru, a djelâ nema?“ (Jak 2, 14).

Temelji kršćanskomu hodočašću

Temelj je kršćanskomu hodočašću (kao i cijelomu kršćanstvu) prvenstveno Isus Krist, on je kamen zaglavni koji odbaciše graditelji (Ps 118, 22 i Mt 21, 42). Mi smo hramom Božjim i Duh njegov prebiva u nama (1 Kor 3, 16-17) te trebamo proslaviti Boga svojim tijelom (1 Kor 6, 20). Prema tomu cijeloga je čovjeka Bog zamislio savršenim (Mt 5, 48) i tomu trebamo težiti, dakle ići u susret svojemu Gospodinu. On nas je poznavao prije začeća u majčinoj utrobi i izabrao nas prije našega rođenja (Jr 1, 5). Drugim riječima, stvorio nas je za sebe. U tome surječju na pamet mi padaju riječi svetoga Augustina: „Za sebe si nas, Gospodine, stvorio i nemirno je srce naše dok se ne smiri u tebi.“ No čovjek je odabrao poslušati Božjega protivnika te svi mi danas snosimo posljedice takva otpada od volje Božje. Kako ističu i mnogi svećenici, Bog je stvorio čovjeka bez njegova znanja i pristanka, ali ga ne spašava bez njegove čvrste odluke: Bog je naš Otkupitelj, a je li i našim Spasiteljem, odlučujemo samo mi. To je izravan posljedak darovane nam slobode odnosno slobodne volje.[24] Sve što nam se događa nije do Boga nego do nas, jer Bog je učinio najviše što je mogao u svojoj neizmjernoj ljubavi. Ako smo svi mi nevjerni Bog nije (2 Tim 2, 13)!

Suvremeni se čovjek često pita što je volja Božja u njegovu životu kao da bi se ona trebala podudarati s ljudskim htijenjima i kao da bi sve trebalo biti baš onako kako je to sebi zamislio svaki pojedinac. U svojim sam istraživanjima zamjetio da takvo mišljenje imaju uglavnom nestrpljivi, gnjevni i oholi ljudi. Takvi ljudi redovito misle da su uvijek i svagda u pravu u bilo kojem području života – to je njihova osobna iskaznica.[25] Oni su, rekao bih, potpunoma slijepi jer im je Božja volja na dohvat ruci u obliku deset Božjih zapovijedi, a oni ju ne prepoznaju. Zar prva Božja zapovijed (Mt 22, 37–38) nije izravan poziv čovjeku da hodi prema Bogu svomu? Druga Božja zapovijed (Mt 22, 39) izravno ovisi o prvoj jer je nemoguće kretati se prema Bogu, a zapostaviti sebe i bližnjega svoga! No Bog je s pravom na prvome mjestu i stoga jedino njemu pripada sva slava i hvala i jedino se njemu možemo utjecati i častiti ga svim svojim bićem. U tome smislu *hodočastiti* možemo samo Bogu svomu jer sam taj glagol isključuje bilo kakvo drugo tumačenje, premda dopuštam da u iznimnim okolnostima može imati prošireno značenje.

Ovdje još jednom valja istaknuti da bez Boga ne možemo učiniti ništa (Iv 15, 5) pa tako ni *hodočastiti*, bilo na nutarnji bilo na izvanjski način. Jer, nemojmo

24 Vidi bilj. 4.

25 Razgovarajući o toj i takvoj problematici s nekolicinom svećenika, došao sam do zaključka da su takvi ljudi, koji uvijek misle da su „u pravu“, morali u jednome trenutku svojega života biti žrtvom i to nikada nisu prevladali niti su potražili stručnu pomoć bilo duhovnika bilo psihologa. Na taj su način „zaglavili“ u prošlosti zadobivši sindrom žrtve (žrtva je uvijek „u pravu“ i ne može „ne biti u pravu“). Jedan je od svećenika ustvrdio: „Takvima ni više Bog ne može pomoći!“

zaboraviti da mi počesto ne znamo ni što ni kako moliti te sam Duh posreduje za nas neizrecivim uzdisajima (Rim 8, 26). Možemo li se, dakle, bilo čime podičiti kao da nama zasluge pripadaju za bilo što? Mislim da ne. Bog sve čini i sve obdržava u svojoj ruci. Budući da je on temelj svemu pa tako i našemu hodočašću, zar možemo i pomisliti samo da je sve djelo ruku naših? Dakle, nismo sposobni ni Bogu zavapiti bez njega samoga (Rim 8, 26) te se konačno trebamo osvijestiti i priznati svoju nemoć jer se tek u našoj nemoći Bog očituje (2 Kor 12, 9).

Kako bi zaživjelo ne samo kršćansko hodočašće nego i bogoslužje, te kako bismo mogli redovito primati sakramente, moramo se u svakodnevnome životu odlučiti na trajni nutarnji hod svoje duše prema Bogu i častiti ga svakim svojim učinjenim korakom kao izvanjskim pokazateljem stvarnoga stanja duše. Jer, sama izvanjskost, bez nutarnje molitve duše, ne vrijedi mnogo. Graditi nam je, dakle, na stijeni, na čvrstome temelju, a ne na pijesku (Mt 7, 24–27)!

U vrtlogu suvremene kulture

Nadovezujući se na prijašnje poglavlje, čini mi se kao da kultura kršćanskoga hodočašća polako gubi bitku u srazu sa suvremenom kulturom, odnosno svijetom koji se odijelio od Krista i koji pokušava postaviti temelje nekoj novoj kulturi koja nema nikakva uporišta u stvarnosti i koja je, u svojoj biti, protukršćanska. S pravom tu kulturu nazivaju *kulturom smrti* koja svoje uporište ima u onome koji je čovjekoubojica od početka (Iv 8, 44), koji napada i koji će napadati djecu Božju počevši od samoga začeća[26] pa sve do njihova posljednjeg izdisaja na smrtnoj postelji. Dakle čovjek, ako se želi spasiti, mora ustrajati u svojoj borbi do samoga kraja (Mt 24, 13)!

Suvremena je kultura zapravo odraz nutarnjega stanja čovjekove duše koja se odijelila od svojega Stvoritelja i koja kroči širokim putom koji vodi u propast (Mt 7, 13). Ta se ista kultura predstavlja jedinim odabirom i najpoželjnijim izborom za sve nas, i to samo s jednim jedinim ciljem – odvratiti nas od uska puta koji vodi u život (Mt 7, 14). Sada je više nego jasno da tu nije riječ ni o kakvome srazu dviju kultura, nego je tu riječ o velikome duhovnom boju koji se cijelo vrijeme zbiva pred našim očima, a svršit će se onoga dana i časa kada je to odredio Otac (Mt 24, 36). Napasnik je predvodnikom suvremene kulture koja to zapravo nije. Ne treba smetnuti s uma ni činjenicu da je još u prošlome stoljeću rimski biskup Pavao VI. upozorio da se „dim Sotonin uvukao u Crkvu“[27]. To su teške riječi nad kojima se vjernici trebaju zamisliti kamo, kako i komu hodočaste, premda je Krist obećao da njegovu Crkvu vrata paklena ne će nadvladati (Mt 16, 18). To nam je velika utjeha i nada jer Bog od nas traži samo jedno – da mu (po)

26 Vidi bilj. 17.

27 Toga nije pošteđena ni jedna kršćanska konfesija. Naime, sotona je dobio dopuštenje da nas može rešetati kao pšenicu (Lk 22, 31).

vjerujemo (Iv 8, 45–47). Često se, kao vjernik, zapitam: zar je baš toliko teško (po)vjerovati našemu Bogu?

Osluškivati tihi, nenametljivi Božji glas svakako je vrlo velik izazov u današnjem vremenu čiji je prostor ispunjen žamorom svakojakih glasova koji ljudima nastoje oduzeti smirenje, odnosno mir Božji koji nam je Bog ostavio u zalog (Iv 14, 27). Isus je vrlo dobro znao što govori jer se bez njegova mira ne možemo stvarno smiriti ni čuti njegov tanahni glas kojim on progovara kroz našu savjest. Dakle, savjest je instrument mira bez kojega ne možemo čuti Božji glas i stoga nije ni čudo što su, ne tako davno, predvodnici suvremene kulture nasrtali upravo na našu savjest kako se ne bismo mogli pozvati na nju, odnosno kako bi ju svojim postupcima obesnažili. Svoje su protukršćanske i protuljudske težnje, koje su zamislili u svojim ludim glavama, pokušali oživotvoriti sročivši jeftin slogan koji kao da je zgotovljen u samome središtu pakla. Tada mi je sinulo i uzviknuo sam: Pokaj se, ispovjedi se – misli na Boga! To bi bio pravi slogan suprot onomu sramotnom sloganu koji ne želim ni navoditi i koji je iz svoje „računice" izbacio Boga. No to je bio pravi demonski napad na čovjeka pod krinkom suvremene kulture koja je nametnula neka svoja nova pravila ponašanja usredotočivši se na ovozemaljsko i propadljivo. U takvim je uvjetima bio potisnut svaki tračak zdravoga razuma unatoč Isusovim riječima da što čovjeku vrijedi zadobiti cijeli svijet, a životu svomu[28] nauditi (Mt 16, 26). Tu su predvodnici suvremene kulture i te kako znali što čine: nastojali su onemogućiti čovjeku čuti Božji glas kako on ne bi mogao zazvati ime Božje i spasiti se (Rim 10, 13). Kao da smo zaboravili da je Spasitelj samo Isus Krist, a ne nekakav proizvod ljudskih ruku kojim smo tobože mogli i trebali spasiti najprije tuđi, a onda i svoj život! Sramota! Rijetki su oni svećenici koji su uvijek stajali i stoje ispred svojega stada grmeći s oltara – bilo to zgodno bilo nezgodno – ali ih, hvala Bogu, ima.[29]

Nadalje, Isus je rekao da njegov Otac stalno radi pa zato i on radi (Iv 5, 17), ali ni njegov protivnik ne miruje nego obilazi kao ričući lav, tražeći koga da proždere (1 Pet 5, 8). Prema tomu moramo se, čvrsti u vjeri, oduprijeti protivniku znajući da nismo sami (1 Pet 5, 9). Suvremena kultura pokazuje svoje pravo lice, osobito u posljednje vrijeme kojim kao da priziva posljednja vremena. Napad je toliko očit i neskriven da nema mjesta nikakvoj sumnji o kome je zapravo riječ i kakve su mu namjere. Tomu se, u svojem hodočašću, moramo oduprijeti jer je to volja Božja i dobrobit naša. Uvjetno rečeno, suvremenoj kulturi nije toliko problematično izvanjsko hodočašće, bilo da je riječ o pohodu pojedinim svetištima,

28 Riječ je o besmrtnoj čovjekovoj duši, o vječnome životu.

29 Kada sam jednom prigodom poslovno boravio u Mainzu, ušao sam u crkvu svetoga Petra i Pavla kako bih pribivao bogoslužju. Prekrasnom, ali polupraznom crkvom odzvanjale su svećenikove riječi: „Jesus Christus ist gekommen, um die Welt zu retten… retten… retten… retten…" (Taj je svećenik opetovano izgovarao istinu da je Krist došao spasiti ovaj svijet (Iv 3, 17), to jest da je on jedini Spasitelj! Stoga se čudim pojedinim svećenicima i njihovim poglavarima – uključujući i vrhovnoga poglavara – da su Spasiteljem proglašivali proizvod ljudskih ruku! *O tempora, o mores!*)

crkvama ili sakralnim objektima i prostorima, bilo da je riječ o bogoslužju ili svetim sakramentima - sve to suvremena kultura lako pretvori u tradiciju, običaj, naviku i tomu slično, ali joj je problematičnim čovjekovo nutarnje hodočašće jer je ono izvorište i uporište onomu drugom, izvanjskom hodočašću. U suprotnome, mi smo samo obijeljenim grobovima (Mt 23, 27) i prividnim pravednicima (Mt 23, 28), odnosno prividnim hodočasnicima.

Suvremena se kultura ne zadovoljuje samo pretvaranjem stvarnoga hodočašća u puki običaj kako bi ga što više posvjetovila, ubacujući u nj sve ono što nikako nije njegovim dijelom, nego još pokušava pod svaku cijenu uništiti u nama vjeru i zamijeniti ju neosnovanim strahom – zato se i kaže da je strah suprotnost vjeri, a ne nevjera kao poseban fenomen. Zbog toga je Krist opetovano upozoravao ljude da se ne boje, nego da samo vjeruju (Mk 5, 36 i Lk 8, 50) jer Bog sve izvodi na dobro onima koji u nj vjeruju (Rim 8, 28). Jep, ako ne povjerujemo svojemu Bogu i podlegnemo neosnovanu strahu, postat ćemo pripadnicima suvremene kulture koja će nam silovito nametati svoja pravila i svoj stil življenja: naći ćemo se u „hodočasničkoj" povorci koja se kreće širokim putom klanjajući se ljudima i djelima njihovih ruku, odnosno đavlu i anđelima njegovim. Budući da je Bog čovjeka stvorio kao vjerujuće biće, čovjek doslovce ne može ne vjerovati te se, na koncu, mora prikloniti i pokloniti svojemu gospodaru – Bogu ili bogatstvu (Mt 6, 24). Kada se dogodi takozvani *otpad od vjere*, onda nije teško shvatiti Kristove riječi da su mnogi zvani, a rijetki odabrani (Mt 22, 14). Bog nas zove, ali mi sami sebe odabiremo opredjeljujući se za jednu ili drugu mogućnost te Bog nema ništa s našom možebitnom propašću. To je čovjekovo područje odgovornosti koje počiva na njegovoj slobodnoj volji.[30] Ukratko, suvremena je kultura postigla svoj cilj kada čovjeka odvrati od uskoga puta Božjega i ponudi mu široki put kao „primjerenu" zamjenu nutarnjim težnjama njegove duše. To je siguran put k propasti. Dakle, suvremena kultura ruši vjeru u ljudima nudeći u zamjenu najobičniji strah kojim zaogrće skrivene namisli srdaca, koje će svejedno biti razotkrivene (Mt 10, 26). Time, na žalost, suvremena kultura pridobiva mnoge poklonike koji onda hodočaste svuda i svakomu, samo ne Kristu.

Čovjekov poziv kao poseban oblik hodočašća u suvremenome svijetu

Bog je svima nama povjerio određen broj talenata prema našoj sposobnosti (Mt 25, 15) i od nas svakako očekuje umnažanje povjerenih nam talenata tijekom cijeloga našeg života te će, na kraju, zatražiti od nas račun (Mt 25, 19). U rečenici o povjeravanju talenata uočio sam prijedlog *prema*. Vrlo zanimljivo. Iz toga proizlazi da nas je Bog unaprijed, prije povjeravanja bilo kakvih talenata, stvorio s određenim sposobnostima kako bismo darovane nam talente zaista mogli i umnožiti. Dakle nemamo nikakvo opravdanje darovani talent ne umnožiti

30 Vidi bilj. 4.

jer nam sposobnosti ne nedostaje. Promišljajući dalje, shvatio sam da u svakome razdoblju našega života imamo odgovarajuće zadaće koje trebamo obaviti sukladno vlastitim sposobnostima sve dok ne stasamo i ne preuzmemo potpunu odgovornost za svoj život i rad. U tome surječju na pamet mi pada izrjeka svetoga Benedikta: „Moli i radi!" Dakle on nije vidio nikakvu oprjeku između molitve i rada. Naprotiv. Pa i Krist je, kao što sam već istaknuo, rekao da njegov Otac stalno radi pa zato i on radi (Iv 5, 17). Prema tomu i čovjekov poziv, odnosno njegov posao i te kako može biti sredstvom posvećenja, samo ga čovjek treba prihvatiti s poniznošću i zahvalnošću te ga obavljati s kršćanskom predanošću, u skladu s Božjom voljom. U konačnici mi, kao kršćani, trebamo služiti Bogu svomu i jedni drugima onako kako nam je Krist pokazao na posljednjoj večeri (Iv 13, 5–17). U tome i jest smisao čovjekova rada – da na taj izvanredni način služi svojoj braći i sestrama u Kristu Isusu, Gospodinu našemu, odnosno da svojim radom hodi *prema* drugomu[31] jer je Bog skriven u svima nama, pogotovo u onim najmanjima. Prijedlog *prema* i ovaj put nije zanemariv.

Kada, primjerice, čovjek ne shvati i ne prihvati svoj posao, poziv ili poslanje na opisani način, tada mu on ne će biti na spas nego na propast. On će tada „zakopati" svoje talente iako će imati sasma oprječan dojam jer mu takvo „umnažanje" priskrbljuje određenu dobit i koliko-toliko lagodan život. Sasvim je razumljivo da takav čovjek ne vidi ni Boga ni brata svoga, da sve zasluge pripisuje samomu sebi umjesto Bogu svomu koji ga je stvorio iz ljubavi i koji mu je, osim toga, darovao sve što ima pa i sam njegov život. Dakle, riječ je o neprepoznatome talentu koji, kao takav, propada u dubini zemnoga čovjeka pred raspadanjem. Takav čovjekov odnos prema svojemu poslu ili pozivu zapravo razara njegovo biće i njegovu kreativnost, odnosno čovjek takvim svojim nakaznim odnosom prema radu samoga sebe unizuje do neprepoznatljivosti te sebe, kao velebnu Božju kreaciju, pretvara u kreaturu – u osušenu mladicu otpalu od trsa koja ne će donijeti rod, koja ne će biti umnožena. Krivo shvaćen odnos prema radu svakako uništava ne samo međuljudske odnose nego i odnos s Bogom. Osim toga, čak i ako tko što čini ili radi bez ljubavi, pa makar se izvana činilo sasma dobrim, ništa mu koristiti ne će (1 Kor 13, 1–3). I to je trenutak u kojem se moramo zapitati: pa zar je tako teško biti normalan?[32] Zar je tako teško služiti Bogu i ljudima? Zar je tako teško uopće služiti? Zašto je glagol *služiti* toliko omražen? Možda stoga što je nesvršen! Dakle iz samoga tog glagola prosijava savršena nesvršenost u vremenu i prostoru koja se, u tome surječju, jednostavno nameće kao jedini mogući put ka Kristu – uzak put.

Kada čovjek ne ide tim uskim putom, on zapravo odbija prihvatiti volju Božju jer ne shvaća da ne radi samo za sebe, da nije sam na ovome svijetu i da smo svi

31 Prema mojemu se osobnom iskustvu ljudi opiru Kristovoj ljubavi koju je on usadio u nas, to jest ne daju se ljubiti ni od Boga ni od bližnjega svoga. Rekao bih da je to jedan poseban fenomen koji također zahtijeva posebnu raščlambu.

32 Pod tim razumijevam normalan odnos prema Bogu, sebi i bližnjima.

mi, u konačnici, upućeni jedni na druge, da smo pozvani biti jedno u Bogu (Iv 17, 20-23). Nije rad nešto odvojeno od čovjeka, određeno samo za pojedinca i njegovu „dobrobit", da on uživa u nagomilanu bogatstvu,[33] jer će mu duša u tome slučaju biti oduzeta (Lk 12, 20). Kada čovjek dobro radi, to jest kada svoj poziv obavlja s ljubavlju, on time hodi prema Bogu svomu koji je sama ljubav te, kroza svoj rad, ljubi i bližnje svoje na jedan izvanredan način jer im svojim radom služi. To je zatvoren krug ljubavi.

Budući da je čovjek biće koje se, htio on to sebi priznati ili ne, kreće odnosno hodi prema svojemu Stvoritelju kroz ovaj darovani mu život, i to od samoga začeća, ne može samo čekati drugi Kristov dolazak ne radeći ništa, nego je pozvan raditi s mirom i jesti svoj vlastiti kruh (2 Sol 3, 10–12), to jest odazvati se Božjemu pozivu i to svatko u svojem užem području rada. Ni jedan rad u Božjim očima nije besmislen te, kada čovjek pošteno i dobro obavlja svoj posao, ne treba posustajati (2 Sol 3, 13). Bog, kada daruje, daruje neizmjerno i ne može nekomu dati više, a nekomu manje.[34] Svatko je, naime, dobio po promisli Božjoj koja je nama nedokučiva. U tome smo smislu svi pozvani surađivati sa svojom braćom i sestrama i služiti svojim radom jedni drugima: mi smo jednostavno upućeni jedni na druge i bez zajednice ne možemo se nazvati Kristovima (Mt 18, 19-20).

Zaključak

Sažimajući sve do sada izneseno u ovome članku, nije na odmet još jednom istaknuti da je kršćanskomu hodočašću temelj prvenstveno Isus Krist. Sukladno tomu nije na odmet spomenuti i činjenicu da je Bog izabrao nas, a ne mi njega (Iv 15, 16). On zapravo cijelo vrijeme stoji pred vratima našega srca i kuca (Otk 3, 19), što znači da smo mi, kada čujemo njegov glas, odgovorni otvoriti vrata svojemu Gospodinu kako bi on ušao k nama (Otk 3, 20). Iz toga proizlazi logičan zaključak da je najprije sam Bog pohodio nas i pohodi nas cijelo darovano nam vrijeme, a mi samo trebamo odgovoriti na njegov poziv i krenuti u susret svojemu Gospodinu, poravnati mu staze (Lk 3, 4). Bog je u svojoj neizmjernoj ljubavi prema čovjeku učinio sve što je mogao učiniti kako bi ga spasio, a na čovjeku je odazvati se Božjemu pozivu. Dakle, Bog se prvi odlučio na *hodočašće* prema nama uspostavivši svoju prepoznatljivu *kulturu hodočašća* kroza svoju utjelovljenu Riječ. U svojoj je Riječi, u svojem Sinu, Bog sebe objavio[35] i nema nam više što ni reći ni dati jer nam je dao sve – samoga sebe. Što bi još čovjek, u svojem

33 „Dušo, imaš mnogo dobra u zalihi za brojne godine, počivaj, jedi, pij, uživaj!" (Lk 12, 19).

34 Tomu može biti tako ako sve promatramo s našega, to jest ljudskoga gledišta.

35 Riječ je o *Bogojavljenju* koje ne valja poistovjećivati s *bogotraženjem*. Dakle, Bog se čovjeku objavio u svojem Sinu Jedinorođencu, Isusu Kristu. Pripadnici svih ostalih religija samo tragaju za svojim bogom (bogotraženje), ali ga, iz razumljivih razloga, ne će i ne mogu pronaći jer postoji samo jedan Put, Istina i Život (Iv 14, 6). U tome surječju pojedini bogoslovi bogotraženje nazivaju krivovjerjem, odnosno praznovjerjem.

neznanju, htio? Sve mu je Bog dao. Na čovjeku je, dakle, da to samo prepozna, prihvati volju Božju, uzme svoj križ u svoje ruke, stavi ga na svoje rame, odluči se na *hodočašće* prema svojemu Gospodinu (Mt 11, 28-30) i uspostavi pravu *kulturu hodočašća*[36] suprot savremenoj kulturi koja nastoji poništiti Boga u čovjeku.

Literatura

Anić, V. (2004.). *Veliki rječnik hrvatskoga jezika*. Priredila Ljiljana Jojić. Zagreb: Novi Liber.

Biblija: Stari i Novi zavjet (1996.). Preveli Antun Sović, Silvije Grubišić, Filibert Gass i Ljudevit Rupčić. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Cvelferija i Drenovci u prošlosti – Prilog povijesti jugozapadnoga Srijema (2019.). Priredili Vinko Juzbašić i Ivan Karaula. Vukovar: Državni arhiv u Vukovaru.

Rječnik hrvatskoga jezika (2000.). Gl. urednik Jure Šonje. Zagreb: LZ Miroslav Krleža – Školska knjiga.

Školski rječnik hrvatskoga jezika (2012.). Gl. urednica Dunja Brozović Rončević. Zagreb: Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje – Školska knjiga

Veliki rječnik hrvatskoga standardnog jezika (2015.). Gl. urednica Ljiljana Jojić. Zagreb: Školska knjiga.

Vrgoč, M. (2024.). *Hrvatski svjetionici nade – Brojna marijanska svetišta i crkve čekaju hodočasnike i turiste.* Glas Koncila. Godište LXIII. Br. 15. Zagreb: Glas Koncila. Dostupno i na mrežnoj adresi: https://www.glas-koncila.hr/hrvatski-svjetionici-nade-brojna-marijanska-svetista-i-crkve-cekaju-hodocasnike-i-turiste/ (pristupljeno 5. srpnja 2024.).

Mrežni izvori:

https://www.opcina-drenovci.hr/svetiste-sumanovci/

36 Mislim na nutarnje hodočašće jer na njem počiva ono izvanjsko.

Anđelko Kovačević[37]

A PILGRIMAGE IN THE WHIRLPOOL OF CONTEMPORARY CULTURE

Abstract

In this article, the author referred, among other things, to a certain discrepancy between the original pilgrimage and the culture that emerges from it, and the falsified pilgrimage and culture that cancels itself and is in direct conflict with its Creator and providence. Such a situation in today's society had to be shown not only on a linguistic level but also on a real level, and the biblical words that our ways are not God's ways and that our thoughts are not God's thoughts proved to be true (Is 55, 9). Thus, the true pilgrimage and the associated culture have their origin in God. At the same time, man must respond to it and conform to his Creator on the way to him so that he, in the end, can recognize him and receive him into his kingdom because, otherwise, Christ us they will not recognize (Lk 13, 22-30). In other words, we walk with God and God walks with us on the way to him, and he is the ultimate goal of our pilgrimage, that is, of ourselves. Therefore, the real meaning of the Christian pilgrimage, but also of the whole human life, is nothing else but union with God.

Keywords: *God, man, pilgrimage, pilgrimage, Church, faith, love, pilgrimage culture, contemporary culture.*

37 Anđelko Kovačević, master of science in restoration and conservation, Archaeological Museum Osijek, Croatia, couaceuich@gmail.com, ORCID ID 0009-0007-8618-2237

Zbornik radova „Kultura hodočašća“
XXIV CEIR konferencija, 12-14. maj 2024.

Zorica Mršević[1]

NEMAČKI HOD PROTIV POLITIČKOG EKSTREMIZMA

Sažetak

Kroz savremene procese ateizacije hodočasne prakse su se svuda u svetu, pa i u Nemačkoj osamostalile od svojih religioznih korena postajući politički obojene snagom savremenih humanističkih političkih ubeđenja. U tekstu se zastupa stav, ilustrovan savremenim nemačkim primerom (uz dodatke zbivanja u Francuskoj), da hodočašće u širem smislu može da označi masovno, ritualno kretanje ljudi ne samo na religioznim već i na zajedničkim kulturnim i političkim osnovama, koje nije nužno vezano za određenu versku tradiciju. Hodočasna okupljanja počela su u Nemačkoj krajem 2023. kao izraz građanskog otpora prema rastućem antisemitizmu koji u Nemačkoji nikada nije problem samo na političkim marginama, jer je još uvek duboko ukorenjen u mnogim delovima nemačkog društva. Vremenska podudarnost sa najavljenim planom krajnje desnice da procesima remigracije odstrane iz Nemačke milione stanovnika nenemačkog porekla, dovela je do zajedničkih masovnih protesta protiv političkog ekstremizma. Analiziraju se u tekstu događaji od kraja 2023. g., preko druge polovine januara 2024. g. do aktuelnog momenta završetka ovog teksta, kada se stotine hiljada građana Nemačke okupljalo na gradskim trgovima i ispred državnih zgrada većih nemačkih gradova, ritualno protestujući i dalje protiv ekstremne desnice. Ti građanski protesti u Nemačkoj praćeni su snažnim izjavama podrške političke elite te zemlje. U tom smislu, taj masovni hod građana Nemačke zime i proleća 2023/24, može da se razume i kao hodočasna opomena institucijama, hodočasno izražavanje građanske vere u demokratiju i otpor političkom ekstemizmu svih boja.

Ključne reči: *Nemačka, hodočašće protiv ekstremizma, antisemitizam, remigracija, masovni građanski protesti, podrška političke elite.*

1 Dr Zorica Mršević, profesorka, Fakultet za evropske pravno politike studije, Srbija, zorica.mrsevic@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-1968-9699

Uvod

Latentni antisemitizam je duboko usađen u bit Nemačke i Evrope. Vešta ideja nacističke ideologije da Jevreje prikaže kao nosioce kapitalizma, moćne ljude koji se igraju sudbinama radi sopstvene zarade, krivce za bedu drugih, živi i danas. To je pozadina što je u nekim delovima Nemačke, teror Hamasa u oktobru 2023. sasvim otvoreno glorifikovan kao legitiman otpor (German news services, 7.11.2023). Nebitno je da li je tu reč o „novom", „starom", ili o „večitom" antisemitizmu, jer kad god se masa uplaši, strah i mržnju fiksiraju na one koji su „drugačiji", jer je sve što je drugačije „neprijateljsko" (Ivanji, 2014).

Na pojedinim propalestinskim skupovima počelo je otvoreno propagiranje mržnje protiv Jevreja i pozivanje na uništenje Izraela. Ta nedavna ispoljavanja antisemitizma u Nemačkoj otvaraju duboke rane prošlosti, Nemačka je podnela teške posledice antisemitizma nacističkog režima tokom Drugog svetskog rata, dok je moderna Nemačka posvećena kritičkom suočavanju s prošlošću, očuvanju demokratije i ljudskih prava. U toj zemlji iz koje je potekao holokaust sada ponovo otvoreno jača antisemitizam, koji je i kvantitativno i kvalitativno prešao u novu, višu dimenziju. Protagonisti su desničarski nastrojeni ultranacionalisti, dok propalestinski skupovi gde se otvoreno propagira mržnje protiv Jevreja i poziva na uništenje Izraela, sve više radikalizuju i tradicionalno umerene akademske krugove.

Kako je ovaj tekst započeo masovnim protestima protiv političkog ekstremizma krajem 2023. godine, tako je pisanje teksta završeno istovremeno sa tematskim, junskim srodnim protestima 2024. za očuvanje demokratije a protiv ekstremizma. Hiljade ljudi protestovalo je u Nemačkoj, uoči izbora za Evropski parlament, kako bi „rekli ne" ekstremnoj desnici i pozvali na odbranu demokratije na biralištima (Beta-AFP, 8.6.2024).

Protesti - hod nemačkih građana za očuvanje demokratije i protiv političkog ekstremizma

Antisemitski ispadi su se naglo umnožili u Nemačkoj od početka izraelskih operacija u Gazi, kao odgovora nakon terorističkog napada Hamasa 7. oktobra.

Proteste je krajem 2023. podstakao i izveštaj o jednom sastanku desničara, uključujući političare desničarske Alternative za Nemačku (AfD), i njihovoj najavi „remigracije" odnosno planu pritiska na useljenike i državljane useljeničkog porekla da se isele u što većem broju (German news services, 31.1.2024). Zato su kao reakcija hodočasna okupljanja počela krajem 2023. kao izraz građanskog otpora i prema tom vidu političkog ekstremizma gotovo istovremeno kao i prema rastućem antisemitizmu. Revoltirani ispoljavanjem antisemitizma, hiljade ljudi na protestu u glavnim gradovima Nemačke izrazile su solidarost sa Izraelom, sa porukom protiv antisemitizma (German news services, 23.10.2023a). Svakog

vikenda druge polovine januara 2024. stotine hiljada građana Nemačke se okupljalo na gradskim trgovima i ispred državnih zgrada većih nemačkih gradova protiv ekstremne desnice i njenih planova za masovne deportacije. U Minhenu i Berlinu je na protest protiv krajnje desnice izašlo po oko 100.000 ljudi, a desetine hiljada demonstriralo je u Frankfurtu, Hanoveru, Kelnu, Bremenu i Lajpcigu (German news services, 22.1.2024a), da bi sledećeg vikenda skoro milion gađana Nemačke protestovalo. Ako hodočašće u širem smislu može da znači putovanje i sa duhovnim ili kulturnim značajem, koje nije nužno vezano za određenu versku tradiciju, taj masovni hod građana Nemačke može da predstavlja hodočasnu opomenu institucijama, hodočasno izražavanje vere u demokratiju i otpora ekstemizmu.

„Sada možemo da shvatimo šta bismo mogli da uradimo da smo bili na mestu naših pradedova," piše na plakatu u rukama jednog od stotina hiljada demonstranata koji su protestovali protiv desnog političkog ekstremizma. Poruka se odnosi na uspon nacizma u toj zemlji pre devet decenija (German news services, 22.1.2024b). Iako zvuči snažno, realno gledajući, teško da bi građanski protesti, ma kako masovni, u nacističkoj Nemačkoj mogli da se organizuju ili da imaju uticaj koji imaju u današnjoj demokratskoj Nemačkoj.

Nemačka je podnela teške posledice antisemitizma nacističkog režima tokom Drugog svetskog rata, dok je moderna Nemačka posvećena kritičkom suočavanju s prošlošću, očuvanju demokratije i ljudskih prava. Međutim, kao i u drugim delovima sveta, antisemitizam nije potpuno iskorenjen. U toj zemlji iz koje je potekao Holokaust sada ponovo otvoreno jača antisemitizam, koji je i kvantitativno i kvalitativno prešao u novu, višu dimenziju. Protagonisti su desničarski nastrojeni ultranacionalisti, dok propalestinski skupovi kao reakcija izraelsku ratnu operaciju u Gazi, otvoreno propagiraju mržnje protiv Jevreja i pozivaju na uništenje Izraela, čime se sve više radikalizuju i tradicionalno umereni akademski krugovi. Zato su veoma relevantne osude antisemitizma od strane najviših zvaničnika nemačkih vlasti, predsednika, kancelara, ministara, koji su čuli poruke protestujućih građana, npr. najčešće, „Nikada više je sada" da bi ih ponovili i u Bundestagu.

Oko 100.000 ljudi se za vreme jednog protesta uhvatilo za ruke u Berlinu i oko zgrade Rajhstaga formirali živi zid zaštite od desničarskog ekstremizma. Događaj je deo širokog protesta protiv desničarenja u celoj Nemačkoj. Doprinos tim protestima dala je i kontroverzna ekološka Poslednja generacija, koja je otkazala sopstvene akcije da se priključi protestu protiv desničara. I svakog januarskog vikenda istim povodom je širom Nemačke marširalo na stotine hiljada građana (German news services, 31.1.2024).

Protesti su delimično bili protiv identitarističkog pokreta, što je u desničarskim i ekstremno desnim partijama i grupama postao eufemizam za proterivanje, odnosno masovnu, pa i prisilnu deportaciju ljudi stranog porekla. Desničarski ekstremisti su govorili da iz Nemačke žele da proteraju milione ljudi. Građani su na protestima jasno stavili do znanja da „ne prihvataju desničarske i nehumane ideje u

našoj zemlji“ i vlada je protestante u tome podržala. Nemački kancelar Olaf Šolc (Scholz) zahvalio se ljudima koji idu na demonstracije „protiv rasizma, raspirivanja mržnje i za našu slobodarsku demokratiju“, (German news services, 17.1.2024).

Nemačka je 9. novembra 2023. godine obeležila 85. godišnjicu Kristalne noći i početka pogroma Jevreja pod nacistima. Kancelar Olaf Šolc je nemački talas antisemitizma od Hamasovog napada na Izrael ocenio kao neprihvatljivo da 85 godina od Kristalne noći, otrov antisemitizma u Nemačkoj još postoji. Događaji na Bliskom Istoku su ga ojačali, rekao je poverenik vlade za antisemitizam Feliks Klajn. Od 7. oktobra vidimo da je mržnja prema Jevrejima na nivou decenijama neviđenom u Nemačkoj. „Učestali su propalestinski protesti, ponekad uz izgrede i otvorene simpatije sa teroristima. Uz to, vidljivo je iskazivana mržnja prema Jevrejima. Želim da naglasim da ovo nije 1938. Otrov antisemitizma još postoji i sada se pokazuje posebno snažnim, ali 2023. živimo u tvrđavi demokratije i pravnoj državi koja se brani,“ rekao je Klajn (German news services, 7.11.2023).

Protesti na međunarodnoj sceni – tematske koincidencije

I u drugim zemljama ne samo u Nemačkoj, protestovalo se protiv mržnje, antisemitizma a za očuvanje demokratije. U Francuskoj je hiljade ljudi poslušalo poziv predsednika dva doma parlamenta da pokažu svoju podršku francuskim „republikanskim“ vrednostima i da protestuju protiv antisemitizma – u uslovima naglog porasta antisemitskih akcija od 7. oktobra. Više od 180.000 ljudi širom Francuske, od čega 100.000 u Parizu, izašlo je u novembru 2023. godine na ulice kako bi izrazili protest zbog sve većeg antisemitizma nakon izraelskog napada na Gazu. Po prvi put u istoriji Francuske učestvovali su predstavnici glavnih političkih partija, među njima i krajnja desnicu (ali ne i krajnja levica). Premijerka Elizabet Born, predstavnici nekoliko levičarskih konzervativnih partija, ali i centristi predsednika Emanuela Makrona, pa i pristalice krajnje desnice lidera Marin le Pen, prisustvovali su maršu u glavnom gradu Francuske. (EuroActiv, 13.11.2013).

I međunarodna organizacija OSCE se pridružila osudi širenja mržnje: napadi Hamasa na stanovnike Izraela 7. oktobra i naknadno nasilje na Bliskom istoku pokrenuli su talas antisemitske i antimuslimanske diskriminacije i mržnje. Ovaj porast mržnje pogađa srce naših demokratija i vrednosti na kojima se one zasnivaju. Ako se ne adresiraju, zločini iz mržnje mogu dovesti do daljeg nasilja i sukoba šireg opsega. Neophodni su veći napori da se zaustavi alarmantan porast antisemitske i antimuslimanske mržnje” (OSCE-ODIHR, 13.11.2023).

Reagovanje nemačke političke elite na planiranje remigracije i antisemitizam

„Ako u Nemačkoj za nešto nikad više ne sme biti mesta, onda je to etnička rasistička ideologija nacional-socijalista“, rekao je Šolc dodajući da „odvratni“ planovi ekstremista o proterivanju ljudi migrantskog porekla jedino mogu da se uporede sa nacional-socijalizmom. Ekstremisti predstavljaju „napad na našu demokratiju i samim tim na sve nas“, sada od svih ljudi očekuje da se jasno opredele – „za zajedništvo, za toleranciju, za našu demokratsku Nemačku“. Od samog početka potesta 2023. godine sa najvišeg vrha nemačih vlasti je naglašeno da se antisemitizam neće nigde tolerisati uz poruku useljenicima da antijevrejskim ponašanjem rizikuju svoje pravo boravka u Nemačkoj (German news services, 9.11.2023). „U ovom trenutku, postoji samo jedno mesto za Nemačku: pored Izraela“, rekao je nemački kancelar Olaf Šolc u Bundestagu, nemačkom zakonodavnom telu, 12. oktobra. „Ovo mislimo kada kažemo da je bezbednost Izraela „državni razlog“, za Nemačku misleći na fundamentalni nacionalni interes Nemačke (Glucroft, 10.5.2024).

„Svaki oblik antisemitizma je opasan, bez obzira na ideologiju iz koje potiče“, rekao je za DW Feliks Klajn, nemački komesar za jevrejski život u Nemačkoj i borbu protiv antisemitizma. „To je izraz duboko antidemokratskog stava i odbacuje tekovine našeg modernog, liberalnog društva (Radičevič, 24.4.2024).

Nemački zvaničnici su reagovali javnim osudama antisemitizma, npr. nemački predsednik Frank-Valter Štajnmajer je rekao da je svaki napad na Jevreje ili na jevrejske institucije sramota za Nemačku i da je nepodnošljivo da Jevreji danas ponovo strahuju i to ni manje ni više nego baš u Nemačkoj. Antisemitizam u Nemačkoj ne sme da se toleriše, Izrael ima pravo da se brani od terora a Nemačka je u tome čvrsto uz Izrael. Nemački kancelar Olaf Šolc je obećao da će država učiniti sve da zaštiti jevrejski život u Nemačkoj jer svako ko napada Jevreje, ko ih vređa ili povređuje, napada sve. Takođe se izjasnio protiv desničarskog neprijateljstva prema migrantima, jer je naš svako ko poštuje vrednosti demokratije, bez obzira na poreklo, boju kože. I tačka (German news services, 15.1.2024). I više saveznih minstara, npr. spoljnih poslova (Berbok), unutrašnjih poslova (Fezer), za porodicu (Paus), poljoprivede (Ozdemir: „Ako govorimo da u našem društvu nema mesta antisemitizmu, onda to moramo da ispratimo delima“), davali su snažne izjave protiv antisemitizma uz podršku Izraelu.

Preosetljivost Nemačke na antisemitizam dodaje dodatni sloj poteškoća (Glucroft, 10.5.2024). Solidarnost sa Izraelom i borba protiv antisemitizma imaju poseban značaj za Nemačku. To je izazov gde god Jevreji i muslimani u svetu žive zajedno. Za Nemačku, ona ima posebno uznemirujuće značenje, jer je ta zemlja dom muslimanske populacije od oko 5,5 miliona - više od polovine su nemački državljani, prema Nemačkoj islamskoj konferenciji - i gde živi najveća

palestinska dijaspora u Evropi. Njena jevrejska zajednica je znatno manja, možda manje od 200.000 ljudi, ali im nemačka istorija posvećuje veliku pažnju (Glucroft, 10.5.2024).

Nemačka vlada mora da reaguje, izjavio je premijer Saksonije Mihael Krečmer (Michael Kretschmer) dodajući da svi imaju građansku odgovornost da dignu svoj glas protiv ekstremizma. (German news services, 22.1.2024a). Gradonačelnik Tibingena Boris Palmer „Slobodu govora ne ograničava država, već relevantne grupe koje neprestano moralno omalovažavaju one koji misle drugačije. To stvara toliki pritisak da se ljudi više ne izražavaju". Prema oceni glavne reporterke „Velta" Ane Šnajder, „…demokratija suštinski zavisi od slobode izražavanja" (Radičević, 24.4.2024). Vicekancelar i ministar ekonomije Robert Habek pozvao je muslimanske grupe u Nemačkoj da se „distanciraju od antisemitizma kako ne bi ugrozili sopstveno pravo na toleranciju".

Policija u severnoj nemačkoj pokrajini Šlezvig-Holštajn istražuje viralni video na društvenim mrežama na kome se čini da se vidi grupa mladih ljudi kako pevaju rasističke tekstove ispred bara na ostrvu Silt. Taj video matrijal prikazuje ljude kako plešu uz hit italijanskog di-džeja Gigija D'Agostina „L'amour toujours", ali menjaju tekst u: „Stranci napolje, stranci napolje, Nemačka za Nemce, stranci napolje". Kancelar Olaf Šolc oštro je osudio rasističko skandiranje koje je snimljeno na video snimku. „Sasvim jasno, takvi slogani su odvratni, neprihvatljivi su", rekao je Šolc. „Ne sme biti tolerancije. I zato je ispravno da sve naše aktivnosti imaju za cilj upravo da sprečimo da se to širi" (DW, 24.5.2024).

Kada je glavni tužilac Međunarodnog krivičnog suda podneo zahtev za izdavanje naloga za hapšenje izraelskog premijera Benjamina Netanjahua, Nemačka se našla rastrzana između svog „državnog razloga" (podrške Izraelu) i međunarodnog prava (osude izraelskog premijera). Za lidera najveće opozicione stranke, Hrišćansko-demokratske unije (CDU), Fridriha Merca, sama pomisao na to je apsurdna. „Ćutanje nemačke vlade, sve do sugestije portparola vlade da bi Netanijahu mogao da bude uhapšen na nemačkom tlu, sada zaista postaje skandal", rekao je Merc za Bild. Nemačka je jedna od najvećih pristalica Međunarodnog krivičnog suda, koji istražuje kršenja kao što su genocid i ratni zločini i izriče presude od 2002. Samo u 2023. vlada je poslala 20 miliona dolara (18,5 miliona evra) da podrži sud. Oko 124 zemlje ratifikovale su Rimski statut, osnivački ugovor MKS. Ali SAD i Izrael nisu (Thurau, 24.4.2024).

Političarke

Jasno je da pripadnost ženskom rodu ne određuje tip ponašanja već samo konkretna pozicija blizine ili udaljenost od procesa donošenja odluka. One koje su bliske ili su i same donosioci osluka, npr. kao poslanice u nacionalnim parlamentima, ministarke u vladama i sl, pokazuju uglavnom karakteristike lojalnosti „sopstvenoj" strani mnogo pre nego bezuslovni „ženski pacifizam". Promene u

društvu, ekonomiji, kulturi i politici doprinose tome da se uloge žena i muškaraca približavaju, čineći žene sličnijim muškarcima u smislu mogućnosti, prava i očekivanja. Politička zastupljenost žena nije više samo deo feminističke agende, udaljeni cilj koji tek treba u budućnosti da se postigne. Danas sve više žena učestvuje u politici i zauzima političke funkcije, čime doprinosi donošenju odluka i oblikovanju društvenih politika. A da bi došle do takvih pozicija i zadržale se na njima, žene su danas sve sličnije muškarcima, što ne sme da im se zameri ni u jednoj zemlji, u Nemačkoj isto kao i u Srbiji.

Bivša kancelarka Angela Merkel (Read, 2024) popularizovala je dosta pre rata Izrael-Hamas, termin „Staatchlicher Grund" (državni razlog) kada se obratila Knesetu, izraelskom parlamentu, 2008. godine. Istakla je tom prilikom da je bezbednost Izraela za Nemačku „državni razlog". Termin državni razlog je „opravdanje spoljne politike jedne nacije na osnovu toga što su sopstveni interesi nacije primarni."

Analena Berbok ministarka spoljnih poslova, „Izrael ima pravo da se brani od brutalnog terora Hamasa, ima pravo na samoodbranu kao i svaka druga zemlja na svetu. I Izrael, kao i svaka druga zemlja na svetu, ima dužnost da poštuje međunarodno humanitarno pravo. Svako ko opravdava teror Hamasa, ubistvo i otmicu civila, opravdava terorizam u varvarstvo", rekla je Berbokova, inače političarka ekološke stranke Zelenih (German news services, 15.11.2023). Ostalo je zabeleženo da se još u januaru 2024. godine zalagala za nezavisnu državu Palestinaca, naglašavajući da Izrael može živeti u sigurnosti samo ako i Palestinci budu živeli u bezbednosti sigurnosti i dostojanstvu, kao i obrnuto: „Mira može biti samo ako je mir za sve ljude u regionu." Time se dosta razlikovala od nemačke zvanične politike, i više nije davala takve izjave ni u maju 2024. kada su tri evropske država zvanično priznale palestinsku državu, i kada je Nemačka stala uz najvećeg izraelskog saveznika SAD, insistirajući na tome da se rešenje o dve države može postići samo dijalogom, a ne priznanjem pojedinih država.

Nensi Fezer ministarka unutrašnjih poslova pozdravila je masovne proteste protiv političkog ekstremizma u koji je spadao i antisemitizam: „Budno civilno društvo je najjači bedem protiv desničarskih ekstremista. I ovog vikenda srce naše demokratije kucalo je na našim ulicama i trgovima. Nećemo dozvoliti da naš demokratski ustavni poredak iznutra ruše ekstremisti, izjavila je, pozdravljajući Zakon koji će omogućiti da se disciplinski postupci protiv službenika javne uprave koji zastpaju stavove političkog ekstremizma vode jednostavnije i brže. U Nemačkoj je od Hamasovog napada na Izrael bilo na stotine skupova podrške jednoj ili drugoj strani, rekla je ministarka Fezer. Ona je simpatizere Palestinaca upozorila da ne smeju da prete Jevrejima i zazivaju njihovo uništenje. Bliskoistočni sukob se ne sme preliti na nemačke ulice," rekla je ministarka. Prema njenim rečima, liberalnoj demokratiji poput nemačke važna je sloboda govora i okupljanja. Međutim, ako neko na ulici poziva na uništenje Jevreja, pravna država to neće trpeti i reagovaće svom silinom. Niko nikada više ne sme Jevrejima da

preti nestankom i „svako ko živi u Nemačkoj to mora da prihvati," a „Jevreji se u ovoj zemlji moraju osećati sigurnim," rekla je ministarka „naše mesto je uz Izrael, bez ikakvog 'ali'," dodala je Fezerova (German news services, 8.11.2023).

Liza Paus ministarka za porodicu, starije, žene i mlade, izjavila je da je zadovoljna što Zakon o digitalnim uslugama omogućava brže uklanjanje govora mržnje sa interneta. Današnji desničarski ekstremisti na javno mišljenje deluju i iz senke digitalnog prostora, algoritma, lažnih vesti koje kreira veštačka inteligencija i širenjem propagande, a radikalizaciji su posebno podložni mladi. Kao jedna od kontramera predlaže se temeljnija nastava istorije, političkih nauka ili sociologije, za dublje znanje o istorijskom kontekstu i aktuelnim pretnjama demokratiji (German news services, 13.2.2024).

Predsednica Bundestaga Berbel Baz je bila oštra: „Ova eksplozija antisemitizma je sramota za našu zemlju... mržnja prema Jevrejima nije problem prošlosti, antisemitizam je problem sadašnjosti", rekla je Baz. Ona je naglasila da na svakom žitelju Nemačke leži odgovornost koja stoji iza poruke „Ne ponovilo se!" kada je progon Jevreja u pitanju. „Odgovornost ne zastareva" (German news services, 9.11.2023).

U februaru 2024. kancelarija saveznog komesara za kulturu Klaudija Rot objavila je listu predloga reformi kulture sećanja na 43 stranice[2]. Ali ideje, koje su ocrtavale pet oblasti za reformu - istorija nacionalsocijalizma, Nemačka Demokratska Republika (DDR), kolonijalna prošlost, demokratija i imigracija - brzo su naišle na žestoke kritike, posebno od strane šefova memorijalnih mesta Holokausta. Predstavnici tih institucija potpisali su pismo u kojem se navodi da će novi okvir uvesti „promenu paradigme koja će dovesti do suštinskog slabljenja kulture sećanja" i da se odstupi od „dugogodišnjeg konsenzusa da se nacionalsocijalistički zločini ne smeju relativizovati". Tahir Della, portparol Inicijative crnaca u Nemačkoj (ISD), neprofitne organizacije koja zastupa interese crnaca u Nemačkoj, dao je svoje mišljenje Saveznoj kancelariji komesara za kulturu. Dela pozdravlja uključivanje kolonijalne istorije u širu kulturu sećanja, ali želi da naglasi da ovo nije bilo „takmičenje za žrtve" (victimhood competiton). On kaže da ISD želi da bude deo razmene između memorijalnih mesta Holokausta, onih za Sinte i Rome, i sistema DDR, „kako bi jasno stavio do znanja da se istorijska iskustva, istorije i epohe progona moraju i treba posmatrati kao isprepletene istorije." „Naša poenta je da govorimo o kolonijalnom kontinuitetu koji prevazilazi kolonijalni period u nacističko doba, na primer, da su postojale preteče, pre nego što je Nemačka čak i zvanično bila kolonijalna sila, da je Nemačka bila umešana u kolonijalne zločine, npr. u robovlasništvu (Whittle, 2024).

Ministarka unutrašnjih poslova Saksonije-Anhalt Tamara Cišang (Zieschang) izdala je u novembru uredbu kojom pokrajinskim organima za naturalizaciju

2 Decenijama su mnogi smatrali nemačku „kulturu sećanja" („Erinnerungskultur") kao zlatni standard za to kako jedna nacija treba da se nosi sa svojom mračnom prošlošću i obeležava sećanje na žrtve tiranije.

nalaže da zahtevaju od ljudi koji žele nemačko državljanstvo da podnesu odgovarajuću izjavu: „Izričito priznajem posebnu nemačku odgovornost za državu Izrael i pravo Izraela na postojanje i osuđujem sve antisemitske težnje. Ne činim, niti sam ikada činio, bilo kakve pokušaje koji su usmereni protiv prava na postojanje države Izrael“, glasi tekst izjave koji je ministarka preporučila. Ko ne prihvati izjavu, ne može da dobije nemačko državljanstvo, navodi se u uredbi (German news services, 25.12.2023).

Političarke izvan Nemačke - tematska koincidencija

Sa američke strane specijalna izaslanica SAD za borbu protiv antisemitizma Debra Lipštat izjavila je da se trenutno dešava najveći porast antisemitizma širom sveta u poslednjih nekoliko decenija. „Spomen obeležja Holokausta oštećena su u Grčkoj, Danskoj, Kanadi i Sjedinjenim Američkim Državama. Molotovljevi kokteli bacani su na sinagoge, uključujući Berlin i Montreal. Jevreji su maltretirani, a na protestima se skandira: Ubijte Jevreje”, navela je Lipštat na brifingu za novinare. Ona je dodala da Vašington pozdravlja mirne proteste u SAD i drugim delovima sveta, ali je istakla da je nedopustivo uznemiravanje Jevreja. „To nije podrška pravima palestinskog naroda. To je čist antisemitizam. Kada izražavate podršku terorizmu, to podstiče više mržnje, više smrti i više nasilja” (Politika. 17.11.2023).

Karin Žan Pjer, portparolka Bele kuće, reagujući na protestne skupove studenata u kampusima nekih američkih univerziteta, branila pravo onih studenata koji ne protestuju: „Studenti imaju pravo da pohađaju nastavu i osećaju se bezbedno“, rekla je u maju na konferenciji za novinare, i dodala: „Nastavićemo da naglašavamo da se antisemitizam mora osuditi“ (Mršević, 3.6.2024).

Auror Berže, francuska ministarka za rodnu ravnopravnost i borbu protiv diskriminacije najavila je da će zaustaviti finansiranje svih francuskih feminističkih organizacija koje ne podržavaju izraelsko razumevanje „7. oktobra i onoga što se posle toga dogodilo“.„Tražila sam da se sve finansijski podržane organizacije temeljno ispitaju – stotine i stotine udruženja – jer biti feministkinja znači govoriti, znači podržavati žene koje su osakaćene 7. oktobra“, rekla je ona „Ako postoji bilo kakva nejasnoća u izjavama koje su date, ne bi bilo u redu da ova udruženja i dalje dobijaju državne subvencije (Radičević, 24.4.2024).

Naučni odjek građanskih protesta u Nemačkoj

Wolfgang Benz, penzionisani šef Istraživačkog centra protiv antisemitizma na Berlinskom Tehničkom univerzitetu izjavio je da je antijevrejsko raspoloženje simptom većeg postojećg izražavanja nasilja i diskriminacije. Fokusiranje prvenstveno na antisemitski aspekt moglo bi zadovoljiti političke standarde u Nemačkoj, ali bi moglo propustiti širu poentu. „Lekciju o holokaustu smo naučili ne samo kada smo jedino prijateljski raspoloženi prema Jevrejima, već kada smo prepoznali

da nijedna manjina, ma koja, ne treba da bude diskriminisana i proganjana“, rekao je Benc. „Upravo to nedostaje nemačkoj svesti (Glucroft, 18.4.2024).

Suzane Šreter, direktorka frankfurtskog Centra za istraživanje globalnog islama kaže da strahuje jer antisemitizam u Nemačkoj pothranjuju tri društvene grupacije - islamske, levičarske i desničarske, što znači široku rasprostranjenost i prihvatljivost German news services, (3.1.2024).

Marijeta Auer generalna direktorka Instituta za pravnu istoriju i pravnu teoriju Maks Plank je rekla da je nemačka spoljna politika rezultat spajanje nemačkiih istorijskih potreba za samodefinisanje i moralnog opravdavanja Holokausta (Glucroft, 18.10.2023).

Dalija Šejndlin, saradnica američkog istraživačkog centra Centuri International iz Tel Aviva napisala je u februaru. „Najveće prepreke palestinskoj državnosti u februaru 2024. slične su najvećim preprekama koje su postojale pre 7. oktobra“. „Prvo i najvažnije, izraelsko političko rukovodstvo je posvećeno sprečavanju palestinske nezavisnosti po svaku cenu. Drugo, palestinsko rukovodstvo je potpuno podeljeno i gotovo da nema domaći legitimitet. Sve ove prepreke su se pogoršale od 7. oktobra“, napisala je ona (Schaer, 2024). Uprkos pravnim i simboličkim prednostima, priznanje palestinske države ne bi odmah promenilo ništa na terenu.

Za sociologa Klausa Hurelmana (Hurrelmann) demonstracije su dokaz preokreta u stanovništvu. „Protesti protiv desnice mi se čine kao oslobađanje grupa stanovništva koje su dugo bile zaokupljene sobom zbog korone i mnogih drugih problema. Ljudi skoro da su prevideli kakve rizike donosi jačanje desnice“, sugerisao je taj sociolog. Na natpisima i transparentima je pisalo: „Za demokratiju – protiv desnog ekstremizma“ i „Mržnja nije mišljenje“ (German news services, 22.1.2024c).

Zaključak

Efekti masovnih građanskih protesta zavise od više faktora, uključujući veličinu i intenzitet protesta, trajanje, podršku javnosti, medijsku pokrivenost, i sposobnost organizatora da mobilizuju ljude i održavaju momentum, tj. da ostanu organizovani i jedinstveni. Sve ove preduslove su nedavni nemački građanski hodočasni protesti temeljno ispunili. Ali je možda bilo najvažnije da su vlasti zapravo bile „na istoj strani“ sa građanima koji su protestovali, tj. da su delili iste vrednosti i potrebe suprotstavljanja političkom ekstremizmu u vidu antisemitima i planiranja remigracije. Ti nedavni masovni protesti u Nemačkoj koje smo okarakterisali kao hodočašća za odbranu demokratije primer i dokaz su kako masovni protesti zaista mogu značajno uticati na ponašanje vlasti u demokratskim državama. Iako je na nedavno završenim izborima za EU Parlament na kojima je desnica napredovala, taj napedak ipak nije od suštinskog značaja. Preliminarni rezultati ukazuju da su desničarske i krajnje desničarske stranke povećale broj mandata na izborima ali ne značajno, u najbojem slučaju za desetak više mesta u EU Parlamentu (RTV, 10.6.2024). U Nemačkoj je situacija slična kao i u Francuskoj,

samo što su se aktuelna koalicija na vlasti i kancelar Šolc opredelili za odlazak u biračko telo i pokušaj jačanja argumentacije vezane za svoju politiku i politiku koalicije. (Tanjug, 11.6.2024). Možda je snažna politička sinergija višemesečnih hodočasnih protesta nemačkh građana doprinela tome da očekivani uspon desnice ne bude ubedljiv i presudan za nemačku dalju unutrašnju i spoljnu politiku, ostavljajući istu politiku elitu na vlasti do najavljenih izbora na jesen 2025.

Literatura

Beta-AFP (8.6.2024). Nemačka: Demonstracije protiv ekstremne desnice uoči evropskih izbora - *Svet - Dnevni list Danas.* https://www.danas.rs/svet/nemacka-demonstracije-protiv-ekstremne-desnice-uoci-evropskih-izbora/stranici, stranici pristupljeno 10.6.2024

DW (25.5.2024). German police investigate 'racist' video on vacation island https://p.dw.com/p/4gDqi?maca=en-EMail-sharing stranici pristupljeno 10.6.2024

EuroActiv (13. 11. 2013). Zašto je francuski protest protiv antisemitizma događaj bez presedana? Najmanje 182.000 ljudi marširalo ulicama gradov. *Euroactiv Politika*. https://euractiv.mondo.rs/politika/a4730/Zasto-je-protest-protiv-antisemitizma-u-Francuskoj-dogadjaj-bez-presedana.html stranici pristupljeno 7.4.2024

German news services (23 oktobar 2023)a. Ministarka traži hitno usvajanje zakona o jačanju demokratije. https://news-72f9bc9.dpa-prototype.de/sr/231023/urn:newsml:dpa.com:20090101:231023-99-666710/?utm_campaign=n, stranici pristupljeno 7.4.2024

German news services (23. oktobar 2023) Hiljade na skupu podrške Izraelu u Berlinu. https://news-72f9bc9.dpa-prototype.de/sr/231023/urn:newsml:dpa.com:20090101:231023-99-666790/?utm_campaign=n stranici pristupljeno 7.4.2024

German news services (7 novembar 2023). Poverenik: U Nemačkoj još postoji "otrov antisemitizma". https://news-72f9bc9.dpa-prototype.de/sr/231107/urn:newsml:dpa.com:20090101:231107-99-856531/?utm_campaign=n, stranici pristupljeno 2.5.2024.

German news services (8. novembar 2023). Fezerova: Bliskoistočni sukob ne sme da se prelije na nemačke ulice. https://news-72f9bc9.dpa-prototype.de/sr/231108/urn:newsml:dpa.com:20090101:231108-99-873258/?utm_campaign=n, stranici pristupljeno 2.5.2024

German news services (9. novembar 2023). Nemačka godišnjicu Kristalne noći obeležila pod senkom antisemitizma. https://news-72f9bc9.dpa-prototype.de/sr/231109/urn:newsml:dpa.com:20090101:231109-99-882187/?utm_campaign=n stranici pristupljeno 2.5.2024

German news services (9. novembar 2023). Antisemitizam i istorija. Berbel Bas: "Nikad više je sada". https://news-72f9bc9.dpa-prototype.de/sr/231109/urn:newsml:dpa.com:20090101:231109-99-881535/?utm_campaign=n, stranici pristupljeno 2.5.2024

German news services (25. decembar 2023). Ko želi nemački pasoš treba da razmisli šta govori - i o Izraelu. https://news-72f9bc9.dpa-prototype.de/sr/231225/urn:newsml:dpa.com:20090101:231225-99-403998/?utm_campaign=n, stranici pristupljeno 20.3.2024.

German news services (26. decembar 2023). Antisemitizam - dolazi sa desnice, levice i iz inostranstva. 26. decembar. https://news-72f9bc9.dpa-prototype.de/sr/231226/urn:newsml:dpa.com:20090101:231226-99-409301/?utm_campaign=n, stranici pristupljeno 20.3.2024.

German news services (3. jan. 2024). Naučnica: Islamisti, desničari i levičari se slažu u antisemitizmu. https://news-72f9bc9.dpa-prototype.de/sr/240103/urn:newsml:dpa.com:20090101:240103-99-476960/?utm_campaign=n, stranici pristupljeno 6.2.2024.

German news services (11. jan. 2024). Haldenvang upozorava Nemce da ozbiljno shvate pretnju demokratiji https://news-72f9bc9.dpa-prototype.de/sr/240111/urn:newsml:dpa.com:20090101:240111-99-565722/?utm_campaign=n, stranici pristupljeno 2.5.2024.

German news services (15. januar 2024). Šolc: Naš je svako ko poštuje vrednosti demokratije https://news-72f9bc9.dpa-prototype.de/sr/240115/urn:newsml:dpa.com:20090101:240115-99-618335/?utm_campaign=n stranici pristupljeno 7.4.2024

German news services (22. januar 2024)a. Masovni protesti protiv ekstremne desnice: Buđenje građanskog društva. https://news-72f9bc9.dpa-prototype.de/sr/240122/urn:newsml:dpa.com:20090101:240122-99-702460/?utm_campaign=n stranici pristupljeno 7.4.2024

German news services (22. januar 2024)b. Više od 900.000 ljudi na protestima protiv desničara https://news-72f9bc9.dpa-prototype.de/sr/240122/urn:newsml:dpa.com:20090101:240122-99-705354/?utm_campaign=n stranici pristupljeno 7.4.2024

German news services (22. jan. 2024)c. Masovni protesti protiv ekstremne desnice: Buđenje građanskog društva. https://news-72f9bc9.dpa-prototype.de/sr/240122/urn:newsml:dpa.com:20090101:240122-99-702460/?utm_campaign=n, stranici pristupljeno 2.5.2024.

German news services (31. januar 2024). Studija: Demonstracije protiv desničara su iskorak iz letargije. https://news-72f9bc9.dpa-prototype.de/sr/240131/urn:newsml:dpa.com:20090101:240131-99-818672/?utm_campaign=n stranici pristupljeno 2.5.2024.

German news services (13. februar 2024). Pausova: Nemačka tvrđe da nastupi protiv govora mržnje na internetu. https://news-72f9bc9.dpa-prototype.de/sr/240213/urn:newsml:dpa.com:20090101:240213-99-971712/?utm_campaign=n stranici pristupljeno 2.5.2024.

Glucroft, N.W. (10. maj 2024). Germany stands by Israel as its 'reason of state' – DW – https://www.dw.com/en/germany-stands-by-israel-as-its-reason-of-state-with-caveats/a-68918777 stranici pristupljeno 3.6.2024.

Glucroft N.W. (18.okt. 2023). Izrael i njemački državni rezon – što to znači? https://www.dw.com/hr/izrael-i-njema%C4%8Dki-dr%C5%BEavni-rezon-%C5%A1to-to-zna%C4%8Di/a-67126286 stranici pristupljeno 3.6.2024.

Ivanji I. (13 avgust 2014). Novi antisemitizam u Evropi Ne reci Jevreji kad misliš na Izrael. *Vreme*. https://www.vreme.com/svet/ne-reci-jevreji-kad-mislis-na-izrael/ stranici pristupljeno 3.6.2024.

Mršević, Z. (03.06.2024). Između stereotipa suprotstavljenih strana: Analiza uloge žena u oružanom sukobu Hamasa i Izraela. *Danas. Lični stavovi.* https://www.danas.rs/dijalog/licni-stavovi/izmedju-stereotipa-suprotstavljenih-strana-analiza-uloge-zena-u-oruzanom-sukobu-hamasa-i-izraela/ stranici pristupljeno 20.3.2024

OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights - ODIHR (ODIHR 13.11.2023). Warsaw: Public Affairs Unit, OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights https://www.osce.org/odihr/557862 stranici pristupljeno 20.3.2024

Politika (17.11.2023). Američka zvaničnica: Najveći porast antisemitizma poslednjih decenija. *Politika Magazin*. https://www.politika.rs/articles/details/584925 stranici pristupljeno 20.3.2024.

Radičević, N. (24. april 2024). Zašto je Varufakis zabranjen u Nemačkoj i kako su ratovi i krize relativizovali slobodu govora: Zaustavite neistomišljenike! *RTS OKO.* https://oko.rts.rs/svet/5085489/zasto-je-varufakis-zabranjen-u-nemackoj-i-kako-su-rato-

vi-i-krize-relativizovali-slobodu-govora-zaustavite-neistomisljenike.html?lang= stranici pristupljeno 26.5.2024.

Read, M. (Consortium News 1. april 2024). Ispod njemačke nepokolebljive podrške Izraelu. Consortium News Komentar Njemačka Izrael. https://consortiumnews.com/bs/2024/04/01/ispod-nema%C4%8Dke-nepokolebljive-podr%C5%A1ke-Izraelu/ stranici pristupljeno 20.3.2024.

RTV (10 juni 2024). Pobeda EPP, desnica i krajnja desnica povećali broj mandata; Izbori više pogodili zemlje pojedinačno nego sam Evropski parlament. *RTV. Pogled sa Mišeluka.* https://www.rtv.rs/sr_lat/evropa/izbori-za-ep-vise-pogodili-zemlje-pojedinacno-nego-sam-evropski-parlament-krajnja-desnica-prva-u-francuskoj-i-austriji-druga-u-nemackoj-i-holandiji_1546573.html stranici pristupljeno 10.6.2024.

Schaer, C. (22 May 2024). The recognition of a Palestinian state: Exploring the impact. *DW POLITICS PALESTINIAN TERRITORIES.* https://p.dw.com/p/4cLHw?maca=en-EMail-sharing stranici pristupljeno 10.6.2024.

Tanjug (11. juni 2024). Uspeh desnice na izborima za EP ne mora da znači uspeh na izborima u Francuskoj. *Tanjug Najnovije vesti.* https://www.tanjug.rs/srbija/politika/93321/stanislav-sretenovic-uspeh-desnice-na-izborima-za-ep-ne-mora-da-znaci-uspeh-na-izborima-u-francuskoj/vest stranici pristupljeno 11.06.2024

Thurau, J. (DW, 24. maj 2024). Germany's dilemma: Support Hague or Netanyahu https://p.dw.com/p/4gEau?maca=en-EMail-sharing stranici pristupljeno 10.6.2024.

Whittle, H. (23 maj 2024). Germany: Controversy over 'culture of remembrance' reform. *DW SOCIETY GERMANY.* https://p.dw.com/p/4g8nJ?maca=en-EMail-sharing stranici pristupljeno 10.6.2024.

Zorica Mršević[3]

GERMAN WALK AGAINST POLITICAL EXTREMISM

Abstract

Through modern processes of atheism, pilgrimage practices everywhere in the world, including in Germany, became independent from their religious roots, becoming politically colored by the power of modern humanistic political convictions. The text advocates the position, illustrated by a modern German example (with the addition of events in France), that pilgrimage in a broader sense can mean a mass, ritual movement of people not only on religious but also on common cultural and political grounds, which is not necessarily related to a specific religious tradition. Pilgrimage gatherings began in Germany in late 2023 as an expression of civil resistance to growing anti-Semitism, which in Germany is never just a problem on the political fringes, as it is still deeply rooted in many parts of German society. The coincidence of time with the announced plan of the extreme right-wing parties to remove millions of non-German residents from Germany through remigration processes led to joint mass protests against political extremism. Events from the end of 2023 through the second half of January 2024 are analyzed in the text, until the current moment of the end of this text, when hundreds of thousands of German citizens ritually gathered in city squares and in front of state buildings in major German cities, still protesting against the extreme right. Those civil protests (pilgrimages) in Germany were followed by strong statements of support from the country's political elite. In this sense, this mass march of German citizens this winter and spring can be understood as a pilgrimage warning to institutions, a pilgrimage expression of civic faith in democracy and resistance to political extremism of all colors.

Keywords: *Germany, pilgrimage against extremism, anti-Semitism, remigration, mass civil protests, support of the political elite*

3 Prof. Dr Zorica Mršević, PhD, Faculty of European Legal and Political Studies, Serbia, zorica.mrsevic@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-1968-9699

Zbornik radova „Kultura hodočašća“
XXIV CEIR konferencija, 12-14. maj 2024.

Željko Stepanović[1]

TOLERANCIJA NIJE SLOBODA

Sažetak

U radu je razrađen koncept „Tolerancija nije sloboda“ koji se sagledava u svetlu prava na slobodu misli, savesti i veroispovesti. Shvatanje ovog prava nalazimo u primerima iz istorije, u kojima možemo pratiti njegov razvoj koji je doveo do zaključka da tolerancija nije sloboda. Ovo možemo povezati sa pravom pojedinih država, uključujući i pozitivno pravo Republike Srbije. U radu se analizira i povezanost nekih pozitivnih zakonskih rešenja sa verskom praksom hodočasnika, koji su učestvovali u donošenju zakona koji omogućava toleranciju, ali ne i slobodu za sve; ova praksa se vrednuje sa stanovišta veroispovedanja tih hodočasnika.

Ključne reči: *Tolerancija, sloboda savesti, crkve i verske zajednice, država, pravo.*

Reč tolerancija potiče od latinskog glagola tolerare, što znači nositi, podnositi (Orberg, 1998: 36). Ideja podnošenja sugeriše postojanje problema. Kada to primenimo na tolerisanje onoga ko ima drugačije mišljenje, dolazimo do problematičnog zaključka, a to je da tuđe mišljenje može predstavljati problem, izazov koji se mora (pod)nositi.

Pitanje tolerancije i slobode posmatramo kroz nauku o ljudskim pravima. Što se tiče samog Ustava Republike Srbije, nas će verovatno iznenaditi činjenica da Ustav Srbije gotovo ništa ne govori o toleranciji, tačnije on o tome govori vrlo marginalno, u jednom članu. Naime, član 81 govori o razvijanju „duha tolerancije“: „U oblasti obrazovanja, kulture, informisanja, Srbija podstiče duh tolerancije i međukulturnog dijaloga i preduzima efikasne mere za unapređenje uzajamnog poštovanja, razumevanja i saradnje svih ljudi koji žive na njenoj teritoriji, bez obzira na jezički, kulturni, verski identitet….“

Zapazimo, ovde se naglašava duh tolerancije u oblasti kulture, informisanja, obrazovanja… ne pominje se uopšte oblast religije. Zanimljivo je da se Ustav Srbije ne bavi verskom tolerancijom. Čime se bavi? Šta garantuje Ustav Srbije? Ne toleranciju, već slobodu. Ustav Srbije garantuje prava i slobode. U članu 43 Ustava stoji: „Jemči se sloboda misli, savesti, uverenja i veroispovesti, pravo da

1 Željko Stepanović, diplomirani pravnik i saradnik Centra za empirijska istraživanja religije (CEIR), Novi Sad, zeljkostepanovic7@gmail.com, ORCID ID: 0009-0001-1645-0829

se ostane pri svom uverenju ili veroispovesti ili da se oni promene prema sopstvenom izboru. Niko nije dužan da se izjašnjava o svojim verskim i drugim uverenjima. Svako je slobodan da ispoljava svoju veru ili ubeđenje veroispovedanjem, obavljanjem verskih obreda, pohađanjem verske službe ili nastave, pojedinačno ili u zajednici s drugima, kao i da privatno ili javno iznese svoja verska uverenja." U Ustavu Srbije takođe piše: „Crkve i verske zajednice su ravnopravne i odvojene od države" (član 44, stav 1).

Po samoj nauci o ljudskim pravima, tačnije po teoriji o prirodnim pravima, svaka osoba ima svojim rođenjem puna prava, pravo na život, pravo na slobodu misli, savesti i veroispovesti. I ta prava mu niko ne može oduzeti, ne može ni država nikakvim svojim pravnim aktom, pojedinačnim ili opštim, da oduzme ta njegova prava. Ako, pak, država svojim pravnim aktima daje ta prava, ona ih zapravo ne daje, ne konstituiše, već samo potvrđuje njihovo postojanje.

Mnogo je zloupotreba u ljudskoj istoriji nastalo u oblasti slobode misli, savesti i veroispovesti. Tačnije, postojala su u istoriji mnoga progonstva ljudi koji su drugačije mislili, a posebno verska progonstva. Na primer, procenjuje se da je u srednjem veku stradalo negde od 50 do 100 miliona ljudi od inkvizicije. Većina tih ljudi nije stradala zbog učinjenih zločina ili bilo kakvog antisocijalnog, društveno neprihvatljivog ponašanja, već uglavnom zbog toga što su imali stavove drugačije od zvaničnog narativa, ili zbog deljenja tih drugačijih stavova sa drugima. U žargonu komunističkog društva, rekli bismo da su stradali zbog verbalnog delikta.[2]

Ovo je pokrenulo mnoge ljude da se upute na novi kontinent, gde bi stvorili bolje društvo. Amerika je za njih bila obećana zemlja, poput biblijskog Hanana, zbog čega su ih prozvali „očevi hodočasnici". (Bradford, 1898: 30) Ali da li su ovi hodočasnici zaista stvorili bolje društvo? Kako su oni razumeli šta znači imati bolje društvo? Mnogi su problem videli u nekim učenjima Katoličke crkve, a ne u samom ograničavanju prava i sloboda. Umesto da se založe za potpunu slobodu misli, savesti i veroispovesti, oni su se zalagali za zabranu štetnih učenja. Ideja da crkva treba da bude odvojena od države bila im je strana: „…svaka kolonija osnovana u Americi, osim one na Roud Ajlandu, imala je državnu religiju: bilo uopštenu, u vidu 'hrišćanske religije', ili, kao kod većine, u formi neke određene crkve" (Džons, 2016: 85).

Retki su bili oni koji su, poput Rodžera Vilijamsa, bili spremni da svakome daju potpunu slobodu savesti, misli i veroispovesti. Vilijams je u tome prevazišao svog savremenika Džona Loka jer, osim što je priznao punu slobodu i katolicima i Jevrejima i muslimanima, čak i ateistima je dao svako pravo da imaju i dele svoja uverenja (Lok, 2015: 7, Williams, 1867: 3). Pri tome, ovakav stav nije proistekao iz nekakvog moralnog i verskog relativizma, kao što bi to očekivao postmoderni

2 Ni u istočnom hrišćanstvu nije bila bolja situacija u srednjem veku. U članu 83 Dušanovog zakonika srećemo verbalni delikt: „I ko rekne babunsku reč, ako bude vlastelin, da plati sto perpera, ako li bude sebar, da plati dvanaest perpera i da se bije štapovima."

čovek, već iz dubokog razumevanja vrednosti Bogom dane slobode. Iako veoma strogi puritanac, Vilijams je razumeo da je nametanje drugima sopstvenih uverenja ne samo neprihvatljivo i u neskladu sa Svetim Pismom, već i suštinski neizvodljivo. Vera, ljubav i vrlina posledica su slobodnog izbora, i ne mogu se po prirodi stvari nametnuti nikome. Zato je svako versko zakonodavstvo apsurdno i neprihvatljivo (Dženkins, 2002: 32). Do tog razumevanja seže i Ustav SAD, koji u svom prvom amandmanu kaže da Kongres neće uspostaviti državnu religiju ili sputavati ljude u slobodnom izražavanju njihove vere: "Kongres neće donositi zakon kojim se uspostavlja religija ili zabranjuje njeno slobodno ispoljavanje; ili ograničava sloboda govora, ili štampe, ili pravo ljudi da se mirno okupljaju i da podnose peticije Vladi."

Savremeno američko društvo umnogome je odstupilo od principa slobode misli i govora, i nalazi se u neskladu sa Ustavom SAD. Kao pandan verbalnom deliktu u komunističkom svetu, pojavila se ideja političke korektnosti. Do toga, međutim, nije došlo preko noći. Ideal verske i građanske slobode Amerika nije naglo i otvoreno odbacila, već ga je najpre spustila na nivo tolerancije. Naime, krajem XIX veka javljaju se ideje o nametanju određenih verskih shvatanja celom američkom društvu, donošenjem takozvanih „plavih zakona", koji je nametali uzdržavanje od rada nedeljom. Poznati su i slučajevi krivičnog progona onih koji se sa ovim nisu složili.

Alonzo T. Džons, istaknuti borac za ljudska prava, nazvao je zakon neustavnim jer je „u potpunosti religiozan", i kao takav u suprotnosti sa principom odvojenosti crkve od države, sadržanom u prvom amandmanu američkog ustava (Džons, 1889: 45). Prihvatanje principa nemešanja države u pitanja vere ne znači njenu ravnodušnost prema veri i istini, već davanje Bogu prava da tom istinom upravlja: „Potvrđujući pravo individualnosti čak i u religiji, i iznad svega u religiji, nova nacija se usudila da da primer prihvatanja u svojim odnosima prema Bogu principa koji je Bog prvi put odredio u Judeji. Upravljanje prolaznim stvarima prepustio je prolaznim vlastima; a američki ustav, zajedno sa narodom u nekoliko država, uskratio je saveznoj vladi pravo da napadne dom razuma, tvrđavu savesti, utočište duše, ali ne iz ravnodušnosti; već da bi se beskonačni Duh večne istine mogao kretati u svojoj slobodi, čistoti i sili" (Džons, 1889: 44).

Kako je javno mnjenje bilo podeljeno, podnosioci zakona bili su spremni da daju izuzeće pojedinim verskim denominacijama koje nisu priznavale nedelju kao dan odmora. Dok se mnogima činilo da je ovakav predlog zakona potpuno prihvatljiv, Džons se njemu odlučno usprotivio, tvrdeći da, ako bi zakon – kao što je primereno – pružao slobodu svima, ne bi bila potrebna nikakva izuzeća. „Mi ne tražimo toleranciju", govorio je Džons, „već tražimo slobodu".

Ovde se susrećemo sa tom naprednom idejom, da tolerancija nije sloboda. Ideja tolerisanja drugog podrazumeva problematičnost drugog. U slobodnom društvu, pak, ničija mišljenja ili prakse koja uvažavaju jednaka prava drugih ne posmatraju se kao problematični. Umesto pojedinačnih izuzeća, slobodno društvo pruža jednaka prava na slobodu misli, savesti i veroispovesti svima.

Ova ideja, ideja da tolerancije nije sloboda, nije bila nova. Kada je katolička crkva u šesnaestom veku ponudila nemačkim knezovima pravo da na svojoj teritoriji imaju drugačije verovanje i praksu, s tim da „ne uvode nikakve nove reforme, da ne pokreću nijedno sporno pitanje, da ne ometaju slavljenje mise i da ne dozvole nijednom katoliku da prihvati luteranstvo“ (d'Aubigne, 2012: 63), oni su to odlučno odbili kao nepošten i nepravedan predlog. Tražili su više od tolerancije i izuzeća, tražili su verska prava, i to jednaka za sve.

Odbacujući dekret dali su izjavu koja daje značajan doprinos teoriji o prirodnim pravima: „U pitanjima savesti većina nema pravo da odlučuje“ (d'Aubigne, 2012: 64). Oni nisu izjavili da većini u pitanjima savesti ne bi trebalo dati pravo odlučivanja, niti da ona to *po zakonu* nema, već su jednostavno izjavili da nema. Prirodno pravo čoveka je da se u pitanjima savesti ne osvrće na ono što većina tvrdi ili želi.

James Wylie objašnjava kako su nemački knezovi došli do zaključka da tolerancija nije isto što i sloboda: „Na sreću, shvatili su misao na kojoj se temeljio predloženi sporazum i zato su delovali u skladu sa svojom verom. O kojoj se ideji radilo? Bilo je to pravo Rima da vrši nasilje nad savešću i zabrani slobodu istraživanja. Međutim, zar im nije bilo zagarantovano da će zajedno sa svojim protestantskim podanicima uživati versku slobodu? Da, ali samo kao poklon posebno ugovoren sporazumom, a ne kao svoje pravo!“ (Vajt, 2021: 153). Umesto da potvrdi njihovo pravo na versku slobodu, ponuđeni sporazum upravo je to pravo opovrgavao! Sporazumom se ne dodeljuju ona prava koja po prirodi stvari ljudima već pripadaju.

„Što se tiče ostalih koji nisu bili obuhvaćeni sporazumom, za njih je trebalo da vlada veliko načelo autoriteta, sloboda savesti nije dolazila u obzir; Rim bi ostao nepogrešivi sudija, a njegova reč morala bi se slušati! Prihvatiti predloženi sporazum značilo bi stvarno pristati da se verska sloboda ograniči na reformisanu Saksoniju, a da za sav ostatak hrišćanstva slobodno istraživanje i ispovedanje reformisane vere postane prestup, koji će se kažnjavati tamnicom i lomačom. Da li će se knezovi složiti da verska sloboda bude teritorijalno ograničena? Da li će se knezovi složiti da je reformacija zadobila poslednjeg obraćenika, da je osvojila poslednju stopu zemlje, i da se vladavina Rima mora ovekovečiti u svim krajevima u kojima je u tom trenutku imao vlast? Da li će reformatori posle toga još moći da tvrde da su nevini za krv stotine hiljada i hiljade vernika koji će zbog usvajanja ovog sporazuma u papskim zemljama morati da polože svoj život? To bi u ovom najsudbonosnijem trenutku značilo izdati delo Jevanđelja i slobodu hrišćanstva“ (Vajt, 2021: 154). „Da li je trebalo da opravdaju buduće lomače i mučenja? Treba li da se suprotstave Svetom Duhu u Njegovom poslu obraćanja duša Hristu?!? Treba li da zaborave zapovest svoga Gospoda: '*Idite po svemu svetu, i propovedajte Jevanđelje svakome stvorenju*?' Ako bi neka od država imperije poželela jednog dana da sledi njihov primer i da se reformiše, treba li joj oduzeto pravo? Ušavši u nebesko carstvo, treba li da zatvore vrata za sobom? Ne! Radije će podneti sve, žrtvovati sve, čak i svoje države, svoje krune i svoje živote!“ (d'Aubigne, 2012: 64) .

Da je ovaj sporazum zaživeo, činjenica da bi prava ponuđena protestantima na teritoriji Saksonije bila uskraćena svima drugima, bacila bi senku na legitimitet tih prava. S druge strane, legitimisalo bi se ukidanje slobode. Za razliku od tolerancije, sloboda ne postoji ako nije univerzalna; ona daje svima jednaka prava.

Slično, Ustav Srbije je taj koji garantuje prava i slobode, a ne toleranciju. U vezi sa ovim, želim da razmotrimo domašaj Zakona o crkvama i verskim zajednicama na ovom polju ličnih prava i sloboda. Naime, Zakon o crkvama i verskim zajednicama donet je 2006. godine, i po tom zakonu postoji verska tolerancija. Međutim, da li postoje potpuna prava i slobode za sve crkve i verske zajednice?

Po ovom zakonu, postoji podela na 7 tradicionalnih crkava i verskih zajednica, i na one druge, konfesionalne, ili neke druge verske organizacije, što praktično pravi dva razreda, pravi, kako je rekao tadašnji ministar vera, dve fudbalske lige, i tom podelom se omogućava diskriminacija. Ovo je u eksplicitnoj suprotnosti sa članom 44 Ustava Republike Srbije, u kojem stoji: „Crkve i verske zajednice su ravnopravne i odvojene od države“, kao i sa članom 21 Ustava, u čijem trećem stavu stoji: „Zabranjena je svaka diskriminacija, neposredna ili posredna, po bilo kom osnovu, a naročito po osnovu rase, pola, nacionalne pripadnosti, društvenog porekla, rođenja, veroispovesti, političkog ili drugog uverenja, imovnog stanja, kulture, jezika, starosti i psihičkog ili fizičkog invaliditeta.“

Donošenju ovog zakona prethodila je ozbiljna rasprava u skupštini, i bilo je narodnih poslanika koji su ozbiljno upozoravali na probleme u tom zakonu. Na primer, narodna poslanica koja je govorila, pozivajući se na tadašnji član 13 Ustava Srbije: Smatram da ova podela crkava, odnosno verskih zajednica na tradicionalne i ostale jeste u suprotnosti sa članom 13 Ustava Srbije. Podsećam, član 13. glasi: „Građani su jednaki u pravima i dužnostima i imaju jednaku zaštitu pred državnim i drugim organima bez obzira na rasu, pol, rođenje, jezik, nacionalnu pripadnost, veroispovest, političko ili drugo uverenje, obrazovanje, socijalno poreklo, imovinsko stanje ili koje lično svojstvo.“

Ove reči nisu ozbiljno uzete u obzir. Tadašnji ministar vera, Milan Radulović, na ovu kritiku je odgovorio rečima: „Mislim da je malo nategnuta ova analogija, ovo što ste citirali u Ustavu, jer po toj ustavnoj odredbi, *jednaki su građani, to jeste; ali ta jednakost bi bila svedena na neku vrstu totalitarizma kada bi se to doslovno primenilo. To bi zabranilo da imamo prvu i drugu fudbalsku ligu*.“ Pod „drugom ligom“, ministar Radulović uglavnom podrazumeva male verske zajednice, mlađe po samom nastanku, ili one za koje se pretpostavlja da nemaju taj istorijski kontinuitet, mada neke od njih dosta dugo deluju na našim prostorima.

Dalje, ministar nastavlja: „Dakle, građani su ravnopravni, zašto jedni timovi da budu prva liga, drugi druga liga? Zašto bismo onda delili škole na osnovne, srednje i visoke?“ Takođe, ministar je pomenuo kako „dostojanstvo crkve i verske zajednice ne može da postigne svaka grupa. Ne može, jer mora da ima tradiciju, mora da je ima jer to je duhovna elita.“ Ministar, dakle, uvodi pojam „duhovne elite“, znači „prva fudbalska liga“ predstavlja duhovnu elitu, sedam tradicionalnih

crkava i verskih zajednica, a „druga fudbalska liga“ označava manje i mlađe crkve i verske zajednice.

On dalje kaže: „Ne može sada neko zato što zna da šutira loptu da traži da igra u timu Barselone, jer videli ste sinoć da ti ljudi znaju da igraju.“ Ovde se on poziva na Ligu šampiona, na utakmicu koja je bila prethodnog dana. Dalje se ministar poziva na autoritet većine: „Ne možemo sad radi pretpostavljenih 0,5% građana koji bi hteli da se organizuju kao verske grupe, da vređamo 95% ljudi koji pripadaju tradicionalnim crkvama i verskim zajednicama ili manji broj njih protestantskim crkvama nastalim u 19. i 20. veku, koje su u nekim državama vrlo jake, pa čak i državne. To nije razumno, nije demokratski.“

Dakle, on tvrdi, ako bi svi bili jednaki u pravima, i ako ne bi postojale te dve fudbalske religiozne lige, onda bi to bila uvreda za one koji pripadaju većini! On kaže sledeće: „U ime ***slobode pojedinca*** ne može se dozvoliti ***tiranija manjine***.“ Da li se uopšte mogu uzeti za ozbiljno ovakvi argumenti? Jednaka prava manjina za ministra predstavljaju „tiraniju“ i „uvredu“ za većinu. Ministar se pri tome ne osvrće na to kako treba da se manjina oseća u odnosu na veća prava većine. Ili oni ne predstavljaju „pojedince“ o čijoj slobodi govori?

Ideju da su prava i sudbina manjine manje važni, i da iste treba žrtvovati pretpostavljenoj dobrobiti većine, nalazimo u rezonovanju jevrejskog prvosveštenika Kajafe, koji je tom retorikom objašnjavao potrebu pogubljenja Isusa Hrista: „Niti pomišljate da je za nas bolje da jedan čovek umre za narod, a ne da sav narod propadne“ (Jovan 11,50). Ukoliko Hristos ostane u životu, rezonovali su članovi Sinedriona, Rimljani će se osetiti ugroženim zbog njegove rastuće popularnosti, pa će primeniti nasilje na Jevrejima. Manja šteta je, prema Kajafi, da se Hristos pogubi, pa bio i nevin. Nepravda je opravdana, u ime većine. Istorija, međutim, beleži tragičnu sudbinu jevrejskog naroda nedugo nakon ovoga, sudbinu koju pogubljenje Isusa nije sprečilo. Trideset godina kasnije, „u Cesareji, Jopi, Damasku, Jevreji su ubijani na hiljade i desetine hiljada“ (A.L.O.E, 2021: 178), ali je ovu tragediju nadmašila ona prilikom opsade i razorenja Jerusalima, 70. godine, kada je – prema procenama – stradalo preko million ljudi (A.L.O.E, 2021: 186).

Nakon što je jednakost u verskim pravima nazvao uvredom i tiranijom, Ministar Radulović nastavlja u istom duhu i vokabularu: „Ne može niko terorisati javne organizacije i javne zajednice koje su doprinele razvoju hrišćanske kulture u jugoistočnoj Evropi... A to znači – svi ste slobodni, ali nemate svi ista prava.“

Da li je ovo pravno održivo: „Svi ste slobodni, ali nemate svi ista prava“? Ustav Srbije ne garantuje toleranciju, on garantuje prava, jednaka za sve: ili imate jednaka prava i slobode za sve, ili nemate prava! Drugim rečima, pravo na slobodu misli, savesti i veroispovesti u Srbiji NE POSTOJI u potpunom smislu te reči, ako to pravo nije jednako za sve. Ako neki imaju više prava, a drugi manje, to pravo jednostavno ne postoji.

Ako date prednost bilo kom verskom uverenju, u nekoj državi, šta time omogućavate? Vi time omogućavate versko progonstvo u državi! Tako su nastala

sva verska progonstva u istoriji. Štaviše, davanje prednosti nekim uverenjima u odnosu na druge i samo po sebi predstavlja progonstvo. „Šta god da uspostavlja razliku u odnosu na jednu klasu ili sektu predstavlja, u meri u kojoj ta razlika deluje nepovoljno, progon; a ako se zasniva na verskoj osnovi, verski progon. Obim diskriminacije nije suštinski za princip; dovoljno je da stvara nejednakost prava ili privilegija“ (Cooley, XIII, 1868: 469).

„U pitanjima savesti većina ne igra nikakvu ulogu“, većina ne može da odlučuje o pitanjima savesti. Kada su u pitanju ljudska prava, u tu sferu može samo Bog da se umeša; i sam Hristos je rekao: „Podajte, dakle, caru carevo, a Božije Bogu“ (Matej 22,21). On je tu razdvojio dve sfere: jedna koja pripada državi, i druga koja pripada Bogu. Za tu sferu koja pripada Bogu, zapazimo, Hristos ne kaže da pripada crkvi, što znači da ne može ni crkva, niti verska zajednica, niti pak država, ne može ni porodica niti bilo koja grupa, ne može politička stranka, niti bilo ko drugi imati pravo da se meša u pitanja slobode misli, savesti i veroispovesti.

„Kao predstavnik države, on [ministar Radulović] se ne libi da se meša u verski život i da procenjuje duhovnu vrednost pojedinih crkava i verskih zajednica prema kriterijumima koje je sam postavio. Jedan od tih kriterijuma je brojnost te verske zajednice, ali ne na svetskom nivou, već na nivou Srbije. Sledeći takav nakaradni nacionalni kriterijum, vlasti zapadnih zemalja trebalo bi da u drugu ligu smeste Srpsku pravoslavnu crkvu na svom području. Drugi kriterijum je tradicija, tj. kontinuitet postojanja. Po oba kriterijuma, Radulović nesvesno stavlja u drugu, a možda i u treću ligu mladu hrišćansku zajednicu prvoga veka, izraslu iz judaizma, koja je u društvu u kome je nastala činila ubedljivu manjinu, a bila je i bez ikakve tradicije koja bi joj bila priznata od strane ljudi“ (Stepanović, 2022: 166).

Prva zapovest Dekaloga garantuje pravo čoveka na slobodu misli, savesti i veroispovesti. Kada govorimo o biblijskom pravu, prva Božija zapovest, osnov Dekaloga, koji predstavlja neku vrstu ustava, govori sledeće: „Ja sam Gospod, Bog tvoj, koji sam te izveo iz zemlje egipatske, iz doma ropskoga. Nemoj imati drugih Bogova uza me.“ Drugim rečima, niko nema prava da ulazi u tu sferu zauzimajući prvo mesto, određujući čoveku šta će misliti, verovati i slično.

Dakle, to pravo ima samo Bog. Hristos kada je rekao „dajte caru carevo, a Božje Bogu“, on je jasno razdvojio te dve sfere, i država nema pravo da se meša u Božju sferu donošenjem verskih zakona, niti pak crkva ima prava da ulazi u tu sferu i da određuje nekome šta će verovati. S obzirom da ovo načelo odvojenosti crkve od države nije poštovano kroz vekove, došlo je do verskih progonstava. Versko zakonodavstvo je i sama po sebi jedna vrsta progonstva: kada neko omalovažava drugog, koristeći termine poput „prva liga“, „druga liga“ itd. to predstavlja jednu vrstu podsmeha onome ko je mlađi i slabiji.

Kako Biblija naziva tu vrstu podsmeha? U poslanici Galatima 4,29 piše: „No kako onda onaj što se rodi po tijelu gonjaše duhovnoga, tako i sad“ (Galatima 4,29). On uzima jednu analogiju iz vremena Avrama, kada se njegov sin koji je prvi rođen, Ismailo, podsmevao Isaku. To čitamo u 1. Mojsijevoj knjizi 21,9:

„I Sara vide sina Agare Misirke, koja ga rodi Avramu, gde se podsmeva.“ Na ovo se apostol Pavle poziva kada kaže da je onaj koji se rodio po telu progonio duhovnog. Drugim rečima, Ismailov podsmeh Isaku predstavljao je, prema tumačenju apostola Pavla, versko progonstvo, i ono odlikuje telesne ljude, nepreporođene Svetim Duhom. Isak je tip i predstavnih duhovnih ljudi, jer njegovo čudesno rođenje – protivno zakonima rađanja – predstavlja predsliku novorođenja natprirodnim delovanjem Božjeg Duha, dok je Ismailo, koji je rođen uobičajenom putem, predslika telesnih, neobraćenih ljudi.

Ismailo se rugao Isaku zato što je Isak bio mlađi i slabiji, i to Biblija naziva progonstvom. Tako isto, kada neko ko predstavlja neku versku zajednicu ili crkvu, poziva se na to da je ona starija, ima tradiciju, i na osnovu toga se podsmeva ili omalovažava mlađu, to predstavlja versko progonstvo. Kada to radi država, ili predstavnik države u ime države, to predstavlja versko progonstvo.

Drugim rečima, sam Zakon o crkvama i verskim zajednicama u Srbiji predstavlja jednu vrstu progonstva. Pravno gledano, on nije u skladu sa Ustavom, koji garantuje odvojenost crkve i države, i jednaka prava i slobode za sve. Da li uopšte taj zakon može da proizvodi pravno dejstvo? Budući da je Ustav najviše pravni akt, svaki zakon koji je u suprotnosti sa Ustavom je pravno gledano ništav. Ustav garantuje slobodu i prava, a ovaj zakon, nasuprot tome, pravi podelu između crkava i verskih zajednica, u kojima se nalaze građani. Ovo je uvek omogućavalo versko progonstvo u Srbiji, i to zaista može da omogući versko progonstvo i u budućnosti.

Ubrzo posle donošenja Zakona, prema izveštajima iz medija, došlo je do verskih progonstava u Srbiji, manjih ili većih. Došlo je do toga da su verski objekti pojedinih verskih zajednica bili spaljeni, ili razbijeni, polupani automobili pojedinih predstavnika verskih zajednica itd. Umesto da Zakon podstakne toleranciju, dogodilo se upravo suprotno.

Bilo je onih koji su ozbiljno upozoravali na manjkavosti u tom zakonu, kao npr. sociolozi religije Milan Vukomanović, profesor na beogradskom Filozofskom fakultetu, i Mirko Đorđević, koji je jasno govorio o tom zakonu kao onome koji donosi klerikalizaciju u Srbiji. On kaže: „U Zakonu nema ni pomena da su država i crkva odvojene. Osim toga, izričito se tvrdi da primat ima, a to je gospodin ministar u više navrata javno ponovio, kanonsko pravo a ne državno pravo. To je ono što je, čini mi se, najspornije, jer kanonsko pravo važi na kanonskom području crkve i autonomno je, a državnom pravu podležu i sveštena lica kao građani.“ Đorđević dalje kritikuje imunitet sveštenih lica, propisan ovim zakonom, što ih stavlja u položaj različit u odnosu na ostale građane. Narodna poslanica koja je kritikovala zakon, kao onaj koji je u suprotnosti sa Ustavom, i sama je pripadnik iste verske zajednice kao i tadašnji ministar vera, na šta se osvrnula u obraćanju njemu: „Ako bih gledala generički, meni, koja sam i Srpkinja i pravoslavka, mogao bi da odgovara vaš način, ali nije to vaša dužnost, nije to vaš posao. Vaš posao je da zaštitite da svaki građanin ovde, kao što lepo Ustav kaže, malopre sam vam citirala, ima pravo da se garantuju sve one slobode koje su Ustavom navedene.”“

Zakon je, ipak, donet, ali on pravi podele, i u praksi dovodi do toga da ljudi drugačije gledaju na one koji su, na primer, članovi malih crkava i verskih zajednica. Povodom ovog zakona, pravno gledano, najispravnije je postupila Hrišćanska baptistička crkva, koja se uopšte nije registrovala, jer oni su rekli: „Zašto da se mi registrujemo po novom zakonu, kada smo već registrovani po starom?“ Stari zakon donet je u vreme socijalističke Jugoslavije. Jedno od osnovnih pravnih načela je i pravna sigurnost, a ona nalaže da se stečena prava ne mogu osporavati. Zašto bi se neko registrovao ako je već registrovan? Pri tome, registracija je bila predviđena samo za crkve i verske zajednice koje su u toj tzv. „drugoj fudbalskoj religioznoj ligi“, čime se takođe pravila diskriminacija.

Bilo je stavova u javnosti gde se kaže da je taj zakon „anticivilizacijski“. Predstavnici jedne protestantske zajednice tražili su od vlade Srbije da „uloži svoj autoritet“ i spreči usvajanje Zakona o crkvama i verskim zajednicama. Oni su nazvali zakon „neprihvatljivim i sramnim“, i ocenili da se njegovim usvajanjem Srbija „vraća u mračni vek grube netolerancije, užasne inkvizije i najsurovijeg progona koji će zemlju staviti u red fundamentalističkih država“.

Kakve ovo sve veze ima sa hodočašćem, kao temom konferencije? Oni koji su doneli ovaj zakon i sami su hodočasnici, sve su to bili religiozni, verujući ljudi, koji su sami bili na hodočašćima, bilo na Hilandaru, u Jerusalimu ili na drugim svetim mestima, a ipak su doneli takav zakon. Kako duh hrišćanskog hodočašća podrazumeva i duh prihvatanja i praštanja drugima, onda su ovakve podele, prisutne u Zakonu o crkvama i verskim zajednicama, u potpunom neskladu s tim. Neko ko je istinski dotaknut i promenjen na hodočašću, ne može doneti ovakav zakon.

Postavlja se pitanje: kako su novi ljudi, koji su stekli novo duhovno iskustvo na hodočašću, mogli da donesu jedan ovakav zakon? To je prosto neprihvatljivo. To dokazuje da su se ljudi, na mestima posvećenim Bogu Biblije, klanjali nekim drugim bogovima. To iskustvo su, po rečima iz knjige proroka Amosa, imali i Izraelci u pustinji, kada su se, imajući uza sebe kovčeg zaveta i Božje svetilište, u srcu klanjali drugim bogovima. Citirajući Božje reči, Amos piše: „Jeste li meni prinosili žrtve i dare u pustinji četrdeset godina, dome Izrailjev? Nego ste nosili šator Moloha svog, i Hijuna, likove svoje, zvezdu boga svog, koje sami sebi načiniste“ (Amos 5,25.26).

Sveto Pismo naziva istinskim hodočašćem ono koje je usmereno ka nebu, ka nebeskom Sionu. Takođe, apostol Pavle kada govori o analogiji vezanoj za Isaka i Ismaila, on takođe pominje Jerusalim kao onaj koji je izjednačen sa Agarom. Agara je bila robinja koja je rodila Ismaila, a Jerusalim je izjednačen s njom. Ako neko ide na hodočašće u Jerusalim, a ne doživi istinsku promenu u svom karakteru, ne doživi to istinsko pokajanje o čemu je ovde bilo reči, on je hodočasnik samo zemaljskog Jerusalima, njegova religija nije religija slobode, on je rob i sin robinje, i kao takav nije deonik duhovnih prednosti hodočasnika ka nebeskom Jerusalimu. Takva vrsta hodočašća nema nikakvog značaja, i od Boga ne može nikada biti priznata.

Ovo je jedan pokušaj da se javnost pokrene, jer nikada nije bilo istinske rasprave o Zakonu o crkvama i verskim zajednicama, nikada istinske rasprave, i zato je omogućeno nešto što nikada nije smelo da se dogodi u ovoj zemlji. Na ovaj način želim da dam doprinos u oblasti slobode misli, savesti i veroispovesti.

Literatura

Biblija ili Sveto Pismo, prevod Đuro Daničić i Vuk Karadžić

Bradford, W. (1898). *History of 'Plimoth Plantation'*, Boston: Wright & Potter Printing CO.

Cooley, T. M. (1868). *A Treatise on the Constitutional Limitations Which Rest Upon the Legislative Power of the States of the American Union*, Boston: Little, Brown and Company.

Dženkins, F. (2002). *Istorija Sjedinjenih Država*, Beograd: Filip Višnjić.

Džons, A. (2016). *Individualnost u religiji*, Novi Sad: Eden kuća knjige.

Džons, A. (1889). *The National Sunday Law*, New York: American Sentinel.

Lok, Dž. (2015). *Pismo o toleranciji*, Novi Sad: Eden kuća knjige.

Orberg, H. H. (1998). *Latin-English Vocabulary II*, Grenaa (Denmark): Domus Latina, Newburyport (USA): Focus Publishing.

Stepanović, Ž. (2022). *Individualnost - razvijanje ili uništavanje od strane crkava, verskih zajednica i države*, u: Z. Kuburić, Lj. Ćumura, A. Zotova (prir.), Individualnost i kolektivitet iz perspektive interdisciplinarnih istraživanja, zbornik radova sa 22. konferencije sa međunarodnim učešćem, Novi Sad: CEIR, Beograd: Porodični razgovori.

Вајт, Е. (2021). *Велика борба*, Београд: Препород.

Williams, R. (1867). *The Bloudy Tenent of Persecution, for Cause of Conscience,* Discussed in a Conference between Truth and Peace, Providence: Narragansett Club.

Internet izvori:

D' Aubigne, *History of Reformation*, vol. 4, b.13, ch.5: https://www.gutenberg.org/cache/epub/40971/pg40971-images.html#Page_11

Ustav Republike Srbije: https://ius.bg.ac.rs/wp-content/uploads/2020/11/Ustav_Srbije.pdf

https://chaharrah.tv/chaharrah-depot/arthouse/latin-attachments/latin-dictionary.pdf

A.L.O.E. (2021). *Stories of the Wars of the Jews*: https://www.gutenberg.org/cache/epub/64490/pg64490-images.html#Page_177

The United States Bill of Rights**:** https://www.gutenberg.org/cache/epub/2/pg2-images.html

https://otvoreniparlament.rs/transkript/6329?page=6

Željko Stepanović[3]

TOLERANCE IS NOT FREEDOM

Abstract

The paper elaborates the concept "Tolerance is not freedom", which is considered in the light of the right to freedom of thought, conscience and religion. We find the understanding of this right in examples from history, in which we can follow its development that led to the conclusion that tolerance is not freedom. We can connect this with the law of certain countries, including the positive law of the Republic of Serbia. The paper also analyzes the connection of some positive legal solutions with the religious practice of the pilgrims, who participated in passing the law that enables tolerance, but not freedom for all; this practice is evaluated from the point of view of the religious profession of those pilgrims.

Keywords: *Tolerance, freedom of conscience, churches and religious communities, state, law.*

3 Željko Stepanović, Center for Empirical Research of Religion (CEIR), Novi Sad, zeljko-stepanovic7@gmail.com, ORCID ID: 0009-0001-1645-0829

Зборник радова „Култура ходочашћа“
XXIV ЦЕИР конференција, 12-14. мај 2024.

Александра Димитријевић[1]

ФОРМИРАЊЕ ИДЕНТИТЕТА КРОЗ СВЕТОСАВСКО И СВЕТОЛАЗАРЕВСКО ХОДОЧАШЋЕ

Сажетак

У овом раду се истражује формирање сопственог и верског идентитета. Психолошке науке описују кроз различите теорије формирање сопственог идентитета од првих дана дететовог живота. У том периоду може почети да се формира и верски идентитет. Међутим, ако у првом периоду живота изостане формирање верског идентитета онда се може фомирати кроз индивидуалне путеве где су главни подстицаји лични сусрети, конфликти, несреће или колективним путем великих историјских догађаја као што је увођење Праве вере или Косовски бој, данас - Светосавски и Светолазаревски завет.

Кључне речи: *личност, идентитет, психолошко - духовно, светолазаревско, светосавско, ходочашће*

Увод

Формирање сопственог/властитог/личног идентитета је део психолошког раста и развоја личности. Од самог зачећа човек је биће створено да расте. О расту и развоју човека у психолошким наукама своја сазнања најпре преноси - *пренатална психологија*. Она је несумњиво својим достигнућима показала свету да дете, још док је у мајчиној утроби чује унутрашње и спољашње звуке, а самим тим и мајчине откуцаје срца. Не само то, већ према електроенцефалограским доказима након неколико месеци дете у утроби почиње да сања. Дакле, овде можемо закључити да је *душевно - телесни живот почео* (Јеротић, 2011, 75-76). Од како је почео душевно - телесни живот детета да се развија он никада није престао у једном од два правца:

1 Александра Димитријевић, мастер студије клиничке психологије завршила на Филозофском факултету на Косову и Метохији, aleks10dimitrijevic@gmail.com, ORCID ID: 0009-0000-0104-445X

да прогресира или да регресира, углавном, када се развој дешава никада се не може достигнути у потпуности (Јеротић, 2011).

Према православној психологији индивидуа је одраз не само *душевно - телесног* већ и *духовног* живота. Поред православне психологије о расту и развоју духовног живота у човеку преноси и *православна педагогија* која духовни живот дефинише као онај који је уједно и хришћански (Шестун, 2013, 368). Човек се од почетка свог живота духовно обликује и самим тим обликује свој верски идентитет. Фомирање ове врсте идентитета се описује кроз три пута: први пут је пут васпитања, други пут је индивидуални пут онда када је окидач лични сусрет, конфликт, губитак, несрећа и трећи је колективни пут где су окидачи историјски догађаји који су утицали на групном нивоу да се формира верски идентитет код многих појединаца: увођење Праве Вере у манастиру Жичи и Косовски бој, догађаји који су се наставили и данас, а означавамо их као Светосавски и Светолазаревски завет.

О дефиницији и развоју сопственог/властитог/личног иденитета

Без сепарације нема индивидуације.
Владета Јеротић

Појам *идентитет* званично се уводи након класичне психоанализе од 1930-е године. О томе пише први Ото Фенихел, потом дечији психоаналитичар Ерик Ериксон око 1950-е године, а последних година педијатар и психоаналитичарка Маргарет Малер. Појам идентитета може се пронаћи и у делима проф. др Владете Јеротића и проф. др Светомира Бојанина и шире.

Дечји психоаналитичар Ерик Ериксон веома детаљно у својим делима описује развој идентитета личности индивидуе. Своје размишљања на ову тему формира према Сигмунду Фројду, оцу психоанализе који је овај појам само једном употребио током развоја класичне психоанализе. Ериксон појам идентитета дефинише са јединственом историјом свог народа, а са друге стране и са јединством развоја индивидуе:*„Израз идентитет изражава такав узајамни однос тиме што означава постојану истоветност у оквиру нечије сопствености (самоистоветности) и постојано заједништво неке врсте карактера са другима“* (Ериксон, 2008, 118).

Након дефиниције, у својим делима Ериксон, сада као прави писац детаљно објашњава развој идентитета личности у: *Идентитет и животни циклус (1959), Детињство и друштво (1950, 1963), Увиђање и одговорност (1964), Идентитет: младост и кризе (1968)* и пише о осам стадијума психосоцијалног развоја идентитета. Сваки стадијум има своје трајање, психосоцијалну кризу, главно питање, развојни задатак, психосоцијалне врлине, значајне везе које појединац истварује са мајком, али и са другима: Развој идентитета у детињству носи следеће стадијуме: 1) Назив стадијума:

основно поверење - основно неповерење, током 1. године живота; 2) Назив стадијума: аутономија - стид и сумња, током 2–3. године живота; 3) Назив стадијума: иницијатива - кривица, током 4–6. године живота; 4) Назив стадијума: марљивост - осећање мање вредности, током 6–11. године. Развој идентитета у адолесценцији: 5) Назив стадијума: идентитет у односу на конфузију идентитета, током 12–20. године живота. Развој идентитета у одраслом добу: 6) Назив стадијума: интимност - издвојеност, током 20–25. године живота; 7) Назив стадијума: плодност - застој, током 25–65. године живота: 8) Назив стадијума: интегритет у односу на очајање од 65. године живота (Ериксон, 2008, 11–17). Када не дође до успешног развоја иденитетита говоримо о *патографији – клиничкој слици конфузије идентитета* (Ериксон, 2008, 140). Ериксон није желео да користи термин дифузија идентитета, јер по њему тај термин упућује на тежу клиничку слику (цепање сопствене слике, страхови, итд), већ конфузија иденитета, термин који указује на акутно стање, привремено пролазно и на нормативну кризу (која се разликује од неуротичне и психотичне). Па тако се према овом аутору патографија, тј. клиничка слика састојала од: проблема интимности, избора негативног идентитета, од спољашњих оментања у изградњи, породичних фактора који могу довести до стида, итд. Са друге стране, „криза иденитета" је термин који је сам Ериксон у психологију увео, а означава да сваки наредни стадијум означава кризу док се успешно не превазиђе (Јеротић, 1986, 438). Успостављање идентитета и здравље личности зависи од успешно превазиђених фаза и усвајања позитивних аспеката (поверење, иницијатива, итд). Овај приступ Ериксон назива *„епигенетским приступом"*, дакле сваки део се у свом времену развија и на крају чини једну „*функционалну целину*" (Ериксон, 2008, 67). То је пут развоја сопственог идентитета према овом аутору.

О још једном путу развоја идентитета писала је психоаналитичарка Маргарет Малер. Као педијатар у раду са децом и њиховим мајкама, вођена развојем у области Его психологије постала је зачетник *теорије сепарација - индивидуализација*. Према овој теорији, формирање иденитета почиње већ од рођења и траје све до треће године. Постоје три главне фазе: 1) аутистична фаза током која траје током прва два месеца живота; 2) симбиотична фаза која траје између другог и шестог месеца; 3) фаза сепарације - индивидуације која траје од петог до двадесет другог месеца (која укључује подфазе: диференцијација, увежбавање, приближавање и константност објекта). У свакој се фази одигравају одређени психолошки процеси у односу мајке и детета: у аутистичној фази дете је заокупљено спољашњим преживљавањем, у симбиотичкој фази дете доживља физичке делове мајке као сопствене и у трећој фази сепарације – инидивидуације пожељно је да се дете одвоји од своје мајке. Јер, како ће развој идентитета протећи зависи и од „оптималне повезаности са мајком " (Ерић, 2018, 165–169). У овом случају говоримо о развојној психопатологији. Уколико дете остане фиксирано

(што је раније остало „заглављено" – патологија је тежа) на некој од ових фаза или/и субфаза (што се углавном касније примећује код одраслог човека) развија граничну структуру личности, односно постаје антисоцијалан, параноидан, избегавајући итд. Према Его психологији, дете треба да на крају свих ових фаза развије адекватан осећај сопства; успешно превазиђена фаза сепарације – индивидуације формира дететов идентитет. И то је прва успешна сепарација, касније у животу следе нове (Јеротић, 1994, 128–129).

Потом о појму идентитета проф. др Владета Јеротић у делу *„Човек и његов идентитет*" пише као о: *„...језгру наше личности, које се тешко може описати да остаје увек исто и поред свих промена..."*

Нарочито, наводи: „Изгледа да је све теже у савременим условима живота, нарочито после преживљених револуција, али и пред претећим новим, да се осећање идентитета света у човеку, одржи усправним и стабилним (Јеротић, 2011, 9, 11). Осећај идентитета није код свих особа исти, он може бити пољуљан разним трауматским и патолошким стањима, али и светским дешавањима. Када говоримо о властитом или личном идентитету не заборавимо на разноликост, јер „...сваки човек поседује неку своју властитост, специфичну боју карактера, па и властитост идентитета" (Јеротић, 1994, 26).

Проф. др Светомир Бојанин у свом делу *„Гордијев чвор младости"* дефинише идентитет као: *„градивни елеменат или супстрат личности сваког бића..."* (Бојанин, 2009, 47). Он наводи и сматра да идентит може бити *непроменљив* као што је: социјални и породични *променљив:* верски и национални и *социјални* иденитет: професионални и друштвени. Верски и национални идентитети су они који могу бити променљиви и „зависе од одређеног нивоа менталне развијености и духовности" (Бојанин, 2009, 48).

Изградња сопственог/властитог/личног идентитета скоро па увек садржи релацију ја - ти, односно однос мајка - дете, али и „психосоцијалну конотацију" у релацији ја - околина.

О верском идентитету у оквиру светосавског и светолазаревског ходочашћа

Инидивидуалност без личности,
ја без Сопства (Христа),
грех је и промашај.
Владета Јеротић

Формирање верског идентита кроз васпитање

Након крштења детета приступа се хришћанском васпитању детета. Према православном филозофу И. Ильину задатак образовања „није напунити меморију нити формирати *интелект* већ запалити срце које ће касније

тако формирано дете носити кроз читав живот" (Шестун, 2013, 374). Сматра се да онај ко васпитава према православном начелима јесте родитељски пар, односно отац који преноси „братско - пријатељску љубав и мајка која преноси религиозно - савесну љубав" у атмосфери где дете треба да осети све благодати: љубав и радост. Како се дете васпитава описано је кроз дела Св. Теофана Затворника: када се дете роди потребно је да његови побожни родитељи обрате пажњу на телесне потреба детета, односно на исхрану, на кретање као „средиште воље" и на нерве које треба „привикавати" да подносе спољашне утиске: ваздух, температуру, воду, итд, али без претеране осетљивости. Потом кроз рано детињство у ком се формира дететов ум када је потребно почети са разговорима са дететом, јер је дете тада формира зачетак здравих схватања и ставова. Кроз зрело детињство развијати веру упоредно са делом, а кроз адолесценцију сачувати све што је већ стечено (Шестун, 2013, 379–392).

Формирање верског идентитета кроз тишину, личне губитке, сусрете и/или остале начине индивидуалним путем

Митрополит руски Антоније Блум каже да духовни живот у једној индивидуи почиње ћутањем и мировањем. Он сматра да овоземаљски - материјални живот превише заокупира пажњу. О таквој врсти примера пише протојерej Александар Торик у својим делима о „Флавијану". Два стара пријатеља, која су се на студијама упознали, Аљоша и Александар сусрећу се у светском метежу у московској продавници ципела. Отац Александар позива Аљошу код њега у манастир да дође и даје му свој број телефона. Аљошин духовни живот почиње одласком у манастир код Оца Александра. (Флавијан, 2014, 7–16) и у манастиру се убрзо након доласка дешава *прва исповест*. Како се у овој истинитој причи формира верски идентитет можемо даље пратити: Аљоша мења свој посао, онај стари који га је оптерећивао и узима нови са краћим радним временом, у којем је видно задовољнији. Долази до помирења са својом супругом и почиње да за разлику од раније, проводи време са децом. Заједно са оцем Александром иде на путовања и на разговоре са парохијанима московске области. Удружени заједно пружају подршку Аљошином другу који му је писао да би волео да се крсти ради женидбе, учествују у промени војника који је из специјалних јединица остао да служи манастиру. Аљоша каже: „Све је почело од бројанице" (Флавијан - Живот се наставља, 2014, 152). Ускоро се настављају *подвизи* на Светој Гори Атонској, учествујући у дому Пресвете Богородице у манастиру Пантелејмону на *Литургији* и бденијама, упознавајући врт Пресвете Богородице, они траже одговоре на своја животна питања, упознају разлике између речи геронда и ава, исихизам, упознају сиромашне монахе који посећу „панегир", сусрећу се са оцем Герасимом и разјашњавању духовне недоумице и питања...

Аљоша је на Светој Грои имао прилику да осети предукус раја и пакла, а између тога искушења и благодати, али и *метармофозе*, јер после свега тога није више био исти. Поред тога, пут ка пењању на врх Свете горе ка Скиту Свете Ане, је био налик животним путу (Флавијан, - Успијање, 50, 2014). Формирање верског идентитета укључује *грађење односа* са својим духовним оцем. Своје место у овом свету и историју познавање историје, сада већ после Свете Горе у катакомбама Рима где су први хришћани служили Литургију, обилазак Помпеје, Париза, Грчке, Милана, Португала... (Флавијан – Армагедон, 2016, 104). Иако је главна радња у књигама око игумана, оца Флавијана, Аљоша који је постао монах Алексеј учествује у свим збивањима и увек учи нешто ново. У наредном делу „Исповест једног сапутника" монах Алексеј пише како се верски идентитет може почети формирати, осим путем тиховања и путем случајности и несреће (Флавијан - Исповест једног сапутника, 2016). Формулисање верског идентита укључује однос *према молитви* и да молитве јесу „школа за узрастање" које у „првом реду имају педагошки значај" (Флавијан - Бели брод прича за једноставне, 2022, 296).

Формирање и стицање верског идентитета утиче на остале делове живота и на промену саме личности индивидуе. Утицај је бостран када индивидуа формира верски идентитет, јер он тада утиче на социјалну околину, али и социјална околина утиче на формирање верског иденитета код појединца.

Формирања верског и религиозног идентитета колективним путем

Балкански Христос је исто што и јерусалимски, што и синајски... Јер је Он један... Он је оличен у свим светим балканским:
у благочестивим царевима...у светогорским преподобним и плачним монасима... у српским жупанима... у преподобним оцима и материма нашим:
Светој Параскеви, Евгенији царици... у самомученицима пештерницама балканским у пештерама Пећким, Црногорским, Охридским, Албанским, Пелопонеским, Трнавским, Студеничким, Моравским, кроз векове и векове;...
Свети Владика Николај Велимировић -
Балкански Христос, расуђивање друго

Трећи начин на којем се може формирати верски идентитет су историјски догађаји. Два су битна догађа у историји нашег народа одредили колективни верски идентитет: увођење Праве вере у манастиру Жичи од стране првог српског Архиепископа Светог Саве и Косовски Бој чији је предводник био Цар Лазар. Данас су то: Светосавски и Светолазаревски Завет. О размишљањима на ту тему пише Свети Ава Јустин Поповић у „Светосављу

као филозофији живота": „Какав је циљ светосавске културе: да што више божанског унесе и оствари у човеку и у свету око човека; другим речима да оваплоти Бога у човеку и у свету" (Поповић, 26, 1993). У беседи Светог Саве, првог српског Архиепископа постоје речи које су путокази за формирање верског иденитета. Беседа о Правој вери је одржана у манастиру Жичи 1220. године:

Браћо и другови и оци и чеда богозвана, приклоните богољубива срца ваша да чујете божанствене заповести. И пошто чујете ове свете речи, положите их, дакле, браћо, у ваша срца и на савести душа ваших и пред очи ума, и разумејте. Премилосрдни и човекољубиви Бог, имајући неизмерну милост према људском роду, приклони небеса и сиђе на земљу и својим божаственим промислом и добровољним подношењем многоврсних страдања божанског тела просвети наш род и посла свете Апостоле у сав свет, рекавши им: „Идите и научите све народе, крстећи их у име Оца и Сина и Светога Духа" (Мт 28,19). Али како они сами до нас не дођоше, то оци наши, чувши уистину речи њихове, повероваше им. Предобри Бог, који има бескрајну милост и не жели да ни један од нас погине (I Тим 2,4), и по истој тој првој заповести и на исти начин по учењу и проповедању светих Апостола, уздиже мене на ово светитељство, хотећи да преко мене "испуни недостатке наших отаца" (Кол 1,24).

И Духом својим Светим заповеди ми да вам објавим реч своју о вашем спасењу, коју, с љубављу чувши је, сачувајте, да и ми постанемо заједничари реда светих. И ово прво молим вас, дакле, браћо и чеда, нашу сву наду на Бога положивши, прво праве вере Његове да се држимо Јер „друге основе", као што рече Апостол, „нико не може положити, већ само коју положи" (I Кор 3,11) Дух Свети преко светих апостола и богоносних отаца, а то је права вера, која је на светих седам васељенских сабора потврђена и проповедана. После овога, на основама овим свете вере, достоји нам злато и сребро и драго камење (упор. I Кор 3,12) зидати, тј. добра дела. Јер нити користи исправност живота без праве вере у Бога и просвећене, нити нас право исповедање без добрих дела може представити Господу, већ нам треба имати обоје, да „савршен буде Божји човек" (II Тим 3,17), а не да због недостатка храмље живот наш. Јер, „вера је спасоносна", као што рече Апостол, „која кроз љубав дела" (Гал5,6). Верујемо, дакле, у Оца и Сина и Светога Духа, појући Тројицу божаствену, узрок и творца свега прозукованога и сазданога, видљивог и невидљивог, која је дакле једне суштине, то јест природе, у три лица, то јест састава и лица, чиме нећемо да подразумевамо обличјем или разликом у три Бога или три природе или три суштине, трудимо се разумевати, него (исповедамо) једнога Бога и једну његову просту и бестелесну природу и суштину, а разликом лица различитост Ипостаси означавамо; Тројици клањајући се у Јединици и Јединици у Тројици, Јединици Триипостасној и Тројици Једносуштној и Једномоћној

и сабеспочетној. Ову једину познајемо која јесте увек, беспочетну, нестворену, бесмртну, непропадљиву, бестрасну, која све ствара и (све) држи и (о свему) промишља. И једнога од Тројице, не Оца ни Светога Духа, већ од Бога Оца рођенога Сина и Бога, Логоса, надвремено и нераздељиво рођенога од Њега а не створеног, једносуштног родитељу и увек са Њим постојећег; које је добротом све привео из небића у биће, и који је у последње дане ради нашег спасења сишао с небеса и уселио се у Утробу Деве и сјединиo се са телом одушевљеним, душу разумну и умну по суштаству од те свете и Пречисте Богородице Марије. Он, од Бога Оца Једносуштни Њему Бог Логос, који је ради великог човекољубља изволео, вољом Оца и Духа, да спасе своје створење; из Очевог наручја, одакле не одступи, сиђе и ушавши у утробу Пречисте Деве, узевши на себе раније не узето тело, одуховљено душом разумном и умном, раније не примљено примивши, произађе Бог оваплоћен, родивши се неизрециво и сачувавши неповређеним девичанство Оне која је родила; не претрпевши ни сливање нити промену, него остаде што је и била а постаде оно што не беше; узевши обличје слуге (Флп 2,7) истинито а не привиђењем, у свему осим греха уподоби се нама. (Упор. Јевр 4,15; 2,17).Знамо га као савршеног Бога и савршеног Човека, не другога и другога, већ једнога истога и пре оваплоћења и по оваплоћењу, једно сложено биће, Њега једног истог у две савршене природе и својства и у две природне воље, и дејствима обема по саставу сједињеним неизменљиво: исповедамо Њега једног истог вољом хотећег и који дела божанска као Бог, и њега једног истог вољомхотећег и који дела људска дела као човек. Јер Он не беше подложан природним потребама, него се по вољи својој родио, по вољи гладнео, по вољи жеднео, по вољи се трудио, по вољи се бојао, по вољи умро, одиста а не привидно претрпео све природне и нелажне људске муке. Он, безгрешни, био је распет и смрт окусио, и трећег дана васкрснуо телом, не видевши трулежност (према ДА 2, 17), и људску суштину неповређену и без смрти васкрсе, и узвевши је на небеса седе с десне стране Оца; и опет ће доћи да суди живима и мртвима; као што се узнесе телом својим, тако ће дошавши, дати свакоме по делу његовом. Јер рече: „Васкрснуће мртви и устаће који су у гробовима, и они који су чинили добро“ са правом вером, „поћи ће у живот вечни, а који су чинили зла – у васкрсење суда“ (Јн 5,25. 28-29; упор. I Кор 15,52). Ка овоме, ми се поклањамо и целивамо свечасну икону, људског оваплоћења Бога Логоса, помазаног божанством, и који је остао непромењен, тако да онај који је помазан вером сматра да види самога Бога који се јавио у телу и са људима поживео (упор. II Тим 3,16; Варух 3,38). Клањамо се и дрвету Часнога крста и светим часним сасудима и божанским црквама и светим местима. Клањамо се и часној икони Пресвете Богородице и иконама свечасних Божјих угодника, уздижући очи душе ка првообразном лику и узносећи ум на оно што је несхватљиво. Ово су, богољубиви, правоверних отачаских предања заповести. Овима и ми последујући, тако верујемо и

тако исповедамо, а све јеретике и сваку јерес њихову проклињемо. Примамо светих седам Васељенских сабора, (први) који је био у Никеји 318 светих Отаца; (други) у Константиновом граду 164 светих Отаца; трећи, ранији у Ефесу 200 светих Отаца, четврти у Халкидону, 630 светих Отаца, пети у Константиновом граду 164 светих Отаца, шести опет у Константиновом граду 170 светих Отаца. И још онај, који је мало касније био у Никејској митрополији, седми сабор 350 светих Отаца, који се одричу часних икона и не сликају их или им се не поклањају, безбожно клеветајући хришћане.

А примамо и све свете Саборе који су се Божјом благодаћу у разна времена или на разним местима окупљали ради благочашћа и јеванђелског живота, које прима Саборна црква. А оних којих се одрекоше ови свети Оци, одричемо се и ми; и којих се одрекоше свети оци они, одричемо се и ми; које су проклели они, и ми проклињемо. Јер многе јереси у различита времена и године ђаво измисли, и многи куколь зловерја кроз оне који му служе, безаконе начелнике јереси, у васељени посеја ради рушења и смућивања праве вере, које ми проклињемо, и с њима оне који измислише зле догмате, и гнушамо се сваке јереси нечастиве. Но, штавише, ка свакој побожности журимо се, којо нас уче богомудре слуге Божје: пророци, апостоли и светитељи, као што и сам Господ наш Исус Христос, Син Божји, рече, када од Оца дође на земљу и оваплоти се и роди се по други пут, од Пречисте увек Деве, и догмате домостроја Очевог и Свог изврши дивно, и заиста неизрециво распе се на крсту, и трећи дан васкрсну, и четрдесет дана остаде овде на земљи по васкрсењу Своме. И када хтеде узићи на небо ка Оцу, својим ученицима, апостолима, заповеди говорећи: „Идите и научите све крајеве, крстећи их у име Оца и Сина и Светога Духа, учећи их да чувају све што сам заповедио вама“ (Мт 28,19). И опет: „Проповедајте Јеванђеље сваком створењу; ко веру има и крсти се, спашће се; а који нема веру, осудиће се“ (Мр 16, 15). Ово је, дакле, права вера Божја, крстити се у име Оца и Сина и Светога Духа. И тако ми, који смо хришћани, обећали смо да се молимо Богу своме, увек чувајући Његове заповести, и чинећи увек његову вољу. Јер „вера без дела мртва је“, по речи Јаковљевој (Јак 2, 20, 26). Но, браћо и чеда моја љубљена, као што и напред рекох, обоје да држимо са страхом и трепетом. Држите реч Божју и свету веру Његову, и трисвето име Његово с чистим срцем призивајте, и не ленећи се у светим молитвама припадајте к Њему, исповедајући грехове своје, плачући са сузама пред Њим, и Њему појући и препојући у срцима вашим непрестано, дан и ноћ, не слабећи. Јер Бог, када му се исповедамо и молимо Га, сам уверава људе и духовно улази у срца оних који добро слушају учење о Богу. Јер учење духовно није игра, ни безумље људских мисли, већ проповедана света вера Божја, на којој су основани сви свети чинови у Христу Исусу, Господу нашем, о коме пророци Светим Духом Божјим прорекоше, и сви свети сачуваше, и преподобни оци без порока беспрекорно одржаше, као на недељивом крајугаоном камену црквеном, Христу,

који је Премудрост Очева и сила, светодуховски и силно и крепко и чврсто и поуздано у вери, који и до сада многе уверава и утврђује и потврђује свима своју веру божанску. И до нас предобри човекољубац богатом својом милошћу достиже, исправљајући наше недостатке, хотећи као истинити пастир да нас, заблуделе овце, сакупи у небески тор. Овај ми догледајући мисаоним и душевним очима, молимо се увек Њему, како сам дарује изрећи то или помислити, и неизрециво сачувати. И ми, вољу Његову сатворивши, примићемо од Њега спасење у овом веку и у будућем, уколико верно сачувамо Његове заповести, које нам је сам Бог заповедио да чувамо, и обећа нам награду небеску за то, говорећи: „Заиста, кажем вам, који реч моју одржи, неће окусити смрти довека“ (Јн 8, 51). Да, чеда моја љубљена, шта је дакле од речи ове поузданије или праведније, коју Христос сам посведочава и истином утврђује? Шта ли је боље од овога: не окусити смрти довека? Јер само то неокушање смрти већ је далеко од греха; јер окушањем греха укус смрти уђе у род људски, до Христа (прибл. Рим 5, 12). Ради тога Он окуси смрт, који је безгрешан и бесмртан по првом рођењу од Оца; но нас ради окуси је, и пострада, да и ми вером Онога окусимо бесмртност, као што рече пророк: „Окусите и видите како добар је Господ“ (Пс 34, 8). Добар дакле веома и праведан и веран у свима својим речима (упор. Пс 145, 9), и сва дела Његова су у вери. Зато, чеда моја богољубна, ми који Га љубимо треба да чинимо дела вере у Христу Исусу Господу нашем, ми који смо примили веру бесмртну од Њега, дар толики – да не умремо у векове! Зато, ако ово сачувате, бићете блажени од Бога у векове и биће блажена срца ваша, и блажене биће душе ваше, и блажени бићете, ви који сте примили Божју веру и сачували се чисто у њој. Гледајући на бесмртни Христов дар, бесмртна дела у христу свагда творите: веру чисту и молитву честу, с љубављу имајући према Њему наду, и савест чисту пред Богом и људима (упор. ДА 24, 16), пост и бдење, истину у свему, чистоту телесну и душевно уздржање, чувајући разум светог крштења, просвећења Божјег, којим се одрекосмо Сотоне и свих дела његових. И свагда покајање љубити, исповедање својих грехова и плакање над њима и смирење, праведност, поучење, исправљање свога живота, мржњу на грех; неопијање, не блудничење, него, напротив, чист живот, какав је угодно гледати Божјим очима. Јер Бог је један од почетка и у бесконачне векове. И ово је прва заповест речена онима који Њега љубе: да сваки од вас „љубите Господа Бога свога свим срцем својим, свим умом својим, свом душом својом, и свом снагом својом“ (V Мојс 6,4-5; Мр 12,29-30; Мт 22,37-38). И нека буду речи ове, које (V Мојс 6,6) ја данас вама заповедам, написане на срцима вашим, и у душама вашим, да бојите се Господа Бога Сведржитеља, и Њему једином да служите са страхом и трепетом (упор. V Мојс 6,6, 13; 10,20; Пс 2, 11), и Њему једином част и славу узносите, и Њему једином приљубљујте се, и именом Његовим не куните се, него нека је ваша реч: који јесте да јесте, а који није да није

(упор. Јк 5,12; Мт 5,37). И тако уопште да се никако не спомиње међу вама други Бог, осим Онога који је створио небо и земљу; ничему „од онога што је на небу горе и што је на земљи доле и што је у води под земљом, да се не поклоните нити му послужите“ (II Мојс 20,4-5), осим Господу Богу вашем, у кога се крстисте и повероваste, и одрекосте се тајнога срама (упор. II Кор 4,2), и постадосте заједничари добре вере Његове и саучесници Његове бесмртности. Њега јединога неодступно држите се, јер је „пред очима Његовим све откривено“, као што рече Апостол (Јевр 4,13), и „јер је Бог наш огањ који спаљује“ (Јевр 12,29); и „узвраћа за грехе очева на деци до трећега и до четвртога колена, онима који Га не љубе и не творе вољу Његову, а чини милост хиљадама и десетинама хиљада оних који Га љубе и држе заповести Његове“ (II Мојс 20,5-6). Јер је Он „Бог над боговима и Господар над господарима, Бог велики и силни и страшни“ (V Мојс 10,17). Да „држите заповести Његове, и да извршавате пред очима Његовим све речи које заповедих вам“, „да добро буде вама и синовима вашим после вас, и да живи будете довека, ако сатворите добро и угодно пред Господом Богом вашим“ (упор. V Мојс 6,2; 10,13; 5,29; 13,18). Коме слава беспочетност у бесконачне векове, амин (Доментијан, 1988, 147-154).

Скоро су сви остали догађаји у историји који су се дешавали посведочили су и наставили Светосавски пут. У истом том манастиру Жичи, многи су наставили да преко колективног догађаја упознају свој индивидуални верски идентитет. *Богомољачки покрет* је једно велико духовно ходочашће које се догодило између два светска рата у чијем сабрању су учествовали монаси, свештеници, народ и Свети Владика Николај Велимировић. Проф. др Зорица Кубурић пише о почецима богомољачког покрета: „На темељима Светог писма, своје верске традиције и личног верског искуства с Богом, зачет је православно богомољачки покрет” (Кубурић, 2023, 121–135). Свети Владика Николај у једном од својих дела *„Српски народ као Теодул пише”: „Седећи и размишљајући крај свог огњишта, био у слободи или ропству српски сељак је овако себи морао говорити: Кад су краљеви и цареви наши и служили Христу Богу, зар ћу ја тражти неког бољег домаћина да му служим?”* (Велимировић, 2016, 39).

Историјски се опет настављају о верском идентитету путеви Светога Саве. Једна индивидуа има прилику да формира свој верски идентитет путем монаха *Синаита*. Синаити као што и сама реч каже су повезани са Синајском Гором, са Светим Јованом Лествичником, Палестином и са још много тога. Благородна династија Немањића, почевши од Светог Саве, краљице Јелене I, потом Цара Душана и Светог Кнеза Лазара су наставили везе са самом Синајском Гором. (Радовић, 2010, 207–245). Они су свом народу својим животним примерима сведочили веру и тако код многих утицали на формирање верског идентитета. Ту већ можемо препознати и одређене психолошке процесе: препознати да се верски идентитет формира путем иденитификације.

(Димитријевић, 2023, 18–19). Монаси Синаити су посебно били истакнути током владавине Кнеза Лазара. На Газиместану 1389. године на Видовдан се догодила Косовска битка. С тим догађајем и са речима „Земаљско је за малено царство, а небеско увек и довека" продужио се Светосавски Завет и они коју се већ били део тог догађаја имали су формирани верски идентитет, а они који га и даље следе су наставили да после толико времена имају јасан путоказ о изградњи свог верског идентитета.

Закључак

У овом раду се разматра о формирању сопственог/властитог/личног и верског идентитета. Формирање идентитета је развојни пут сваке индивидуе. Психолошке науке објашњавају како се формира властити идентитет. Уколико се не формира долази до патобиографије/патологије, а уколико се адекватно формира долази до сепарације - индивидуације. Веома је битно да дете успешно савлада све фазе и стадијуме и доживи успех у развоју сопственог идентитета како би дошло до успешног формирања осталих врста идентета. у овом случају верског идентитета. Чак и изградња сопственог идентитета укључује једну „психосоцијалну конотацију", односно однос ја – ти, дете – мајка. Верски идентитет се може формирати путем васпитања, индивидуалним и колективним путем. Колективни пут је пут историјских догађаја који су за формирање верског идентитета као путокази: увођење Праве вере у манастиру Жичи од стране Светог Саве и Косовски Бој са царем Лазаром. Ови догађаји су одредили формирање и колективног и индивидуалног верског идентитета. На крају, идентитет је саставни функционисања личности. Пожељно је (а можемо рећи можда и неопходно), да након формирања дође до ***интеграције једног идентитета са другим у личности индивидуе.*** И када дође до интеграције ту није крај. Код личног идентитета развој никада не престаје и човек се за сва времена усавршава, док код верског идентитета то је непрестано стремљење да Божји лик постоји у човеку. То нас даље наводи до човека каквог описује Апостол Павле: „... човека савршеног, меру раста пуноће Христове" (Еф 4, 13).

Литература

Бојанин, Светомир, (2009), *Гордијев чвор младости*, Манастир Ковиљ, Браство Светог Симеона Мироточивог

Велимировић Николај, 2016, *Српски народ као Теодул*, Подмаине, Манастир Успења Пресвете Богородице.

Велимировић Николај 2016, *Изнад Истока и Запада,* Подмаине, Манастир Успења Пресвете Богородице.

Георгије Шестун, 2013, *Православна педагогија*, Београд, Православно богословски факултет, 366 – 389.

Доментијан, 1988, *Живот Светог Саве и Живот Светог Симеона,* Београд, Просветна књижевна задруга, 147 -

Димитријевић, Александра, 2023, Психолошки аспекти светосавске личности, *Жички благовесник*, јануар - март 2024, Краљево, Епархија жичка.

Ерик Х. Ериксон, 2008, *Идентитет и животни циклус*, Београд, Завод за уџбенике.

Ерић, Љубомир, 2015, *Психотерапија*, Београд. Клио.

Јеротић, Владета 2011, *Човек и његов идентитет*, Београд, Задужбина Владета Јеротић.

Јеротић, Бладета, 1994, *Психолошко и религиозно биће човека,* Нови Сад, Беседа,

Јеротић Владета, 2000, *50 питања и 50 одговора из хришћанске психотерапеутске праксе,* Београд, Арс Либри.

Јеротић, Владета, 1986, Неуроза као шанса за сазревање, *Поља часопис за културу, уметности и друптвена питања,* XXXII, број 333, 437 – 439.

Поповић, Јустин, 1993, *Светосавље као филозофија живота*, Ваљево, Манастир Ћелије.

Кубурић, Зорица, 2023, Богомољачки покрет - аутентична вера, *Зборник радова 23. Међународна конференција, "Вера, Знање, Сумња"*, Београд, Центар за емпиријска истраживања религије (ЦЕИР), Породични разговори

Радовић, Амфилохије, 2010, *ИСИАХАЗАМ освајање унутрашњих простора*, Будва, Манастир Подмаине.

Торик, Александар, 2014, *Флавијан,* Беле воде, Манастир Свете Тројице.

Торик, Александра, 2014, *Флавијан - Живот се наставља*, Беле воде, Манастир Свете Тројице.

Торик, Александра, 2014, *Флавијан - Успињање*, Беле воде, Манастир Свете Тројице.

Торик, Александра, 2016, *Флавијан - Армагедон*, Беле воде, Манастир Свете Тројице.

Торик, Александра, 2016, *Флавијан - Исповест случајног путника*, Беле воде, Манастир Свете Тројице.

Торик, Александра, 2022, *Флавијан - Бели брод прича за једноставне*, Беле воде, Манастир Свете Тројице.

Aleksandra Dimitrijević[2]

THE FORMATION OF IDENTITY TROUGHT SAINT SAVA AND SAINT LAZAR'S PILGRIMS.

Abstract

This paper explores the formation of one's own and religious identity. Psychological sciences describe through various theories the formation of one's own identity from the first days of a child's life. In that period, a religious identity can also begin to form. However, if the formation of a religious identity is absent in the first period of life, then it can be formed through individual paths where the main incentives are personal encounters, conflicts, accidents, or through a collective path of great historical events such as the introduction of the True Faith or the Battle of Kosovo, today - the Saint Sava and Saint Lazarus Covenants.

Keywords: *personality, identity, psychological - spiritual, Saint Lazarus, Saint Sava, pilgrimage*

2 Aleksandra Dimitrijević, Faculty for Philosophy, Kosovo and Metohija, aleks10dimitrijevic@gmail.com, ORCID ID: 0009-0000-0104-445X

Зборник радова „Култура ходочашћа“
XXIV ЦЕИР конференција, 12-14. мај 2024.

Немања Вукчевић[1]

ХОДОЧАШЋЕ ИЗМЕЂУ ПОЛИТИКЕ, ДУХОВНОСТИ, И ТУРИЗМА

Сажетак

Кратким увидом у историју и фундаменте ходочашћа у истакнутим светским религијама и коришћењем савремених статистичких података, показали смо да феномен није ништа мање актуалан него када је почео. Његова метаморфоза је толико опсежна и комплексна да му је изворно значење остало још само у етимологији где поред метафизичких извора наслеђује и политичке индикације. Зато је данас лакше пронаћи доказе политичких процеса који су присвојили ходочашћа, интернационалне оружане сукобе на местима ходочашћа, док је скоро немогуће регистровати и доказати ново бивствовање које је обећање ходочасницима, по дефиницији. Уместо тога, достигнућа четврте индустријске револуције додатно и без преседана усложњавају метафизичке димензије ходочашћа које постулирају трансхуманисти. Са друге стране, без љубави са Христом, ходочасник је само кампер. То што неко корача хиљадама мукотрпних километара не значи да ће негде стићи, због чега суфи песник Шамсудин Мухамед Хафиз Шираз када осети потребу за ходочашћем седи непокретан три дана. Зато литерарни јунак Паола Коеља након дугог путовања и потраге за благом, то благо и налази тек када се пробуди на истом месту где је и заспао сањајући путовање. Зато је ходочашће и ауто-мисионарство. Зато и туриста по принципу fake it till you make it можда може постати ходочасник. До тада он је објект шестог технолошког поретка и лидера постомодерног политичког система.

Кључне речи: *ходочашће, политика, духовност, етимологија, тренд*

Деклинација ходочашћа

Први људи који су се препустили ономе што бисмо сматрали путовањем из задовољства учинили су то пре више од 2000 година у античком Риму. То би могли назвати прототуризам. Наравно, не у строгом смислу речи. Туризам је феномен модерног доба. Зачетником се сматра Томас

1 Доцент др Немања Вукчевић, научни сарадник, Институт за међународну политику и привреду, Београд, nemanja.vukcevic2021@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-3682-3888

Кук[2] са својом компанијом у Енглеској која је нудила туристичке услуге у првој половини 19. века. Туризам је немогућ без концепта слободног времена, још једног феномена модерног доба, који је као људско право реализован у Члану 24 Универзалне декларације о људским правима Уједињених Нација.[3] Један од најстаријих облика туризма је религијски, тј. на места која имају сакрални значај. Можда, такође у антици, проторелигијски туризам налазимо у пророчким Делфима.

У хришћанству, дакле, новој ери, историја ходочашћа почиње од Старог Завета (Ис. 27:13). У Новом Завету, света породица са дванаестогодишњим Исусом Христом ходочастила је у Јерусалим на Пасху (Лк. 2:41-42). Ходочашће на средњовековном Западу схватано је као прилика да се упозна са Богом тамо где се он показао и да се доживи благодат међу верницима (архим. Тихон, 2016). Духовна основа ходочашћа је заповест Божија о милосрђу (Матеј 5:7) и гостопримству (Матеј 25:35).

У ислам, веза ходочашћа и туризма огледа се у различитим правцима географске мобилности, а то су, религијски туризам, духовни туризам, халал туризам и ходочашће, а који *репродукују* елементе духовности у ислам (Гусенова и Алиханова, 2014). Постоји и очување синкретизма између паганских објеката култног обожавања и атрибута исламског религиозног живота. Штавише, перцепција неких природних објеката као светих може се разликовати у различитим областима (Гусенова, 2021).

Ходочашће међу Јеврејима је још увек прилично распрострањено из разлога што је то дужност побожног Јевреја (Зајцев, 2018). Оно је институционализовано од самог установљења нације верским прописом који је обавезао све мушкарце *да се пењу пешке* у храм у Јерусалиму на Пасху, Шавуот и Сукот.

У будизму, места ходочашћа су у директној вези са животом Сидарте Гаутаме Шакјамунија, тј. Буде, оснивачем најстарије светске религије, са његовим следбеницима и са историјом ширења ове религије. Данас су знаменитости ове религије пажљиво заштићене, укључујући саме монахе, па су стога добро очуване (Зајцев, 2017). Прича о ходочашћу показује пут ка вери, где је кључни концепт чуда, као начин верификације вере. У (пост) секуларном друштву, вера у чуда је елемент те конвенционалне границе који одваја верујуће будисте од оних који будизам доживљавају само као културну традицију. Други маркери који истичу хабитус ходочасника су њихове свакодневне праксе: јутарње и вечерње молитве са бројаницама, сеџде, самоконтрола говора, понашања и мисли кроз медитацију (Гучинова, 2020).

2 Томас Кук (1808-1892), оснивач светске туристичке агенције *Thomas Cook and Son*; URL: https://www.britannica.com/money/Thomas-Cook

3 Према члану 24 Универзалне декларације о људским правима Уједињених Нација „Свако има право на одмор и доколицу, укључујући разумно ограничење радног времена и повремено плаћени одмор“. URL: https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights

Генерално, почетком 21. века дошло је до процвата религијског туризма. Према проценама међународних експерата, око 70% културних места у свету за које постоји велико туристичко интересовање је повезано са религијским темама (Житенев, Новиков и Путрик, 2010]. У свету бројимо 440 милиона ходочасника годишње.[4] Евидентира се три милијарде путовања на света места различитих религија, од којих је 40% у Европи (Новиков, 2010).

Узимајући у обзир ове податке, није изненађење да је религијски туризам данас динамична глобална индустрија вредна више милијарди долара. Јер, данас је „захваљујући иновацијама, ходочашће постало прихватљиво за све, без обзира на године и физичку способност“ (Зайцев, 2021: 345). Сви иду на ходочашће, чак и они који су љути на Бога што не постоји.[5] Међутим, ходочашћа у строгом смислу речи не заузимају више од 3-5% укупног броја религијског туризма.

Концентрација и присуство духа обогаћују ходочашће, а не број пређених километара.[6] Непосредно присуство светог или свете особе ствара *свету географију* на земљи како би приступ божанском био доступан за мирјане (Hahn, 1997).

Истраживачи указују на три приступа у изучавању укрштања религије и туризма: просторни приступ (ходочасници и туристи заузимају исти простор, али се различито понашају, историјски приступ (однос религијских облика путовања и туризма) и културни приступ (ходочашће и туризам као праксе у постмодерном свету). Идентификоване су три стратегије понашања, конвенционално означене као *колекционар, путник, и ходочасник* (Судакова, 2023). Социолошка истраживања генерално показују потрошачке циљеве у савременом религијском туризму, који је повезан са секуларизацијом савременог друштва. Најчешћа мотивација је жеља за излечењем (33%), учешће у црквеним обредима (15%), проналажење смисла живота (5%), жеља да се осети благодат на светом месту (10%), духовно усавршавање (9%) (Зеленова, 2013).

Вектори ходочашћа

Уколико више се одређен друштвени феномен одваја од природе, утолико више припада одређеној култури, дакле, подрзумева *sine que non* човекову материјалну и симболичку дејственост која не може бити спонтана (механицистичка или органицистичка) и поред ове интервенције подразумева трансмисијски резултат, иако не обавезно, када бисмо у том случају, говорили о

4 Према изјави George D. Greenia, The Institute for Pilgrimage Studies Williamsburg, Virginia. URL: https://www.youtube.com/watch?v=UiuMnt9mG5g

5 Исто.

6 Према ставовима екипе пројекта The British Pilgrimage Trust. Open to All. URL: https://britishpilgrimage.org/open-to-all/

изумирању неке културе, али опет довољно трансмисијском да бисмо могли говорити о њеном прошлом, да би се као култура уопште некад и установила.

Цивилизација се, такође, одваја од природе, мења је и контролише тамо где то и колико може (*само шума која је посечена*), слично, али ипак, различито од културе. Цивилизација је масовна, комплексна, често механицистичка сарадња неколико култура, или доминација једне недостижно јаке над другом. Оне су у коначници подједнако важне, само су другачије, али су и слабије, мање, малопробројније, *каскајуће*, само са утешном могућношћу асимилације и интергације, и на тај начин делимично и очувања. Цивилизација је скуп интервенција које је одвајају од природе, и као таква директно је зависна од техничких револуција. Без *techne* тог одвајања нема. Ми не знамо за само духовне цивилизације. Култура, иако трпи *techne* може и егзистира и без те зависности. То је разлика. Јер, за само духовне културе знамо, рецимо, монаштво. Док можемо спорити шта је било раније култура или политика, за цивилазицију сасвим сигурно можемо речи да јој је политика и геополитика инхерентна.

Са вером је другачије и сложеније. Вера сама по себи није култура. Можда би се могло рећи да је монаштво култура вере. Али вера није култура. Религија то јесте. Јер, колико год да је теолошка, религија је и социолошка, значи и политиколошка, дакле, често измерљива, док је веру незграпно немогуће уоквиравати или мерити. У вери нема политике, у религији, итекако има. Као култура, религија има трансмисијски резултат, она се и састоји из акумулираног знања и искуства. Вера не мора да зна, и не мора да остварује тај и такав резултат, нити да интервенише да би га остварила, јер је (или није?) иманентни део бића. Када вера постаје културно наслеђе тада говоримо о религији, она не мора бити чак ни теолошко наслеђе које нпр. уочавамо на релацији Стари – Нови Завет, она може да постоји мимо, изван наслеђа. Може бити и нерегистрована и сасвим непозната, или само на индивидуалном нивоу (*један је довољан*), или тамо где је не евидентирамо јер се и не оглашава, или немамо апарате ни методе да је очитамо, за разлику од политичких феномена којима је сврха регистрација, публика, тело, да је гласна и што масовнија. Ходочашће зато не припада култури вере, него култури религије, зато и може бити туризам. Када јесте туризам, онда можемо говорити о политици ходочашћа, и о ходочашћу у политици. Интервенција *techne*, о којој смо нешто раније овде писали, сада се не односи само на интервенцију над природом, већ и на интервенцију над друштвом (више о томе касније) налазећи се у самом појму политике *polis/techne*. Када није само туризам, дошли смо и налазимо се на граници, у тачки *историје света или догађаја спаса* коју је подробно описао Карл Левит (Loewith, 1990). Дакле, прва скаларна компонента у координатном систему био би *догађај спаса*, друга *метанаратив света*, и трећа компонента потребна за израчунавање вектора ходочашћа био би *пуки туризам као симулакрум путовања у Фукоовом панотпикуму*. Одатле се вектор ходочашћа

пружа у правцу просветљења, исцељења, универзалног јединства, резурекције, у метафизику именовану у зависности од искуства, теолошког или космолошког наслеђа, конфесије, речју, од многобројних *заумности* људских именилаца. Или остаје ту где јесте, у геометрији решетака, од бандере до билборда нудећи Јерусалимски синдром и његову медицинску статистику.

Етимолошке индикације

Ходочашће је лексема која се састоји из две самосталне пуне речи *ход* и *част*. Уколико ову сложеницу посматрамо као ексоцентричну, она означава религозно путовање, обилазак туристичких знаменитости, део агенцијске понуде, и не нужно нешто друго. Као што сложеница *благдан* не означава дан који је благ, него празник. Ако је посматрамо као есоцентричну, дакле, ону која чува значење саставних делова, потребно је прецизирати њихово значење како бисмо уочили смисао.

Ход је општесловенска реч етимолошки идентична грчком *ходос* што означава *пут*. Да разматрамо заиста древне појмове који претендују да буду универзални, говори и то што у санскриту наилазимо на глагол *ходати* (होडती) који је истоветног значења као у српском језику, а исто се и чита. Дакле, семантички, евидентирамо принцип кретања.

Част је семантички вишеслојна у словенским језицима, и у својим морфолошким облицима индукује метафизичке изворе. Узевши у обзир да у творби речи промена самогласника из једног у други није ретка појава (на пример *честь* у руском и *част* у српском, из старословенског и са истим значењем), посматраћемо речи: *част, чест, чешће, частити, час, счастье, чес(т)ница, честица, учествовање.*

У руском језику *часть* значи и *део*, у српском језику данас нема то директно значење *дела* као у руском језику, али носи дубоку моралну конотацију, коју уочавамо у другој српској речи *чес(т)ница*, где тачно означава *део*, што се очитава и у речи *учествовати*, тј. бити део нечега. У том смислу и *част* као морална одредница, само је онда таква када је *део* нечега, већег и значајнијег, када је део извора морала, а он је у Богу. Тако *част* иако нема директно значење дела у српском језику, него значење моралне одреднице (синоним је поштење) показује себе и у речи *частити* тј. поклањати неком нешто, што је племенито, свечано, хумано, часно.

У руском језику *с-часть-е* је срећа, дакле, *бити део са*, значи бити срећан. У српском реч срећа, етимолошки другачијег корена, означава сусрет, сретење, срести се, дакле *бити са*, и има исто значење.

Поред метафизичких пространстава, али и оних у социуму, читамо и временску димензију у корену речи *часы* која у руском језику означава сат (механизам за мерење протока времена) а у српском, врло кратки моменат (трен, тренутак), или 60 минута. Дакле, за ходочашће, поред географског

потребно је и временско. Бити део нечега значи бити део свих димензија које нас дефинишу, а две су најочигледније- простор и време. Ову временску димензију налазимо и у прилогу *чешће*, где означава део времена, нпр. киша не пада увек, негде пада чешће, некада не пада. Сунце не излази и залази чешће, Сунце излази увек, и наведени прилог се не може логички користити у апсолутним категоријама као што је *у-век* (у вечност). Не можемо рећи да Сунце излази чешће. Зато и именица *част* не означавајући вечност не означава ни целину, него *део*. Али, *део* свега, толико да се модел којим објашњавамо универзум (стварност, постојање, материју, енергију, светлост) и зове стандардни модел физике елементарних *честица*, а другачије и Теорија свега.

Ходочашће је зато *час(т)ни ход*, не примарно зато што означава моралну димензију, као и синоним *поштење*, тј. у неком блиском значењу *ход поштења*, већ зато што је *ход који је део*, и *део који хода*. Дакле, *део који ходом* (физичко кретање (место) и метафизичко кретање (стање)) сједињује се са целином, са апсолутним, са Богом. Да није тако, и ако није тако, онда нема и не би било *новог стања постојања* које је у дефиницији ходочашћа (Krim, 1992: 254), а које је и ритуал и тиме носи потенцијал *новог бивствовања* (Krim, 1992: 598).

У латинској етимологији реч *pilgrimage* рекло би се, засићена је политичким конотацијама, које не подразумевају, нарочито не и нужно, било какву духовност. Веза светих места, светих лица, и оних који као ходочасници предузимају путовање заиста постоји, али та мрежа, иако не искључује духовну мотивацију *a priori*, заправо прераста у трговачку мрежу, меркатилне везе специфичног типа, са далекосежним последицама. Заиста, средњовековно европско ходочашће можда је формирало пејзаж религијско-економских веза које ће касније учинити „трговачки и у индустријском капитализму одржив национални и међународни систем“ (Coleman & Eade, 1978: 234).

Ходочасник (*pilgrim*) је путник, странац у страној земљи. Може бити и енглески колониста који се настанио у Плимуту 1620. године.[7] Од латинског *peregrinus*[8], на италијанском језику имамо *peregrinare* што значи путовати, на француском имамо *pelerine* што означава плашт, огртач, који код нас и зовемо пелерина, одећа готово идентична оној коју су носили ходочасници. Антрополошки, практична одећа без рукава, довољно широка да може да послужи и као ћебе на путовању.

Политички, овако представљене етимолошке разлике су индиктивне у истраживању колизије двополарног света Запада и Истока. Слично је и са чињеницом да на хришћанском Западу немају реч за *духовност* коју називају *spirituality*, а жестока алкохолна пића називају *spirits*. Док на хришћанском Истоку, *спиритуалност* ни издалека није и не може бити *духовност*, и има екстремно негативне конотације.

7 https://www.merriam-webster.com/dictionary/pilgrim

8 https://www.merriam-webster.com/dictionary/peregrine

Т(р)енденције ходочашћа

Дух времена (*Zeitgaiste)* сложен је до те мере да га је тешко уочити, тим пре теже доказати да је хомоген. Пре ће бити да је на делу турбуленција у којој досадашње парадигме још увек нису престале да важе и доминирају, не свуда, али су угрожене од стране нових парадигми које претендују да буду једине будуће и нису компатибилне, непомирљиве су и неусагласиве. Зато, посматраћемо ходочашће у тренду времена, где оно поприма другачије форме, многобројне, неочекиване, али са претпоставком да су за ходочаснике који их упражњавају ништа мање валидне, ништа мање вредне и сврсисходне од других, тј. традиционалних, остављајући будућим генерацијама које ће, због временске дистанце, бити у прилици да оцене да ли смо сведочили само тренду или новом *Zeitgaiste*. Навешћемо само неке од примера тренда ходочашћа. Тврдити да нису религијска, исто је толико нетачно као тврдити да су религијска. На сличан начин, тврдити да су туристичка, исто толико је нетачно као тврдити да нису. У оба случаја пронашли бисмо и индикаторе религиозности, али и абудантну меркатилност. Слажемо се да религију не треба узимати као синоним за свето (Frey, 1998). У том непрекидном осцилирању светог и светског, у западном свету, у духу савременог доба, формирају се и развијају нови трендови ходочашћа, настају и шире се нова места ходочашћа. За разлику, нпр. од ислама, где су јасно дефинисани објекти ходочашћа (Реутов, 2021).

Рокенрол ходочашћа: Спомен кућа Елвиса Прислија (Грејсленд, САД), *Abbey Road* (Лондон, Енглеска), Спомен кућа Тошета Проеског (Северна Македонија). Спортска ходочашћа: *Wrigley Field* (Чикаго, Илиноја, САД), *Indianapolis Motor Speedway* (Индијанополис, САД). Књижевна ходочашћа: *Bloomsday* (Даблин, Ирска), или нпр. *Stratford-upon-Avon* (Engleska) где је формирање својеврсног култа Шекспира у првој половини 19. века, дало предуслове за касније рођење бардоманије у САД (Москвитина, 2013). Историјска ходочашћа: *Auschwitz-Birkenau* (Пољска), *Gettysburg Battlefield* (Пенсилванија, САД). Кинематографска ходочашћа: *Hobbiton* (Матамата, Нови Зеланд), *Skywalker Ranch* (Калифорнија, САД). Аниме ходочашћа: до 2023. године, удружење *Anime Tourism Association* је одредило 145 места за ходочашће на аниме света места, широм Јапана (Судакова, 2024: 122). Технолошка ходочашћа: Силицијумска долина (Калифорнија, САД). Ходочашћа у природу и авантуре: Базни камп *Mount Everest* (Непал). Уметничка и архитектонска: Лувр (Париз, Француска), *Sagrada Família* (Барселона, Шпанија). Алтернативна ходочашћа: популарно путовање у Јужну Америку и испијање ајахуаске, са шаманом, за улазак у духовни свет. Лично ходочашће: Мумтаз Али Кан који промовише мир ходајући више од 400 дана преко 5.500 км да би изградио мостове између заједница, или код нас недавно, син

познатог певача, Никола Роквић ходао је 1.150 км да се поклони Св. Нектарију Егинском, како би помогао свима којима је помоћ потребна. Сва ова ходочашћа одражавају дубоки лични интерес, жељу за повезивањем, *бити део са* историјом, културом, заједницом, нечим вишим или већим од себе, због чега је и дозвољено да их тако и називамо. Природа знаменитости у модерном западном друштву уподобљена је светости (Стахова, 2019: 121).

Политичко ходочашће и ходочашће у политици

У савршеној илустрацији класичног марксистичког модела фетишизације и отуђења, светилиште изгледа својим поклоницима као да и само емитује божанску моћ коју они траже (Eade & Sallnow, 1991). *У интранационалним ходочашћима*, монументални споменици знаним политичким лидерима, политички дефинисани симболи нације, или грађевинске мегаструктуре припадајуће одређеној политичкој епоси нису једина политичка света места. Ходочасничке традиције и центре периодично преузимају политичке групе. Како се посебна традиција ходочашћа развија, света места постају формализована у организоване друштвено-политичке системе са економским призвуком (Das, 2016). Не може постојати професионали политичар, или чак и невешта Влада која би занемарила масивно и масовно гласачко тело од нпр. 25 милиона људи годишње на четири руте Чатурдарма, или 12 милиона на Канвар јатра ходочашћу. Између лукративних мотива, и стварне техничке нужности за управљањем и управом, политичко ангажовање у ходочашћу је неизбежно.

На пример, у тако мистериозној Индији, политичке конотације ходочашћа нису у првом медијском плану, али тим нису мање прегнатна и незаобилазна. Посебна тема је рађање или успон религиозног национализма, које је готово по правилу резултат промене у различитим аспектима културе. Мистична Индија није изузетак. У таквом сценарију, реч *jampa*[9], некада коришћена за описивање далеког путовања до светог места, добила је политичке конотације 90-их г. због широко распрострањеног медијског извештавања о Ратајатри[10] коју је предводио лидер Индијске народне партије Л. К. Адвани и многе падајатре[11] вође Конгреса и бившег премијера Раџива Гандија (Das, 2016). Суптилније, у културним политикама, локална администрација је популарном месту ходочашћа у Раџастану променила имена улица у складу са оним што се помиње у популарној серији *Diya aur baati hum*, чији су протагонисти приказани као становници града. То је скоро као стварање нове ходочасничке руте у оквиру постојеће (Das, 2016).

9 Путовање (yatra)

10 Кочије (rath), путовање (yatra)

11 Путовање пешке социјалних реформатора или политичара, истакнутих грађана да би имали ближу интеракцију са различитим деловима друштва и подстакли присталице.

Поменули смо 25 милиона ходочасника на рути Чар Дама. Инфраструктурна подршка овим ходочасницима уско је повезана са индустријским развојем државе. Многобројне пропусте, малверзације, и неумеће успостављања и реализације развојне стратегије државе, маскирани су фокусом на ходочаснике затечене у многобројним проблемима, што је заправо омогућило десничарским снагама да консолидују своју политичку бирачку јединицу (Das, 2016).

Ходочашће је и симбол моћи и средство за мобилизацију. И Махатма Ганди и Б. Р. Амбедкар користили су јатру да мобилишу Индијце током борбе за независност. Током 80-их година, политичари из Конгреса Раџив Ганди и Сунил Дут предузели су падајатре да би се повезали са бирачима. Политички говорећи, у Индији смо током протеклих 25 година били сведоци ходочашћа које је постало саставни део идеја о нацији и идентитету (Das, 2016).

Уобичајено је да локални политичари из свих странака пожеле да сретну људе из свог бирачког округа или посете пуџа пандале[12] током Дурга Пуџе[13] (Das, 2016).

Политичку конотацију ходочашћа уочавамо и у *интернационалним ходочашћима.* Улога народне дипломатије никад није толико јака да не би била заустављена од оне званичне или оне тајне дипломатије, али и (скоро) никад толико небитна да би се забранила, или не стимулисала. Ходочашће није изузетак. Постоје и докази да се користи као алат за меку моћ у међународним односима. Професор Микија Којаги презентује упечатљив случај хаџа који су спроводили јапански путници током међуратног периода. Он примећује да се у то време јапанска влада надала да ће развити савез са исламом као делом визије новог светског поретка у Азији, са царском државом која жели да прошири такве економске везе као средство за ублажавање економских тешкоћа изазваних Великом депресијом (Coleman & Eade, 1978).

Док је туризам често повезан са добровољном акцијом, ходочашће могу подједнако практиковати и заједнице које су биле подвргнуте присилним путовањима далеко од домовине, и оне у којима изгледи за повратак могу бити нејасни (Coleman & Eade, 1978). Свим типовима миграција инхерентне су идентитеске пукотине које се само проширују у транснационализму, те се као механизму одбране принебрегава политичком идентитету датом рођењем, другим речима својој нацији, или пак, проверавању и учвршћивању првобитних разлога за присилну миграцију посећујући меморијалне центре код куће. Гласање је могуће и из иностранства, а мигрант који се понаша на описани начин потенцијал је домицијалне владајуће странке, уколико она успева да представи себе као патриотску, или пружи некакав други вид могуће идентитетске идентификације, формално или симболички, емотивни у оба случаја, чак и када је та емоција сведена само на једну – носталгију.

12 Привремена грађевинска структура постављена за поштовање богиње Дурге

13 Поклоњења богињи Дурги током четири јесења дана

Можда и најпознатији глобални сукоб, за контролу над Храмовној гори у Јерусалиму, или у Хеброну око Макпели пећине, примери су како су два центра ходочашћа постала главни симболи супротстављања националних тежњи два политичка субјекта Израела и Палестине, као и препрека помирењу и територијалном прилагођавању две независне државе, што никако не искључује и мање глобално позната ходочасничка места, нпр. Јосифову гробницу у палестинском граду Наблус која је део истог интернационалног, па и глобалног политичког конфликта.

До сада наведени примери ходочашћа у политици, у интернационалном ходочашћу могу бити и другачији, могу бити политичко ходочашће. Управо тако је назвао своју књигу Пол Холандер. *Политички ходочасници* је књига о западним интелектуалцима 20. века који путују у Совјетски Савез, маоистичку Кину и комунистичку Кубу у потрази за утопијским друштвима која остварују њихове најсветлије наде за човека. Политички наивно до те мере да изазива сумњу у протагонисте, овакво ходочашће, ипак, заслужује признање јер је заправо много ближе правом ходочашћу, стреми нечем вишем, предузима дуг пут, има својство трансформације или верификације. О томе сведочи што је релативно лако пронаћи мноштво примера ходочашћа у политици, али је практично немогуће пронаћи политичко ходочашће, тј. државу или нацију толико *утопијску добру* у коју би се упутили ходочасници као на свето место. Набројати макар једну, а да то не буде политичка сомнамбула, умногоме би ентузијастима побољшало политичку мапу света, док би осталима само изазавало сумњу, ако не и горе последице.

Перспективе у шестом технолошком поретку

Четврта индустријска револуција пројавила се феноменима који су без преседана у целокупној људској историји. И ходочашћа су виртуална, и као таква постају све распрострањенија, проширујући базу знања верујућих корисника различитих информационих система. Сваки храм или манастир има своју веб страницу на Интернету, где се може упознати са историјом и светињама храма или манастира. Оваква ходочашћа су постала посебно актуална током пандемије Ковида 19, када је многобројно становништво дуго времена било затворено. Позитивне стране биле би: могућност бесплатних посета разних далеких крајева и светих места света; могућност обиласка више места која су међусобно удаљена за кратко време; прилика да се са различитих тачака сагледају пејзажи светих места, нпр. са екстремно велике висине недостижне у стварности; могућност добијања прелиминарних и додатних информација о светињама, подвижницима, историјским чињеницама; прилика да се искористе резултати моделирања историјских културних пејзажа; могућност бржих и лакших административних процедура онлајн путем; могућност виртуалног учешћа у богослужењима; могућност повратка

на завршено ходочашће касније, у било ком тренутку; могућност виртуалних ходочашћа током пандемије (Маркова, 2021). Негативне стране биле би: немогућност директног учешћа у богослужењима; немогућност прибегавања сакраментима Цркве; немогућност продирања у дух светог места, шетње његовом територијом, директно посећивање светиња (иконе, мошти, извори), посета музејима; непознавање природног и културног окружења светог места (клима, време, надморска висина, рељеф, вегетација, насеље, природни и културни пејзаж); немогућност прибављања сопственог фото и видео материјала; немогућност учешћа у ходочашћу као активном програму рекреације; немогућност директне куповине локалних сувенира, литературе, сакралних предмета; немогућност контакта са другим ходочасницима (Маркова, 2021). Истовремено, одсуство правих архитектонских објеката подстиче нас да искористимо сваку прилику да визуализујемо простор споменика (Маркова, 2021: 1369). Планирано је и даље проширење технологије виртуалне реалности (*Virtual reality*, VR) и допуњене реалности (*Augmented reality*, AR), скуп сензација стварности кроз 7Д моделирање спроводи се у реалном времену, те је и мозак и тело лако обманути као да заиста и јесте у стварности. Зато виртуално ходочашће потенцијално може бити део одговора на оно најважније питање данашњице, а то је питање *сентиента*, дакле, питање свести или духа у технологијама. Да ли је могуће *произвести* свест или духовност дигиталним електроимпулсима, или још бизарније, да ли је могућа п(р)ојава свести у дигиталним технологијама, или појава духа, како то тврде трансхуманисти?

Литература

Das, A. (2016) The Politics of Pilgrimage Through the Prism of Mass Media, International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage: Vol. 4: Iss. 6, Article 10. doi:https://doi.org/10.21427/D7J13N

Enciklopedija živih religija / glavni urednik Kit Krim ; [prevodioci Ljiljana Miočinović ... et al. ; autori dopunskog teksta Atanasije Jevtić ... et al.]. – 2. izd. – Beograd : Nolit, 1992 (Subotica : Biografika). – XX , 821 str.

Frey, N. L. (1998). Pilgrim Stories: On and Off the Road to Santiago. Berkeley: University of California Press.

Hahn, C. (1997). Seeing and Believing: The Construction of Sanctity in Early Medieval Saints' Shrines. Speculum, 72(4), 1079-1106. doi: 10.2307/2865959

Image and Pilgrimage in Christian Culture (1978) from: Pilgrimage and Political Economy, Introduction to a Research Agenda, Simon Coleman and John Eade.

Loewith, K. Svjetska povijest i događanje spasa / Karl Löwith ; prijevod Mario Vukić. – Zagreb : "August Cesarec" ; Sarajevo : Svjetlost, 1990. – 273 str.

Review of Contesting the sacred. The anthropology of Christian pilgrimage, (1991) by J. Eade & M. J. Sallnow. Cambridge Anthropology, 15 (3), 63–73. http://www.jstor.org/stable/23817262

Архимандрит Тихон, С. Паломничество как фактор развития личности // Актуальные проблемы психологического здоровья: теория и практика : Материалы

международной научно-практической конференции, Псков, 14–16 апреля 2016 года. Псков: Псковский государственный университет, 2016. С. 302-305.

Гусенова Д. А. «Женские практики» в неканоническом паломничестве в исламе // Исламоведение. 2021. № 2 (48). С. 71-83. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/zhenskie-praktiki-v-nekanonicheskom-palomnichestve-v-islame (дата обращения: 19.07.2024).

Гусенова Д. А., Алиханова З. Б. Т. Духовность, туризм и паломничество в исламе // Исламоведение. 2014. № 1 (19). С. 45-53.

Гучинова, Э. Б. Паломничество как путь к вере: опыт социального конструирования религиозности / // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2020. Т. 38, № 1. С. 152-176. DOI 10.22394/2073-7203-2020-38-1-152-176.

Зайцев Д. М. Паломничество в иудаизме: истоки, традиция, особенности // Вестник Полоцкого государственного университета. Серия Е. Педагогические науки. 2018. № 7. С. 115-117. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/palomnichestvo-v-iudaizme-istoki-traditsiya-osobennosti (дата обращения: 19.7.2024).

Зайцев Д.М. Паломничество в буддизме: истоки, традиция, особенности // Вестник Полоцкого государственного университета. Серия Е. Педагогические науки. 2017. № 15. С. 127-131. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/palomnichestvo-v-buddizme-istoki-traditsiya-osobennosti (дата обращения: 19.7.2024).

Зайцев, Д. М. Особенности современного христианского паломничества // Современные средства связи. 2021. Т. 1, № 1. С. 345-346.

Зеленова, Е. В. Модель организации православного паломничества // Туризм: право и экономика. 2013. № 1. С. 7-10.

Маркова, О. И. Онлайн-паломничество как элемент Информационной системы: за и против // Гуманитарное пространство. 2021. Т. 10, № 9. С. 1364-1374.

Москвитина, Д. А. Паломничество к Шекспиру: зарождение бардомании в США // Молодой ученый. 2013. № 12(59). С. 859-861.

Новиков, В. С. Тенденции развития религиозного туризма в мире // Научные исследования в сфере туризма. Труды Международной Туристской Академии. 2010. Вып. 6. С. 360.

Реутов, А. Особенности и отличия феноменов туризма и паломничества в религиозном и светском восприятии // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2021. № 2 (19). С. 105-118.

Современное состояние религиозного туризма и его социальная роль в России и за рубежом (аналитический обзор) / ред. С. Ю. Житенев, В. С. Новиков, Ю. С. Путрик. – М. : Международная Туристская Академия, 2010. 178 с.

Стахова, Л. В. Путешествия к местам жизни и смерти известных личностей: тренд времени или «новое паломничество» // Современные проблемы сервиса и туризма. 2019. №3. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/puteshestviya-k-mestam-zhizni-i-smerti-izvestnyh-lichnostey-trend-vremeni-ili-novoe-palomnichestvo (дата обращения: 19.7.2024).

Судакова А. А. Секуляризация паломнической традиции на примере коммодификации печатей госюин в современной Японии // Альманах Конференции молодых ученых Института этнологии и антропологии РАН. Вып. IV / отв. ред. С. А. Орешин. М.: ИЭА РАН, 2023. С. 77–86.

Судакова, А. А. Феномен паломничества к «святым местам» аниме в Японии // Этнография. 2024. № 1(23). С. 115-132. DOI 10.31250/2618-8600-2024-1(23)-115-132.

Nemanja Vukčević[14]

PILGRIMAGE BETWEEN POLITICS, SPIRITUALITY AND TOURISM

Abstract

With a brief insight into the history and foundations of pilgrimage in prominent world religions and using modern statistical data, we have shown that the phenomenon is no less relevant than when it began. Its metamorphosis is so extensive and complex that its original meaning remains only etymological where, in addition to metaphysical sources, it also inherits political indications. That is why it is easier today to find evidence of political processes that have co-opted pilgrimages and turned places of pilgrimage into international armed conflicts. At the same time, it is almost impossible to register and prove the new existence promised to pilgrims by definition. Instead, the achievements of the fourth industrial revolution further and unprecedentedly complicate the metaphysical dimensions of pilgrimage postulated by transhumanists. On the other hand, without the love of Christ, the pilgrim is just a camper. Despite walking thousands of arduous kilometers, there is no guarantee of reaching a destination. That's why the Sufi poet Shamsudin Muhammad Hafiz Shiraz sits motionless for three days when he feels the need to make a pilgrimage. That's why Paolo Coelho's literary hero, after a long journey and search for treasure, finds that treasure only when he wakes up in the same place where he fell asleep dreaming of the trip. That is why pilgrimage is also auto-missionary. That's why a fake-it-till-you-make-it tourist can become a pilgrim. Until then, he is the object of the sixth technological order and the leader of the postmodern political system.

Keywords: *Pilgrimage, politics, spirituality, etymology, trend*

14 Nemanja Vukčević, PhD, Institute of International Politics and Economics, Belgrade, Serbia, nemanja.vukcevic2021@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-3682-3888

Зборник радова „Култура ходочашћа“
XXIV ЦЕИР конференција, 12-14. мај 2024.

Драгана Радисављевић Ћипаризовић[1]

САВРЕМЕНО ХРИШЋАНСКО ХОДОЧАШЋЕ: СЛУЧАЈ ЛУРДА

Сажетак

Појам ходочашћа подразумева одлазак на свето место које верници прихватају као свето, или на места за која се верује да имају чудесна исцељења. Ходочасничка путовања имају неке заједничке карактеристике са свим обредима прелаза у томе што укључују раздвајање и одлазак, у почетку, и придруживање или постизање новог статуса, што указује на њихов трансформативни потенцијал (Ван Генеп). Теоретичари се слажу да је Европа место где је теорија секуларизације доживела своју емпиријску проверу. С друге стране, неки аутори тумаче ширење верских ходочашћа у савременој Европи као знак виталности европског хришћанства (Џенкинс). Лурд, светињу којој смо посветили други део рада, педесетих година прошлог века посећивало је око милион људи годишње, а почетком 21. века тај број је износио приближно шест милиона. Од почетка проглашене пандемије 2020. године, мере јавног здравља и ограничења путовања зауставили су и ограничили многе планове ходочашћа. Ходочашће у западној култури се показало отпорно и флексибилно. Истраживање Ен Бејли које прати онлајн медије 2020/21. показује да су ходочашћа опстала променом фокуса, померањем са догађаја на лицу места на виртуелне, са међународних дестинација на локалне, са дугих путовања на краћа, и са институционалних верских активности на оне које сами креирају. Једно од највећих ходочашћа уживо у 2020. било је петнаесточасовни догађај у Лурду, који су организатори назвали „Е-ходочашће“.

Кључне речи: *ходочашће, виртуелно ходочашће, религиозност, Европа, Лурд.*

Увод

Ходочашће је одлазак на неко свето место које се прихвата од стране верника као свето, или у места за које се верује да се у њима дешавају чудесна оздрављења. Неко место се сматра светим, ако има лековит извор, чудотворну икону, реликвије, или доброг духовника. Тамо хрле људи, посебно у невољи, без обзира на конфесију и вероисповест. Пауло Коељо истиче

1 Др Драгана Радисављевић Ћипаризовић, Универзитет у Београду, Филозофски факултет, dcipariz@yahoo.com, ORCID ID: 0000-0002-7289-570X

да су у првом миленијуму хришћанства била су позната три пута која су сматрана светим, а свако ко би прешао било који од њих стицао је тиме низ благослова и опроштење грехова. Први је водио до гроба Светог Петра у Риму, а они који су њиме ходочастили имали су за симбол крст и називали су се „ромероси“ - ромари. Други пут је ишао до Светог Христовог гроба у Јерусалиму, а они који су њиме путовали називали су се „палмероси“ - палмари, јер су носили као симбол палмине гранчице којима је Христос био поздрављен кад је ушао у град. И најзад, пут који је водио до моштију апостола Светог Јакова, које су почивале на Иберијском полуострву. Место је постало познато под називом Компостела, звездано поље, и ту је ускоро никао град који ће привлачити путнике из целог хришћанског света. Тим путницима је наденуто име “пелегрини“, а њихов симбол постала је шкољка (Koeljo, 2006: 19). Ходочашће има неких заједничких црта са свим ритуалима преласка (Van Gennep) у томе што подразумева одвајање и одлазак, на почетку, и припајање или постизање новог статуса, што указује на његов преображавалачки потенцијал. „Схватили ми ходочашће као облик ритуала, као духовно искуство, или као верску обавезу, оно се одвија с намером духовног просветљења и преображења, и утолико се може сврстати у обреде прелаза: почетак путовања одговара одвајању од ранијег начина живота, само путовање означава прелазни ступањ од световног на свето, а повратак с пута симболизује повратак Богу и себи, препород повезан са осећањем прожетости светим“ (Шушњић, 2002: 2019).

Теоретичари се слажу да је Европа простор где је секуларизацијска теорија доживела своју емпиријску верификацију, али ни у Европи није све једнозначно. Једна од дилема је: да ли у Западној Европи преовлађује „веровање без припадања”, синтагма Грејс Дејви (Davie), или како сматрају Воас и Крокет (Crocket) „нити веровање, нити припадање” (према Радисављевић Ћипаризовић, 2016: 235). У сладу с тим, тежиште британске социологије религије чине ванцрквени облици вере (“believing without belonging“), нови религијски покрети и Њу Еџ (New Age), религијске мањине, организација религије и њена улога у индивидуалном животу (Davie, 1994). У средишту француске социологије религије се налазе нове социјалне структуре религијских заједница, социјалне последице религијског плурализма, посебно је актуелно питање ислама, као и одвајање религијске вере од религијско-институционалних догми (Hervieu-Léger, 2000).

Заговорници секуларизацијске тезе су претпостављали да ће религијске организације опстати у друштву у оној мери у којој су успеле да се прилагоде секуларизованом свету. Питер Бергер, некадашњи гуру секуларизацијске парадигме, променио је своје становиште и донео супротан закључак да су религијске заједнице, не само опстале, већ је дошло и до њиховог процвата управо у оној мери у којој нису покушале да се прилагоде захтевима секуларизованог света (Berger, 2008: 14). Данијела Ервије Леже, позната

француска социолошкиња религије, у књизи „Ходочасник и обраћеник“ (*Le Pèlerin et le converti*, 1999) издваја као концептуалне моделе ходочасника и конвертита. Ауторка говори о појави религиозне праксе „новог типа“, потврђујући да је схватити религијско полазећи од покрета и распоређености верника, мобилности и припадности тешка ствар, јер фигура религиозног човека *par excellance* остаје лик стабилног и јасно идентификованог „практичног, црквеног верника“, којој супроставља тип „ходочасника“ и „обраћеника“.

Црквена и народна религија и религиозност су појмови који се непрекидно преплићу када се истражује феномен ходочашћа, које многи теоретичари сврставају у народну религиозност. Иако је у овом раду акценат на хришћанском ходочашћу, не смемо да заборавимо да је, на пример, муслимански хаџ потпуно институционализован, и да у њему нема народних импровизација и одступања. Кноблаух, немачки социолог, истиче да популарна, тј. народна религиозност није неки нови “постмодерни“ феномен. С једне стране, она показује одређени прекид с магијским и окултним аспектима покрета Њу Ејџа и с традиционалистичким аспектима фундаменталистичких покрета. Иако је делимично интегрисана у религијске организације, њу, с друге стране, карактерише дифузни степен организације, и тренутно доживљава сличан пораст, како се, на пример, показује у тумачењу Богородичиних указања (Knobalauch, 2004: 235).

Народна религија је заправо масовна верничка побуна против нарасле световности. Док су градске цркве обичним данима полупразне, дотле су светилишта, ходочасничка места, све пунија ходочасника. Без те неугасиве потребе за ходочашћем брзо би се истопила и угасила и сама религиозност у човеку, сматрао је Јукић. Феноменолози су склони да управо у чину земаљског тражења светог - чија је парадигма путовање - нађу најкраће одређење феномена религије (Jukić, 1991:41-42). Народну побожност одликује управо многострукост и бројност типова исказивања: празници, свечане процесије, ходочашћа, побожност крунице. Сама народна побожност се схвата као посебан начин изражавања хришћанског верничког односа према Богу који се огледа у изванлитургијским и нелитургијским облицима. Горњу границу народне побожности представља литургија, а доњу магија и народна веровања. Осим везе с ритуалом, обредом и митом, ходочашће је нераскидиво повезано са светим местом.

Верски туризам и/или ходочашће као поклоничко путовање

Религија и туризам су данас два најмасовнија феномена људског деловања, чији је сусрет створио један од константно растућих делова туризма, такозвани верски или религијски туризам. Милиони људи различитих вера, походе позната света места широм света, што сведочи о процвату како поклоничких путовања, тако и организованог верског туризма.

Ходочашћа су, по многим ауторима, најстарији и најмасовнији облик религијског туризма. Интересантно је да су поједини теоретичари називали сам туризам ходочашћем модерне цивилизације, јер и туриста и ходочасник путују ка циљу због задовољења својих потреба. Ходочашћа доприносе развоју туризма, јер утичу на међурелигијске и међунационалне комуникације. Они који ове појмове изједначавају сматрају да је верски туризам један од најстаријих облика туризма који потиче још од античког доба. Светска туристичка организација (World Tourism Organization), у дефиницији културног туризма наводи и ходочасништво. По тој дефиницији културни туризам представља: „Путовање особа из културних мотива: студијска путовања, путовања ради посматрања уметничких догађаја, културне туре, путовања на фестивале и друге сличне догађаје, посећивање места и споменика у циљу проучавања фолклора или уметности и ходочасништво“ (Хаџић, 2005: 21). С друге стране, Ребека Солнит истиче да се ходочасници често труде да своје путовање учине тежим (иду босих ногу, на коленима, у посебној одећи) за разлику од секуларног пешачења које се често замишља као игра (Solint, 2010: 52). И верске заједнице су, мање-више, противници изједначавања верског туризма и похођења светилишта из верских разлога. За муслимане, и православце, барем теоретски гледано, аутентично ходочашће нема везе са туризмом, док су римокатолици далеко попустљивији по том питању. Њихова попустљивост, у виду прилагођавања свету, огледа се и у свођењу ходочашћа на верски туризам. У Документима са Другог ватиканског концила 1962-1965. на више места се помињу ходочашћа, ходочасници, путујућа црква, посебно у догматској енциклици о цркви “*Lumen Gentium*“ чији се текст заснива на метафори путовања и ходочашћења (*Peregrinatio*). Појам туризам (*Turismus*) помиње се у пасторалној енциклици о цркви у савременом свету “Gaudium et Spes“ (*Dokumenti: Drugi vatikanski koncil*, 2008: XX,77-199; 755). Споменимо и књигу Карла Маце (Mazza), католичког свештеника и директора Националне канцеларије за пасторални рад, слободно време, туризам и спорт, *Turizmo religioso*, која је преведена на српски 2009. године под насловом *Поклоничка путовања: верски туризам – историјско-културолошки приступ*.

С друге стране, путовање поклоника није организовано ради забаве, рекреације и одмора, већ има боготражитељски мотив. Владета Јеротић истиче да је много других разлога због којих верници предузимају хаџилук, путовање до светих места, и некад и данас. То су: исцељивање од болести (готово у свакој хришћанској земљи света налазе се места на којима су се дешавала чудотворна излечења - Лурд у Француској, Острог у Црној Гори; осећање кривице због почињених грехова, и жеља и нада ходочасника да ће се у светим местима ходочашћа добити опроштај; захвалност Богу за Његову милост и доброту, или давање завета, управо на светим местима ходочашћа; излазак из индивидуалног и познатог круга молитве у свом месту

живљења, са жељом да се у заједничкој, саборној молитви на светом месту потврди просторна и временска веза с традицијом и историјом (Јеротић, 2002: 2019). Према Јукићу постоје три различита приступа ходочашћу: Први полази од схватања ходочашћа као духовног доживљаја; Други полази од схватања ходочашћа као обредног чина или ритуала; Трећи полази од схватања ходочашћа као друштвеног догађаја (Jukić, 1988: 108). Исти аутор само под другим, правим именом, наставља: „Сакрални или ходочаснички туризам који користи предности данашњег саобраћаја прети да походе светим местима претвори у луксузна путовања, скрушене опходе светилишта у разгледање културних споменика, напорна пешачења у безбрижну забаву, а духовно расположење у трговачки излет са куповином јефтиних ствари" (Mardešić, 2007: 751).

У књизи о будућности вере у Европи из 2007. године, Филип Ценкинс (Philip Jenkins) пише да је управо ширење верских ходочашћа знак живости европског хришћанства. Овај аутор наводи да је Лурд је 50-их година прошлог века посећивало око милион људи годишње, а сада тај број износи приближно шест милиона. У Пољско светилиште Честохова (Czestochowa) долазе милиони људи годишње, од којих су многи млади. Фатиму посети око 4 милиона ходочасника годишње. У Шпанији број ходочасника у Сантиаго Де Компостелу порастао је за око пола милиона годишње. Италија такође бележи велики број посетиоца светилишта, на пример у Лорету.

Маријанска светилишта

Лурд је највеће признато римокатоличко светилиште из 19. века. Многа Маријанска светилишта нису званично призната од стране Римокатоличке цркве. Пре 1920. године готово свако место у којем се, по миту указала Богородица, се развило у светилиште које је црква признала. Понекад су та светилишта добијала међународни значај, као Гуадалупе у Мексику, Лурд у Француској, Фатима у Португалији. Од 1940. године се бележи значајан број нових Маријиних указања и порука. Већина група и светилишта повезаних с новијим указањима и личним објавама, Католичка црква није признала и спада у алтернативна ходочасничка места, којима не управља службена црквена организација. Број таквих места на којима се догађају указања је у порасту, а врста оних који примају визије такође се мења. Уместо младих, о објавама све више извештавају одрасли. Главна непризната и неслужбена светилишта (нпр. Међугорје, Амстердам...) обликовала су своје духовне покрете. Међугорје је вероватно, најпознатије и најпосећеније светилиште унутар мреже. Питање веродостојности указања која су се догодила 1981. године било је једна од најспорнијих тема савременог римокатоличанства. Од те године је шесторо деце почело примати поруке од Марије која им се указивала као „Краљица мира". Од почетка мостарско-дувањски бискуп

није веровао у аутентичност указања и јавила се сумња у манипулацију од стране фрањеваца. Три истражне бискупске комисије прогласиле су указања и поруке неаутентичним. Међутим, насупрот негативном ставу црквене хијерархије стоји масовни број следбеника, верника који налазе изузетну снагу у светилишту и порукама које од тамо долазе. Од 1981. год. милиони ходочасника, укључујући хиљаде свештеника и стотине бискупа, су посетили Међугорје. Његов положај непрестално јачају стални извештаји о „плодовима" које покрет доноси Католичкој цркви (нпр. обраћења, надахнуће за свештеничку службу и оздрављења). Од 22. јула 2018. године Међугорје је под директним надзором Ватикана, када је постављен Апостолски визитатор надбискуп Хенрик Хосер са посебном улогом за жупу Међугорје.[2]

Лурд: Историјат – мит и дескрипција светилишта

Лурд се налази у јужној Француској у подножју Пиринеја. Године 1858. овај трговачки градић је имао око 4.000 житеља. У том амбијенту је, од 11. фебруара до 16. јула 1858. године, честрнаестогодишња девојчица Бернадета Субиру (сада света Bernadette Soubirous) видела 18 пута Пресвету Богородицу. Она је имала визију Девице Марије, како стоји поред ружиног грма на улазу у пећину Масабијел (Massabielle). Речено јој је да ће се ту појавити извор, и да ће људи доћи у поворци. Богородица се касније представила као „Безгрешно зачеће", што је била референца на догму о Безгрешном зачећу коју је само четири године раније, 1854. године, дефинисао папа Пије IX, наводећи да је сама Девица Марија зачета слободна од последица источног греха. Бернадета, која је имала само површно знање о католичкој вери, није разумела шта то значи, али је то пријавила свом жупнику, оцу Пејрамалу (Peyremale), који је у почетку био врло скептичан према Бернадетиним тврдњама. Богородица је такође рекла Бернадети да копа земљу на одређеном месту, и да пије из малог извора воде који је почео да буја. Данас хиљаде галона воде извире из извора, а кип Госпе Лурдске постављен је на том месту 1864. године. Од указања, Лурд је постао једно од водећих католичких маријанских светилишта у свету. Папа Јован Павле II посетио га је два пута, 15. августа 1983. и 14-15. августа 2004. године. Папа Бенедикт XVI 2007. године је одобрио посебне опросте за обележавање 150-то годишњице Госпе од Лурда. Овај јубилеј прослављен је 11.2.2008. мисом на отвореном којој је присуствовало око 45.000 ходочасника. Лурд има 270 хотела, после Париза највише по квадратном километру у Француској.[3] Разлог је светилиште Госпе Лурдске које је сваке године, од марта до октобра, место масовног ходочашћа из Европе и других делова света. Комплекс се простире

2 https://www.politika.rs/scc/clanak/407778/Medugorje-od-danas-pod-direktnim-nadzorom-Vatikana.

3 https://en.wikipedia.org/wiki/Lourdes.

на површини од 51 хектара и укључује 22 одвојена центра богослужења.[4] Ово земљиште је у власништву и под управом Римокатоличке цркве и има неколико функција, укључујући богослужбене активности, канцеларије и смештај болесних ходочасника и њихових пратилаца. Светилиште укључује саму пећину, оближње славине које деле лурдску воду и канцеларије Лурдског медицинског завода, као и неколико цркава и базилика. Постоји шест службених језика светилишта: француски, енглески, италијански, шпански, холандски и немачки. Оригинални извор се може видети унутар пећине, осветљен је одоздо и заштићен стакленим параваном. Ходочасници пију лурдску воду због њене цењене лековите моћи. Води се приступа из појединачних славина смештених између пећине и купалишта. Вода из Лурда детаљно је анализирана од стране независних хемичара 1858. и 1859. године, и по хемијском саставу нема лековита својства. Упркос томе, вода је сама по себи јак симбол посвећености за ходочаснике у Лурду. Многи купују кипиће и бројанице (крунице) на којима се налазе мале боце с том водом, или носе кући велике пластичне канистере. Центар светилишта је *Лурдска пећина*, место на којем је Бернадета видела указања; *Крипта* је била прва црква која је завршена, и данас је међу најмањима; *Горња базилика: Базилика Безгрешног зачећа*, била је друга од завршених цркава, и освећена је 1876. године. То је импресивна грађевина, у готском стилу, а на једној страни изгледа као да изази директно из стене Масабјел. Зидови су обложени са ex voto плочама и транспарентима званичних Националних ходочашћа из прошлости. Она има серију витража који приказују различите догађаје из мита о Лурду. Спољашњошћу доминира 70 m висок торањ и два мања торња (завршена тек 1908. г.); *Црква Св. Бернадете* је освећена 1988. године, изграђена је насупрот пећине преко реке, на месту где је Бернадета стајала током последњег (18.) указања. У наосу је предвиђен простор за 5.000 поклоника који седе, и 350 инвалидских колица; *Капела Св. Јосифа* (освећена 1968.) је модерна, бетонска црква, углавном под земљом, са мало природног светла. Ова грађевина може да прими 450 поклоника који седе, и 80 особа у инвалидским колицима. Модерни Лурд садржи многе продавнице сувенира. Неким посетиоцима се можда неће свидети комерцијализам делова Лурда, због чега је назван „Дизнилендом католичке цркве". Према речима Абрахама Мола (Moles), религиозна уметност се непрестано налази под претњом кича, на његовој граници, а великим делом му и подлеже. Аутор истиче да се у Лурду и на другим местима ходочашћа могу издвојити два правца у кичу. Један се односи на развој „сувенира", углавном у његовој тенденциозној безвредности подвргнутој императивима масовне производње која је у супротности са смислом некадашњег занатства. Други правац је везан за искривљавање основне функције и за њено нагињање декоративности (Мол,

4 https://sr.wikipedia.org/wiki/Svetili%C5%A1te_Gospe_Lurdske.

1973: 72-73). Црква покушава, не баш успешно, да се дистанцира од комерцијализације. Много штандова са драгулијама је у приватном власништву, а продавцима је строго забрањен приступ унутар светилишта. Критичари тврде да Лурдски феномен није ништа друго него значајан извор прихода за град и регион, који стога има снажан интерес да одржи прилив ходочасника. У наше дане посећивање верских дестинација у свету улази у ред највећих бизниса у коме се „обрћу“ милијарде долара. Не треба сметнути с ума податак да Француску годишње посети 50 милиона туриста, а религијски туризам има учешће од 44% у културној понуди. Од тог процента више од половине чини понуда ходочасничких места којих у Француској има око 5.000, од чега је РКЦ признала само 185. Само у Лурду туристи годишње потроше 400 милиона евра (Анђић, 2007: 27-31).

Лурдска чуда

Чудо је, по дефиницији, необична појава или догађај који није изазван деловањем природних сила већ се приписује натприродном Божјем захвату (Цвитковић, 2009: 470). Случајеве неочекиваних излечења који се на данашњем степену знања медицине не могу објаснити познатим патофизиолошким процесима називамо „чудом“ или, у верским ходочасничким средиштима, „оздрављењем” (Rasz, 2016: 16). Упркос многим скептичним аргументима, већина људи (око 70 %) у савременим западним друштвима деле веру у чуда и милиони болесних људи ходочасте у светилишта тражећи њихову појаву. Најбоље су документовани случајеви оздрављења у Лурду. Већ дванаестог се дана по указању Богородице Бернадети догодило прво оздрављење након што је једна жена своју парализовану руку опрала у води из пећине те је тиме започела ера како неки кажу најмоћнијег хришћанског светилишта на свету. Фама о Лурду се појачала првим излечењем 1875. године када је један слепац након прања у води из пећине прогледао (према Rasz, 2016: 17). Од тада је на хиљаде изјава о излечењима прикупљено од стране институције која је јединствена у свету: Медицински биро Светилишта основан 1883. године, (”Bureau des Constatations Médicales”) То је јединствено место на свету, јер ниједно друго светилиште, без обзира на веру, нема стално присуство доктора задуженог за уочавање, проверу и истрагу случајева наводних излечења. Док је више од 7.000 случајева излечења пријављено у Лурду од указања, Црква до сада је признала само 70 случајева као чудесне.[5] Поента није да се одбаци сама могућност чуда, већ да се истакне да се чуда модерног доба вреднују разумом и научним доказима (Haller, 2022: 39). Више од 80% излечених су жене. Најмлађа особа чије је излечење признато као чудесно имала је 2 године. Земље порекла људи чије је излечење

5 https://www.lourdes-france.org/en/miraculous-healings/.

признато као чудесно су: Француска (56), Италија (8), Белгија (3), Немачка (1), Аустрија (1) и Швајцарска (1). Шесторо људи тврдило је да су излечени заговором Госпе Лурдске иако нису долазили у Лурд. Већина људи је излечена контактом с лурдском водом (50), већина њих у купалиштима Светилишта. Стални доктор Медицинског бироа у Лурду, (dr Alessandro de Franciscis), који је на челу ове мисије од 2009. године, прима људе који желе да прогласе излечење. Ако сматра да је случај озбиљан и вредан даље истраге, позваће своје колеге лекаре који су тог дана присутни у Лурду и који су пријавили своје присуство у Медицинском бироу Светилишта. Ако лекари колективно одлуче да наставе истрагу, излечење је тада подложно дугом истраживачком процесу, који може трајати неколико година, а на крају којег чланови Међународног медицинског комитета у Лурду гласају да је лек „необјашњив у садашњем стању нашег знања". Резултат гласања се затим пријављује бискупу у месту пребивалишта излечене особе. Тада је на бискупу, као представнику црквене хијерархије, да одлучи хоће ли прогласити чудо.[6]

Док учесталост чуда опада, можда и због дуге и строге процедуре, привлачност чуда се наставља, а број верских посетилаца није опао. Године 2006. бискуп Тарбеса и Лурда најавио је мање строге критерије за службено признање чуда. Као признање модерне науке, чуда сада могу укључивати исцељења која су једноставно ‹неочекивана› или „изузетна", а не нужно натприродна. Најновије сертификовано чудо у Лурду је признато 2018. године. Док је била на ходочашћу у Лурду, француска часна сестра је доживела осећај блаженства, чула је глас, а затим устала из својих инвалидских колица за која је била везана 28 година (према Haller, 2022: 37).

Ходочашће током Covida-19: адаптације и опоравак

Ен Бејли (Anne E. Bailey), фокусирајући се на западно ходочашће, уз доказе из онлајн чланака на енглеском језику и коментара на друштвеним мрежама, истраживала је како је глобална пандемија утицала на ходочасничка одредишта и њихове посетиоце између марта 2020. и новембра 2021 (Bailey, 2022). Пролеће 2020. пратило је шокантан призор затворених верских објеката у свету. Први пут за десетине векова постојања хришћанства у Европи, јавне верске активности против болести (као што је куга нпр. била) које су укључивале јавне молитве, литургију, литије и друге религијске обредне форме, световне власти су забрањивале поставивши такве јавне верске манифестације с оне стране делотворних мера против пандемије и експлицитно их именовале као препреке напорима да се спречи и лечи инфекција (Трофимов, Благојевић, 2004: 65). Када су ограничења почела да се укидају, ходочаснички центри су се отворили за посетиоце са знатно смањеним

6 https://www.lourdes-france.org/en/the-miracles-of-lourdes/.

бројем. У Лурду, празник Велике Госпе 15. августа није прослављен са уобичајених 25.000 ходочасника, већ са само 5.000. Уведене су и здравствене мере: физичко дистанцирање, ношење маски и отказивање јавних процесија. Ова ауторка издваја четири тренда пандемијских ходочашћа која су се најчешће појављивала у онлине новинским извештајима и коментарима на друштвеним мрежама. То су: виртуелна ходочашћа, „микро" или „мини" ходочашћа, локална ходочашћа и нова ходочашћа. У време трајања пандемије виртуелно ходочашће је обично укључивало ходочашће које се обавља из удобности дома путем интернета (Raj & Griffin, 2020: 6). Један од популарних формата био је догађај уживо у којем се, користећи дигиталне платформе као што су *Zoom*, *YouTube* и *Facebook*, ходочашће преносило директно гледаоцима. Једно од највећих ходочашћа уживо у 2020. години било је петнаестосатно догађање у Лурду, које су организатори назвали „Е-ходочашће". Обухватало је богослужења на енглеском и шпанском језику, молитву крунице на десет језика, причест и предавања. Учесници су такође били одведени у виртуелни обилазак светилишта. Након што је привукао запањујућих осамдесет милиона гледалаца, догађај је поновљен 2021. године (према Bailey, 2022). Виртуелно путовање у својој модерној, дигиталној варијанти већ је било кориштено на многим ходочасничким дестинацијама пре COVID-а. „Лурд TV", на пример, користи технологију web камере да одведе гледаоце директно у Маријанску пећину. Интернетска страница Лурд је такође интерактивна, омогућавајући ходочасницима да објављују молитве и пале свеће електронским путем у светилишту помоћу компјутера или другог дигиталног уређаја. Иако „cyber ходочашће" није било непознато пре 2020. године, оно је посебно дошло до изражаја током пандемије, чинећи ходочашће доступним глобалној публици у невиђеном броју. Пандемија је такође популарисала виртуелне верске аранжмане. „Микро" или „мини" ходочашће је „кратког трајања у којем се човек удаљава од захтева свакодневног живота", било је засновано на претпоставци да су ходочашћа обично била дуга, напорна путовања. Једна од предвидљивих последица пандемије био је изостанак страних посетилаца на местима ходочашћа, углавном због међународних ограничења путовања. Данас је светилиште Госпе Лурдске можда највише копирано од свих ходочасничких места после Јерусалима с локалним репродукцијама широм света. У свету који је све више глобалан, локални облици ходочашћа могу да се чине као да се противе савременим трендовима. Међутим, последњих година, фокусирање на „локално" такође је био ослонац „зеленог", одрживог ходочашћа, на пример, European Green Pilgrimage Network.[7] У данашњој пост-хришћанској култури ходање

7 Европска мрежа зелених ходочашћа (EGPN) је верска мрежа ходочасничких места, путева и градова у Европи који су посвећени промовисању зеленог, или еколошки прихватљивог, ходочашћа. Њена визија је да ходочасници оставе позитиван траг на земљи и да ходочасничка места постану узори бриге за животну средину. https://www.greenpilgrimageeurope.net/.

се обично сматра неопходним за оне који траже ослобађање од стреса кроз ходочашће. Коначни тренд пандемијског ходочашћа о којем се овде говори је повремена тенденција појединаца да креирају властита ходочашћа и ходочасничке руте.

Лурд након пандемије

Дошло је до промене стратегије једног од најпопуларнијих светилишта у Европи. Подстицај за измену дошао је из запажања да је, током пандемије, уобичајена клијентела туристичких група у светилишту у великој мери замењена независним путницима који су долазили само на кратке посете. Уз финансијску помоћ француске владе, светилиште је развило програм „Ходочасник на дан" који посетиоцима за време кратког боравка нуди обилазак са водичем и туристичке информације. Главни подстицај за промене у Лурду била је жеља да ојача свој пословни модел против будућих пандемија и других глобалних економских претњи. Ен Бејли сматра да ће и у наредним годинама бити актуелно више облика ходочашћа који су се добро показали током тешких. година.

Уместо закључка

Лурд је најпознатије и најпосећеније Маријанско светилиште у Западној Европи признато од РКЦ. Иако „cyber ходочашће" није било непознато пре 2020. године, оно је посебно дошло до изражаја током пандемије, чинећи ходочашће доступним глобалној публици у огромном броју. Чуда из прошлости и обећање могућих чуда у садашњости и даље привлаче мноштво религиозних ходочасника и туриста на света места широм света. Док учесталост чуда опада, привлачност чуда се наставља, а број верских посетилаца не опада. Пандемија COVID-19 је преко мера јавног здравља и ограничења путовања зауставила, и пореметила многе планове ходочашћа. Ходочашће у западној култури се показало не само отпорно на тешкоће наметнуте током пандемије, већ и флексибилно. Online медији од марта 2020. до новембра 2021. сугеришу да су ходочашћа преживела променом фокуса, пребацивши се с догађаја на лицу места на виртуелне, с међународних дестинација на локалне, с дугих путовања на краћа, и са институционалних верских активности на самостално креиране. Иако ниједна од ових модификација није била без преседана, имале су посебан одјек у 2020-2021. године када су виртуелна технологија, *wellness* ходање и персонализовани облици духовности већ били прихваћени део друштва. Како се ходочашће у Западној Европи све више повезује с културним наслеђем, природом, шетњом и секуларном духовношћу, вероватно је, сматрају неки аутори, да ће новине које су усвојили менаџери дестинација и ходочасници током пандемије имати трајни утицај.

Литература

Анђић, Ј. (2007). „Благословени бизнис“, *Економист магазин*, 16. април, 27–31.

Bailey, A. E. (2022). “Pilgrimage During Covid-19: Impacts, Adaptations, and Recovery,” *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*: Vol. 10: Iss. 1, Article 16. doi:https://doi.org/10.21427/hjtc-4m56.

Berger, P. (2008). „Desekularizacija sveta: opšti pregled“, u: *Desekularizacija sveta: oživljavanje religije i svetska politika*, ur. P. Berger, Novi Sad: Mediterran Publishing.

Voas, D.; Crockett, A. (2005). „Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging“, *Sociology*, vol. 39 (1): 11–28, SAGE Publication.

Генеп, А. ван (2005). *Обреди прелаза: систематско изучавање ритуала*, Београд: Српска књижевна задруга.

Davie, G. (1994). Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging, Wiley.

Drugi Vatikanski koncil : dokumenti. 2008. Zagreb : Kršćanska sadašnjost.

Ђорђевић, Д. Б.(2008). *Узорници и пријани: скице за портрет УУ социолога религије, Београд*: Чигоја штампа.

Jackins, Ph. (2007). *God's Continent: Christianity, Islam and Europe's Religious Crisis*, Oxford University Press.

Margry, P. J. (2005). „Svjetska mreža Marijanskih svetišta“ u: *Enciklopedija novih religija: nove religije, sekte i alternativni duhovni pokreti*. Ur. Cristopher Partridge Zagreb: Naklada Ljevak, str. 98-102.

Јеротић, Владета (2002). *Приближавање Богу*, Ниш: Просвета.

Jukić, J. (1988). *Povratak svetoga: rasprava o pučkoj religiji*, Split: CUS.

Jukić, J.(1991). *Budućnost religije*, Split: Matica Hrvatska.

Koeljo, Paulo (2006). *Dnevnik jednog čarobnjaka*, Beograd: Paideia.

Knoblauch, H. (2004). *Sociologija religije*, Zagreb: Demetra.

Маца, К. (2009). *Поклоничка путовања: верски туризам – историјско- -културолошки приступ*, Београд: Службени гласник.

Mardešić, Ž. (2007). *Rascjep u svetome*, Zagreb: Kršćanska Sadašnjost.

Мол, А. (1973). *Кич: уметност среће*, Ниш: Градина.

Радисављевић- Ћипаризовић, Д. (2016). *Ходочашћа у XXI веку: студије случаја три светилишта у Србији : (Калемегданска Св. Петка, Богородица Ђуниска и Мајка Божја Текијска)*. Београд: Универзитет, Филозофски факултет.

Racz, A. i sur. (2016). “Duhovna strana izlječenja – nadnaravno čudo ili spontana remisija”. *JAHS*. 2016; 2(1): 15-22.

Raj, R. and Griffin, K. A. (2020). “Reflecting on the Impact of COVID-19 on Religious Tourism and Pilgrimage,” *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*: Vol. 8: Iss. 7, Article 2. doi:https://doi.org/10.21427/8f91-6z16.

Цвитковић, И. (2009). *Речник религијских појмова*. Нови Сад: Прометеј.

Solnit, R. (2010). *Lutalaštvo: istorija hodanja*, Beograd: Geopoetika.

Хаџић, О. (2005). *Културни туризам*, Нови Сад: Природно-математички факултет, Департман за географију, туризам и хотелијерство.

Haller, Stephen F. (2022) “A Changed Understanding of Miracles in Religious Tourism,” *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*: Vol. 10: Iss. 4, Article 6. doi:https://doi.org/10.21427/bwx1-1g47.

Hervieu-Léger, D. (1999). *Le pèlerin et le converti, la religion en mouvement*, Flammarion.

Hervieu-Léger, D. (2000). *Religion as a Chain of Memory*, New Brunswick, New Jersey: Routgees University Press.

Трофимов, С. В.; Благојевић, М.(2024). „Између слободе сајбер простора и захтева цркве: примери из неких европских друштава“ у *Религија и толеранција*, Vol. XXII, br. 41, стр. 65-75. DOI: https://doi.org/10.18485/rit.2024.22.41.5

Шушњић, Ђ. (2002). „Ходочашће”, У: *Енциклопедија православља*, књ. 3, уредио Д. Калезић, Београд: Савремена администрација. стр. 2019.

Интернет извори:

https://www.politika.rs/scc/clanak/407778/Medugorje-od-danas-pod-direktnim-nadzorom-Vatikana (приступљено 16. 4. 2023).

https://www.lourdes-france.org/en/the-miracles-of-lourdes/ (приступљено 15. 4. 2024).

https://sr.wikipedia.org/wiki/Svetili%C5%A1te_Gospe_Lurdske (приступљено 15. 3. 2024).

https://en.wikipedia.org/wiki/Lourdes (приступљено 15. 3. 2024).

https://www.lourdes-france.org/en/medical-bureau-sanctuary/ (приступљено 15. 3. 2024).

https://www.greenpilgrimageeurope.net/ (приступљено 7. 5. 2023).

Dragana Radisavljević Ćiparizović[8]

CONTEMPORARY CHRISTIAN PILGRIMAGE: THE CASE OF LOURDES

Abstract

The term pilgrimage implies going to a holy place that is accepted by the faithfulls as holy, or to places that are believed to have miraculous healings. Pilgrimage journeys have some features in common with all rites of passage, involving separation and departure, initially, and joining or achieving a new status, which indicates their transformative potential (Van Gennep). Theorists agree that Europe is the place where the secularization theory experienced its empirical verification. On the other hand, some authors interpret the spread of religious pilgrimages in modern Europe as a sign of the vitality of European Christianity (Jenkins). Lourdes, the shrine to which we dedicated the second part of the work was visited by about one million people a year in the 1950s, and at the beginning of the 21st century, that number was approximately six million. Since the beginning of the declared Pandemic in 2020, public health measures and travel restrictions have halted and limited many pilgrimage plans. Pilgrimage in Western culture has proven resilient and flexible. Research by Ann E. Bailey, tracking online media 2020/21, shows that pilgrimages have survived by changing focus, shifting from on-site events to virtual ones, from international destinations to local ones, from long journeys to shorter ones, and from institutional religious activities to self-created ones. One of the biggest live pilgrimages in 2020. was a fifteen-hour event in Lourdes, which the organizers called the "E-Pilgrimage".

Key words*: pilgrimage, virtual pilgrimage, religiosity, Europe, Lourdes.*

8 Dragana Radisavljević Ćiparizović, PhD, University of Belgrade, Faculty for Philosophy, dcipariz@yahoo.com, ORCID ID: 0000-0002-7289-570X

Zbornik radova „Kultura hodočašća“
XXIV CEIR konferencija, 12-14. maj 2024.

Ivan Dodig[1]

PROSTORI HODOČAŠĆA U BOSNI I HERCEGOVINI

Sažetak

Hodočašće, kao društveni i religijski fenomen, duboko je ukorijenjeno u povijest i kulturno tkivo čovječanstva. Ova izvaninstitucionalna religijska praksa duhovno motiviranog putovanja prakticira se diljem svijeta kroz različite religijske tradicije i civilizacijske epohe. U radu su istražena najznačajnija hodočasnička odredišta u Bosni i Hercegovini za pripadnike dominantnih religijskih tradicija, uključujući kršćanstvo (katolicizam i pravoslavlje), islam i židovstvo. U uvodnom dijelu rada, navedene su ključne razlike između pojmova religije i religioznosti. Naglasak je stavljen na hodočašće kao oblik narodne religioznosti kroz definiranje samog fenomena, prostora hodočašća i mjesu u religijskim identitetom zajednica.

Ključne riječi: *hodočašće, sociologija religije, geografija religije, Bosna i Hercegovina.*

Uvod

Religijom se odavno bave istraživači iz različitih područja, te stoga definiranje religije može biti veoma različito i široko od pristupa i područja znanstvenih interesa autora. Sociološki gledano, religiju možemo definirati kao skup vjerovanja koja prihvaćaju pripadnici neke zajednice, a uključuje simbole na koje se gleda sa strahopoštovanjem ili divljenjem, kao i obrede u kojima sudjeluju članovi te zajednice (Giddens, 2007). Yinger (1970) smatra da je religija sustav vjerovanja i praktičnih djelovanja koje grupa ljudi koristi u borbi s temeljnim problemima ljudskog života. Iz teološke perspektive, religija je sustav shvaćanja, vjerovanja, ponašanja, obreda i ceremonija, pomoću kojih pojedinci ili zajednica postavljaju sebe u odnos s Bogom ili s nadnaravnim svijetom i često u odnos jednih s drugima, te od kojega (sustava) religiozna osoba dobiva niz vrednota prema kojima se ravna i prosuđuje naravni svijet (Ćorić, 2003).

1 Ivan Dodig, doktorand društvenih znanosti, istraživačko područje sociologija. Fakultet političkih nauka, Univerzitet u Banja Luci, ivandodig.ba@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-5031-8995

Brojni su načini podjela religija, a među najosnovnijim su podjele na: monoteističke, prema kojima je specifičnost postojanje i vjerovanje u samo jednog Boga i politeističke, prema kojima se vjeruje u postojanje više bogova. Također religije možemo podijeliti i na prirodne, te na objavljene religije. Prirodne ili uzlazne religije su nastale od ljudskoga razmišljanja o božanstvu ili božanstvima i to su budizam, hinduizam, taoizam, šintoizam, zoroastrizam, konfucijanizam i sl. Druga vrsta religija su objavljene ili silazne, odnosno one prema kojima se Bog objavio ljudima, židovstvo, kršćanstvo i islam (Tulić, 2022).

Prema Marinović-Bobinac (1995), pojam religioznosti implicira subjektivni, individualni stav koji nastaje kao posljedica usvajanja određenih religijskih vjerovanja, a koji ne mora biti povezan sa samo jednom konkretnom religijom. Dakle, religija je vanjska, javna, objektivna, ustanovljena i racionalna, dok je pak religioznost unutrašnja, privatna, subjektivna i emocionalna.

Hodočašće kao duhovno putovanje u kontekstu narodne religioznosti

Hodočašće je putovanje vjernika k svetom mjestu što ga je posvetilo očitovanje nekog božanstva ili djelatnost nekog religioznog učitelja ili djelatnost nekog religioznog učitelja i osnivača religije u namjeri da se ondje moli i prikažu žrtve. Kao takvo ono je specifično iskustvo vjere i pojava vezana za sve religije te postoji od kad postoje religije. Na svetom mjestu obično je podignuto svetište u koje i oko kojeg se vjernici okupljaju. Takvo sveto mjesto može biti u zemlji hodočasnika ili pak izvan nje, koji puta vrlo daleko. Cilj hodočašćenja obično je postizanje nekog materijalnog ili duhovnog dobra koje po vjerovanju hodočasnika upravo na tom svetom mjestu on može postići. Hodočašće je po svojoj naravi obično vezano za žrtve i odricanja. I dobro odnosno milost koju hodočasnik na svetom mjestu postiže upravo je nagrada i za ovakav izvršeni napor. Dobra koja se traže mogu biti vrlo različita, te idu od ozdravljenja od neke bolesti do postignuća vječnog života (Pinches, 1918; prema Rebić, 1984). Prema enciklopediji zagrebačkog Leksikografskog zavoda „Marin Držić“, hodočašće (starosl. hod'č'stvo) je pokloničko putovanje do nekoga svetog mjesta iz religioznih razloga, u kojemu kao religiozni čin, hodočašće gotovo uvijek ima obilježje zasluge u osobnom spasenju. Javlja se u određenom načinu gotovo u svim religijama. Kao fenomen hodočašće u različitim formama nalazimo u različitim kulturama i religijskim tradicijama, starim i novim, također i u sekularnom svijetu i svijetu popularne kulture. Ona mogu biti individualna ili grupna.

Prema Lubini (2013), jedan je od najstarijih oblika pučke pobožnosti, izvanreligijski bogoštovni čin, točnije pobožno pohođenje ili putovanje vjernika u neko svetište, u kojem će ostvariti susret s Bogom po vjeri. Ono se iskazuju za pokoru, radi stjecanja oprosta ili molitve za duhovna ili materijalna dobra, na zavjet, zahvalu za uslišenu ali i primljenu milost. Hodočašća, po Vukoniću (1990), pružaju vjernicima mogućnost da steknu uvid u povijest i snagu religije kojoj pripadaju,

kao i da se uvjere da su na pravom putu u svom ispovjedanju vjere. Na hodočašće vjernici odlaze uglavnom da bi zadovoljili svoje duhovne potrebe i da na svetim mjestima obavljaju svoje vjerske obrede. Vukonić također svrstava hodočašće kao jedan od pojavnih oblika religijskog turizma kroz grupne ili individualne posjete svetištima i drugim mjestima od značaja za religiju.

Religijski identitet i prostori hodočašća

Kao i kod formiranja drugih oblika identiteta kao što su kulturni ili etnički, religijski kontekst općenito može pružiti perspektivu iz koje se gleda na svijet, prilike za druženje sa nizom pojedinaca iz različitih generacija i skup osnovnih načela za život (King i Boyatzis, 2004). Ovi temelji mogu utjecati na oblikovanje individualnog identiteta pojedinca. Belaj (2003) smatra kako se religijski identitet čini vrlo složen i neograničen, te kako ga je teško određivati i razrađivati prema „velikim teorijama".

Uopćeno, religijski identitet možemo definirati kroz poistovjećivanje pojedinca sa određenom religijskom tradicijom, odnosno identificiranjem s religijskom zajednicom. Za razliku od religioznosti i religije, religijski identitet možemo prikazati kao osjećaj pripadnosti i istovjetnosti s religijskom zajednicom, odnosno identifikacija u kontekstu dijeljenja istih vrijednosti, pravila, poimanja svijeta, dogmi i sl. No identificiranje s religijskom zajednicom ne mora nužno značiti da pripadnici zajednice i praktično sudjeluju na religijskim obredima i uvjetno kazano, žive religijski život zajednice.

Kada govorimo o prostorima ili mjestima hodočašća Collinsov rječnik ih pojednostavljeno definira kao svetišta ili druga sveta mjesta u koje ljudi putuju kao čin vjerske predanosti.

Hodočasnička mjesta mogu imati višedimenzionalan značaj za oblikovanje iskustva vjernika, prvenstveno u kontekstu duhovnog, obrednog, društvenog, i moralnog iskustva. Primjerice, posjet hodočasničkim mjestima može dovesti do produbljenih duhovnih iskustava kroz osjećaj prisutnosti božanskog ili duhovnu nadgradnju. Ta iskustva mogu jačati vjeru i produbiti povezanost članova zajednice s vlastitim religijskim identitetom. Nadalje, takva mjesta često su obilježena simbolima i obredima koji imaju posebno značenje u kontekstu vjere, a sami čin sudjelovanjea u tim ritualima može dodatno oblikovati identitet vjernika, pružajući im dublje razumijevanje vjerskih tradicija i vrijednosti. Poznato je kako hodočasnička mjesta često privlače vjernike iz različitih dijelova svijeta, pa sudjelovanje u hodočašću može stvoriti osjećaj zajedništva i povezanosti s drugim vjernicima. Ova društvena dimenzija može jačati identitet vjernika kroz osjećaj pripadnosti široj vjerskoj zajednici. Kako se hodočašća često odvijaju na prostorima koja imaju povijesni značaj u kontekstu određene vjerske tradicije, posjet takvim mjestima može ojačati osjećaj povezanosti vjernika s poviješću vlastite vjere, pridonoseći formiranju identiteta kroz svijest o kontinuitetu vjerskih vrijednosti.

Hodočašća često potiču na razmišljanje i preispitivanje moralnih i etičkih pitanja, odnosno suočavanja s vlastitim vrijednostima i načelima, što može utjecati na njihov religijski identitet i oblikovati njihovu percepciju vjere.

Hodočasničke staze

Kulturne rute, prema ICOMOS-u definirane su kao bilo koje rute komunikacije, kopnene, vodene, ili neke druge vrste, koje su fizički ograničene i koje karakterizira vlastita specifična dinamička i povijesna funkcionalnost koja služi specifičnoj i dobro utvrđenoj svrsi, a mora ispunjavati sljedeće uvjete: mora proisticati iz i odražavati interaktivna kretanja ljudi, kao i višedimenzionalnu, kontinuiranu i uzajamnu razmjenu dobara, ideja, znanja i vrijednosti između ljudi, zemalja, regija ili kontinenata tijekom značajnih vremenskih perioda; mora time promovirati ukrštanje kultura u prostoru i vremenu, koje se ogleda u njihovoj materijalnoj i nematerijalnoj baštini; mora integrirati u dinamički sustav povijesne odnose i kulturna dobra povezana sa njenim postojanjem. Stoga možemo kazati da su hodočasničke staze jedan od oblika kulturnih ruta čija specifičnost proizlazi iz činjenice da su to većinom tradicionalni hodočasnički putevi vezani za religijski značajna mjesta i događaje. Hodočasničke staze, osim prvotne religijske dimenzije, mogu biti za putnike današnjice višedimenzionalne, kao primjerice način povezivanja s prirodom, preispitivanje samoga sebe, te aktivan način rekreacije. Također, u određenom smislu krajnje odredište nije nužno cilj putovanja, koliko sam čin, odnosno proces putovanja. Jedna od najpoznatijih hodočasničkih staza svijeta je Put svetog Jakova u Španjolskoj (Camino de Santiago[2]) koja je zapravo mreža hodočasničkih ruta koje vode do kršćanskog svetišta apostola svetog Jakova u katedrali Santiago de Compostela u Galiciji u sjeverozapadnoj Španjolskoj, gdje se prema predaji nalaze posmrtni ostaci ovog apostola.

Pregled značajnijih hodočasničkih mjesta u Bosni i Hercegovini

Bosna i Hercegovina je kroz povijest bila na raskršću kultura i civilizacija. U religijskom kontekstu, održale su se, te identitetski očuvale tri religije: kršćanstvo (katolicizam i pravoslavlje), islam i židovstvo sa svim svojim specifičnostima i jedinstvenostima. Prema posljednjem popisu stanovništva[3] iz 2013. godine u Bosni i Hercegovini, od ukupnog broja stanovnika (3 791 662), islamskih vjernika je 50.7%, pravoslavnih vjernika 30.7%, katolika 15.2%, te ostalih i neizjašnjenih 3.4%. Dakle, prema navedenim podacima može se zaključiti da je velika većina stanovnika BiH dio religijskih zajednica, odnosno da su vjernici, iako predstavnici vjerskih zajednica često navode da je stvarni broj praktičnih vjernika znatno manji. U etničkom kontekstu rezultati popisa su pokazali da su se islamski

2 Prema Popisu stanovništva u Bosni i Hercegovini 2013. godine.

3 Više na https://www.coe.int/en/web/cultural-routes/the-santiago-de-compostela-pilgrim-routes/

vjernici najčešće etnički izjasnili kao Bošnjaci, pravoslavni vjernici kao Srbi, a katolički vjernici kao Hrvati.

Šavija-Valha (2009) smatra kako religija u bosanskohercegovačkom društvu djeluje na totalitarizirajući način te se istovremeno pokazuje kao primarni repertoar simboličkih elemenata, a i temeljni mehanizam artikulacije daljnjih grupnih identificiranja – etničkih i nacionalnih.

Mjesta hodočašća su važan element religijskog i kulturnog identiteta religijskih zajednica. U Bosni i Hercegovini ih nalazimo u najzastupljenijim religijskim tradicijama, a prostorno su distribuirani u gotovo svim većim religijskim središtima i imaju posebno mjesto i značenje za kulturu i tradiciju vjernika. Neka od tih hodočasničkih mjesta datiraju u dalju povijest, dok su pak druga novijega datuma. Također, većina su značajna za lokalne sredine, dok druga imaju širi značaj.

Katolicizam

Kod bosanskohercegovačkih katolika prostori hodočašća su svetišta, mjesta čudesnih pojava i druga mjesta hodočašća. Oreč (1984) ističe da su hodočašća kod katolika usmjerena na svetišta sv. Ivana Krstitelja, sv. Ante Padovanskog i osobito, Blažene Djevice Marije, odnosno marijanska svetišta. Posebno se ističe svetište Gospe Olovske za koje se ne zna sa sigurnošću od kada postoji, no pisanim tragovima iz 16. stoljeća spominje se kao interreligijsko svetište. Sredinom 1981. godine nastaje svjetski poznat međugorski fenomen, kada skupina djece počinje tvrditi da im se na obližnjem brdu ukazuje Gospa, te da preko njih poziva narod na obraćenje, molitvu, post i mir. Nakon toga u Međugorje se milijuni hodočasnika slijevaju, te mjesto biva transformirano u hodočasničko odredište od međunarodnog značaja za katolike (Dodig et al., 2023). Također su značajna svetišta sv. Ive u Podmilačju i sv. Ante na Humcu kod Ljubuškog.

Pravoslavlje

U pravoslavlju hodočašća su najčešće povezana s posjetama crkvama i manastirima koji su kroz povijest bili i ostali središte duhovnosti pravoslavnih vjernika. Također, hodočašća su usmjerena prema mjestima povezanim sa svecima, kao što je primjerice rodna kuća sv. Vasilija Ostroškog u Mrkonjićima kod Trebinja gdje se bilježe veća kretanja vjernika na dan kada pravoslavni vjernici štuju spomenutog sveca. U većim grupama se također hodočasti za vrijeme značajnijih svetkovina i većih vjerskih blagdana (Stamenković, 2006). U novije vrijeme hodočasnički sadržaji se prilagođavaju suvremenim hodočasničkim potrebama, pa se tako formiraju kulturne rute u obliku hodočasničkih staza kao što je „Staza svetog Vasilija“ koja se proteže od svečeve rodne kuće u Mrkonjićima, preko manastira Zavale i Tvrdoša, do Ostroga u Crnoj Gori.

Islam

U Bosni i Hercegovini islamski vjernici nemaju klasična hodočasnička mjesta kao što su Meka, Medina i sl., a također islam kao religija ne poznaje svetišta. Postoje tzv. dovišta, mjesta na kojima se tradicionalno okuplja veliki broj vjernika kako bi uputili dove (molitve). Dovišta prema islamskom učenju (Duranović, 2015) "nisu sveta mjesta, niti se kvalitativno razlikuju od drugih mjesta na kojima se klanja i uči dova u Bosni i Hercegovini, odnosno ne postoje nikakve šerijatske zapreke da se na bilo kojem čistom mjestu u Bosni i Hercegovini klanja namaz i uči dova". Među najpoznatijim takvim mjestima zasigurno je Ajvatovica, koja se smatra najvećim dovištem u Europi, smještena u podnožju planine Šuljage, općina Donji Vakuf. Također, za islamske vjernike Bosne i Hercegovine još je značajan lokalitet Lastavica, te blagajska Tekija u neposrednoj blizini izvora rijeke Bune kod Mostara.

Židovstvo

Jedino službeno mjesto hodočašća u Bosni i Hercegovini za židove nalazi se u Hercegovini, preciznije, na ulazu u Stolac iz pravca Mostara, na lokalitetu Krajšina. Radi se o grobu bivšeg sarajevskog rabina, istaknutog člana židovske zajednice s početka 19. stoljeća, Moshe Danona. Prema predaji, teško bolestan, rabin Danon se zavjetovao da će otići u Palestinu, svetu zemlju, ako se izbavi iz zatvora, a ako pak umre na putu da ga na tom istom mjestu sahrane. Smrt ga je zadesila na ulazu u Stolac, a njegov pratitelj je vijest javio mostarskoj židovskoj općini, te su ga u Krajšini pokopali (Rizvanbegović, 1956). Odlukom Povjerenstva za očuvanje nacionalnih spomenika (2003), graditeljska cjelina „Grob Moshe Danona s okolnim prostorom i havrom na Krajšini", proglašena je nacionalnim spomenikom Bosne i Hercegovine.

Zaključak

Jedan od oblika narodne religioznosti je hodočašće, koje se najkonciznije definira kao putovanje do nekog svetog mjesta s religijskim ili duhovnim motivima. Neke forme hodočašća pronalazimo u najranijom povijesti. Hodočasnici se na hodočašću susreću s religijskim simbolima i praksama, što im pomaže da ojačaju svoj religijski identitet. Kao dio pučke ili narodne religioznosti hodočašća su oblik izvaninstitucionalne religioznosti koju slavi narod u skladu sa svojim religijskom idenitetom, odnosno tradicijom, osjećajima, moralom i vrijednostima.

Bosna i Hercegovina je kroz povijest bila na raskršćima kultura i civilizacija, što se reflektiralo na religijske identitete koji je prožimaju. Tu svoje mjesto pronalaze hodočasnička mjesta koja su s kulturnog i religijskog aspekta značajna za

pripadnike religijskih tradicija koje egzistiraju na području ove zemlje. Ta mjesta postoje u svim zastupljenijim religijskim tradicijama sa svim svojim jedinstvenostima i čine važan dio kulturnog i duhovnog bitka Bosne i Hercegovine. Kršćanski, muslimanski i židovski hodočasnici nalaze svoje putove do svetih mjesta kako bi obavili svoje obrede, molitve i pokazali poštovanje prema svojim vjerskim tradicijama. Ova mjesta predstavljaju važan dio identiteta svih građana Bosne i Hercegovine, bez obzira na njihovu vjersku pripadnost.

Literatura

Belaj, M. (2003). Propitivanje religijskog identiteta na primjeru Istre. *Studia ethnologica Croatica*, 14/15 (1), 55-68.

Council of Europe. Santiago de Compostela Pilgrim Routes. https://www.coe.int/en/web/cultural-routes/the-santiago-de-compostela-pilgrim-routes/, pristupljeno 2.5.2024.

Ćorić, Š. (2003). *Psihologija religioznosti*. Jastrebarsko: Naklada Slap. Drugo dopunjeno izdanje.

Dodig, I., Vukojević, D., Stamenković, I. (2023). Uticaj turizma na transformaciju prostora: Analiza slučaja Međugorje. *XII Jahorinski poslovni forum: - Zbornik radova*, 12, 424-435.

Duranović, E. (2015). Dovište - muslimansko sveto mjesto?. *Tribina „Ajvatovica kao religijska praksa Bošnjaka"*. Institut za islamsku tradiciju Bošnjaka.

Giddens, M. (2007). *Sociologija*. Zagreb: Nakladni zavod Globus.

Grad Trebinje. Staza svetog Vasilija, https://gotrebinje.com/sr/staza-svetog-vasilija/, pristupljeno 2.4.2024.

Hodočašće. Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2013-2024. http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=25860, pristupljeno 24.4.2024.

King, P.E. & Boyatzis, C.J. (2004). "Exploring adolescent spiritual and religious development: current and future theoretical and empirical perspectives". *Applied Developmental Science*, 8, 2–6.

Lubina, P. (2013). *Vodič Marijanskom Hrvatskom*. Split: Franjevačka provincija Presv. Otkupitelja.

Marinović-Bobinac, A. (1995). Necrkvena religioznost u Hrvatskoj. *Društvena istraživanja,* 4 (6 (20)), 853-866.

Oreč, L. (1984). Hodočašća i hodočasnička svetišta u Bosni i Hercegovini. *Bogoslovska smotra*, 54 (4), 583-588.

Pilgrimage site. Collins English Dictionary, Collins, 2024. https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/pilgrimage-site, pristupljeno 24.4.2024.

Rebić, A. (1984). Fenomen hodočašćenja u Bibliji i u Islamu. *Bogoslovska smotra*, 54 (4), 516-527.

Rizvanbegović, I. (1956). Stari jevrejski nadgrobni spomenik na Krajšini kod Stoca. *Naše starine* III, 265-267.

Stamenković, I. (2006). *Religiozni turizam i pravoslavlje*. Novi Sad: Prirodno-matematički fakultet, Univerzitet u Novom Sadu.

Šavija-Valha, N. (2009). Religijski identiteti i društvena struktura Bosne i Hercegovine. *Migracijske i etničke teme*, 25 (1-2), 49-67.

Tulić, E. (2022). Određenje i definicija religije s osvrtom na pojam novih religijskih pokreta. *Novi Muallim*, 19 (73), 8–14.
Vukonić, B. (1990). *Turizam i religija: rasprava o njihovu suodnosu*. Zagreb: Školska knjiga.
Yinger, J. M. (1970). *The scientific study of religion*. Macmillan.
Zirdum, A. (2008). „Olovski (crni) kamen – čuvar tradicija". U: *Tristota obljetnica stradanja samostana i crkve u Olovu (1704 – 2004)*, ur. Marko Karamatić, Sarajevo: Franjevačka teologija, 131-140.

Dokumenti:

Agencija za statistiku Bosne i Hercegovine (2016). Popis stanovništva, kućanstava i stanova u Bosni i Hercegovini, 2013. - Rezultati popisa.
ICOMOS (2008). The ICOMOS Charter on Cultural Routes.
Povjerenstvo za očuvanje nacionalnih spomenika BiH (2003). Odluka o proglašenju graditeljske cjeline "Grob Moshe Danona sa okolnim prostorom i havrom na Krajšini, općina Stolac" nacionalnim spomenikom Bosne i Hercegovine, br. 08.2-6-19/03-1.

Ivan Dodig[4]

PLACES OF PILGRIMAGE IN BOSNIA AND HERZEGOVINA

Abstract

The social and religious phenomenon of pilgrimage is ingrained in human history and culture. This non-institutional religious practice of spiritually motivated travel is practiced all over the world through different religious traditions and civilization eras. The most significant pilgrimage sites in Bosnia and Herzegovina for adherents of the major religions, Judaism, Islam, and Christianity (both Catholicism and Orthodoxy) are examined in this paper. The main distinctions between the ideas of religion and religiosity are explained in the paper's introduction. Emphasis is placed on the pilgrimage as a form of folk religiosity through defining the phenomenon itself, the place of pilgrimage and the place in the religious identity of communities.

Keywords: *pilgrimage, sociology of religion, geography of religion, Bosnia and Herzegovina.*

4 MA Ivan Dodig, PhD candidate, Mediterranean Center for Sustainable Development, Bosnia and Herzegovina, ivandodig.ba@gmail.com. ORCID ID: 0000-0002-5031-8995

Zbornik radova „Kultura hodočašća“
XXIV CEIR konferencija, 12-14. maj 2024.

Vanja Stepanović[1]

HODOČAŠĆE KOJE JE PROMENILO SVET

Sažetak

Hodočašće mladog monaha Martina Lutera uticalo je na promenu njegovih shvatanja religije i religijskih praksi, uključujući i samo hodočašće. U radu je opisan ovaj događaj i njegove posledice, opisane u istorijskim delima i delima samoga Martina Lutera. Nova paradigma koja je označila početak reformacije nije bila nova, već je utemeljena na odavno formiranim, a u tadašnjem hrišćanskom svetu zanemarenim spisima Starog i Novog zaveta.

Ključne reči: *hodočašće, Martin Luter, indulgencije, vera*

Hodočašće koje je učinilo najznačajniju prekretnicu u životu budućeg reformatora dogodilo se negde između 1510. i 1512. godine. Luter je tada imao blizu 30 godina, bio je monah u augustinskom manastiru. Iskustvo stečeno na ovom hodočašću uzdrmalo je njegova dotadašnja shvatanja religije i religiozne prakse srednjovekovne crkve. Ono je bilo ta inicijalna kapisla reformacije.

Više različitih motiva pokretalo je ljude u srednjem veku da se upute na duga i zamorna hodočašća. Osim želje za poklonjenjem Bogu, svetim mestima i svetim ljudima, za podsećanjem na neke značajne događaje u hrišćanstvu, postojala je i želja za samoiskupljenjem ili iskupljenjem drugih. Verovalo se da je podnošenje teškoća povezanih sa tim putovanjima jedna vrsta pokore, ispaštanja koje može poslužiti kao iskupljenje za grehe.

Crkva je upravo promovisala hodočašća kao sredstvo za sticanje duhovnih zasluga i oproštenja, što bi moglo smanjiti vreme provedeno u čistilištu nakon smrti. Drugim rečima, hodočašća su predstavljala jednu moguću valutu kojom su se kupovale tzv. indulgencije ili oproštajnice.

Indulgencije su predstavljale jednu vrstu kupona kojima se moglo iskupiti nešto vremena koje bi čovek inače proveo u čistilištu nakon smrti. Hodočašća su sama po sebi predstavljala priliku za sticanje indulgencija, ali i posredno, jer su i sama sveta mesta kojima su se hodočasnici uputili pružala dodatnu priliku za

1 Dr Vanja Stepanović, docent, Univerzitet u Beogradu, Poljoprivredni fakultet, vanja@agrif.bg.ac.rs, ORCID ID: 0000-0002-3991-6919

sticanje indulgencija poklonjenjem moštima i drugim relikvijama, i različitim religioznim praksama koje su bile preporučene od strane pape kao moguća sredstva za sticanje indulgencija.

Shvatanja o indulgencijama su evoluirala u istoriji srednjovekovne crkve u pravcu njihove prenosivosti, pa su ljudi verovali da ne samo sebe, već i svoje bližnje mogu iskupljivati svojim zaslugama, patnjama i indulgencijama koje bi sticali na taj način. Ovo je verovao i Martin Luter, kada se kao skoro tridesetogodišnji monah, uputio u Rim. Prethodno je proveo nekoliko godina u manastiru, jer se zamonašio u 22. godini života.

Šta je motivisalo Martina Lutera da u svojim ranim 20-im godinama stupi u monaške redove? „Religiozan po svojoj prirodi i vaspitanju, i obrazovan u veri koja se zasnivala uglavnom na ljudskim strahovima, ne naglašavajući jedinu osnovu duhovnog mira, Luter je zapao u veliki strah od griže savesti. Ovome je doprinelo nekoliko pojava: (1) Bio je nasmrt bolestan. (2) Slučajno je presekao arteriju i skoro je iskrvario do smrti. (3) Iznenada je ubijen jedan njegov bliži prijatelj. Sve ga je to navelo da razmišlja šta bi bilo s njim ako bi bio pozvan da stane pred Bogom na sud, i ispunilo ga je zebnjom. (4) Jednog dana ga je zahvatila grmljavina neuobičajenog intenziteta. Nesvakidašnji prizor predstavio je njegovoj živopisnoj mašti sve strahote srednjovekovne slike sudnjega dana, a njega samoga bačenog u večni oganj. Obuzet užasom, zavapi nebu za pomoć, i zakle se, ako bude pošteđen, da će se posvetiti spasenju svoje duše postavši monah. Njegov otac je mrzeo monaštvo, i on je delio to osećanje; ali, ako bi ga to spasilo, zašto oklevati? Šta je bilo očevo nezadovoljstvo ili gubitak svih blagodati sveta za njegovu bezbednost od beznadežne propasti?“ (Seiss, 1883: 35-36).

U manastiru se Luter predano posvetio cilju zbog kojeg se zaredio, nastojeći da molitvom, postom, bdenjima i mučenjem sopstvenog tela pokori svoju prirodu i okaje svoje grehe. Iako je bio tek nekoliko godina u manastiru, kao savestan monah brzo je privukao pažnju pretpostavljenih. Prema nekim izvorima, kada se uputio u Rim bio je već unapređen u sveštenika i profesora na univerzitetu. Sve to nije mu pružalo zadovoljstvo, jer je bio rastrzan unutrašnjom borbom i osećanjem griže savesti, i nije mogao naći mir. Što je više bio uznemiren zbog svojih greha, to je više nastojao da stekne oproštenje i mir svojim sopstvenim delima. Vodio je najstroži život, nastojeći da postom, nespavanjem i bičevanjem samoga sebe pobedi zle nagone svoje prirode, od kojih ga nije mogao osloboditi ni monaški život. To je i uticalo na njegove pretpostavljene da upravo njega pošalju u Rim, u nadi da će se na tom svetom mestu oporaviti i duhovno osvežiti i ispuniti, i osloboditi od demona koji su ga mučili.

To je inače bio službeni put; on je bio deo delegacije kaluđera augustinskog reda koja se uputila u Rim da potraži papinu arbitražu u vezi sa izvesnim nesuglasicama koje su postojale unutar njihovog monaškog reda. Martin Luter je izabran za delegata zbog svojih talenata i rečitosti, ali i zbog svojih duhovnih previranja.

Do Rima je Luter putovao preko 1000 kilometra, prelazeći Alpe i italijansko pobrđe po oštroj zimi. „Luter je put prevalio pešice, prelazeći iz manastira u manastir, primećujući rasipnost, proždrljivost i neposvećenost monaha, da je ponekad dolazio u smrtnu opasnost, što zbog promene klime što zbog gorke ozlojeđenosti nekih manastirskih svetaca koji su bili izazvani njegovim ukorima“ (Seiss, 1883: 43). „U jednom manastiru u Italiji bio je ispunjen čuđenjem zbog bogatstva, veličanstvenosti i luksuza kojima je bio svedok. Obdareni kneževskim prihodima, kaluđeri su živeli u glamuroznim odajama, obučeni u najbogatije i najskuplje haljine, i gostili se za raskošnom trpezom. Sa bolnim sumnjama suprotstavio je ovaj prizor samoodricanju i teškoćama svog života. Njegov um je postajao zbunjen“ (White, 1995: 124). Ali ovo sve nije bilo ništa spram onoga što ga čekalo u Rimu. Kada je konačno došao do severnih vrata Rima, poznate narodne kapije „Porta del Popula“, Luter se bacio na zemlju i glasno rekao na latinskom jeziku: „Pozdravljam te, sveti Rime! Trostruko sveti zbog krvi mučenika prolivene u tebi“ (Just, 1903: 40).

U Rimu je Luter posetio neke značajne destinacije, čak i za današnje hodočasnike. Posetio je Koloseum i Rimski forum, mesta stradanja mučenika koji su pogubljeni u vreme paganskog Rima. Posetio je crkvu svetog Petra, najveću i ideološki najznačajniju crkvu u Rimu, sazidanu na mestu za koje se veruje da je mesto pogreba apostola Petra, koji je pogubljen u Rimu.

Luter je posetio je i brojne druge crkve i sveta mesta koja sadrže relikvije. Relikvije su bila posebna meta hodočasnika. Kupovanjem relikvija hodočasnici su verovali da kupuju i duhovne blagoslove. Luter je posetio i katakombe i groblje 80.000 kostiju mučenika, kao i grobove 46 papa.

Način na koji je Luter proveo vreme u Rimu otkriva ne samo nemačku racionalnost i štedljivost, kombinovanu sa srednjovekovnim sujeverjem, već i potpuno odsustvo interesa za ovozemaljsko, i veliku jagmu za večnim i neprolaznim. Mudro je koristio vreme da bi maksimalno iskoristio one duhovne prednosti za koje se verovalo da su dostupne u Rimu. „Ni renesansni ni antički Rim nisu toliko zanimali Lutera koliko Rim svetaca. Posao zbog kojeg je došao u Rim nije bio toliko vremenski zahtevan da bi ga sprečio da iskoristi izvanrednu priliku da spase svoju dušu…. On će, sebi i svim svojim rođacima, nastojati da pribavi sve ogromne duhovne koristi koje su mu bile dostupne samo na tom mestu. Imao je samo mesec dana da to ostvari.” (Bainton, 2017: 49) “...posetio je veliki broj crkava i obezbedio toliko indulgencija da je skoro poželeo da su mu roditelji već mrtvi kako bi mogao da ih oslobodi iz čistilišta. Istražio je rimski Forum, ali ga očito nije dirnula renesansna umetnost kojom su Rafael, Mikelanđelo i stotine drugih počinjali da ukrašavaju prestonicu“ (Djurant, 2000: 331).

Evo kako je sam Luter komentarisao svoj boravak u Rimu: „I u Rimu sam bio isti pomahnitali svetac. Trčao sam kroz crkve i katakombe i verovao svakoj smrdljivoj laži koja je ikada tamo izmišljena. Čak sam žalio što su u to vreme moj

otac i majka još uvek bili živi, jer bi mi bilo tako drago da ih iskupim iz čistilišta sa svojim misama i drugih dragocenim delima i molitvama“ (Just, 1903: 41).

Ono što je bilo za Lutera krajnje neočekivano i sablažnjavajuće, bilo je duhovno stanje u ovom duhovnom centru za koji je verovao da je rodno mesto hrišćanstva. Na svakom koraku je video luksuz, telesnost i nemoral, pohlepu, cinizam i nedostatak strahopoštovanja u obavljanju svetih dužnosti od strane sveštenika. „Njegov običaj održavanja mise u svim značajnijim crkvama doveo ga je u svakodnevni kontakt sa sveštenicima; video ih je iza scene, čuo njihove razgovore, i nije mogao sakriti od sebe - iako ga je ovo otkriće nezamislivo pogodilo i zabolelo - činjenicu da su ovi ljudi jednostavno glumili, dok su u sebi prezirali i ismevali iste te rituale koje su u javnosti izvodili sa tobože velikom predanošću. Dok je on bio šokiran njihovom profanom lakomislenošću, oni sa svoje strane nisu bili ništa manje zapanjeni njegovom revnosnom lakovernošću i podsmevali su mu se kao tupavom Nemcu, koji nije imao dovoljno inteligencije da bude skeptik, niti je bio dovoljno lukav da bude licemer - fosilizovan primerak, ukratko, fanatizma koji je bio dovoljno uobičajen u dvanaestom veku, ali koji ih je začudio što još uvek postoji u šesnaestom veku“ (Wylie, 1997: 393-394).

Pišući kasnije o ovom svom iskustvu u Rimu, Luter je pisao: „Niko ne može da zamisli kakvi gresi i nečasne radnje se čine u Rimu; čovek mora to videti i čuti da bi verovao. Zato se kaže ‘ako postoji pakao, Rim je sazidan na njemu: to je ponor odakle proističu svi mogući gresi’“ (d’Aubigne, 1845: 146). Svoje iskustvo putovanja u Rim Luter je slikovito sažeo u izjavi da je otišao u Rim sa crnim lukom, a vratio se sa belim (Linger).

Prizori koje je posmatrao u Rimu ostavili su snažan utisak na Luterov um u to vreme, i taj utisak se vremenom produbljivao. Nekoliko godina kasnije je izjavio: „Što se više približavamo Rimu, to lošije hrišćane nalazimo. Postoji izreka, da onaj ko prvi put ide u Rim, traži nevaljalca, drugi put ga nalazi, a treći put ga odnosi u sopstvenoj ličnosti; ali danas su ljudi postali toliko vešti, da ova tri puta obave ujedno“ (d’Aubigne, 1845: 146). Ono što je bilo sablažnjavajuće, bilo je ujedno i otrežnjujuće, zato će mnogo kasnije Luter izjaviti da ono što je video u Rimu ne bi zamenio ni za sto hiljada florina (ibid).

Luter je još u manastiru „mogao da odmeri koliko se srozalo hrišćansko učenje. Iskusio je, do dna svoje osetljive duše, obeshrabrujuće siromaštvo doktrine crkvenih otaca. U Rimu se užasna moralna beda crkve pojavila pred njim u svojoj nagoti. Duboko u njemu, reforma je bila izvršena. Manastir i Rim su već 1511. godine od Lutera stvorili luteranca“ (Fevr, 1996: 23). Još dok je bio u Rimu, Luter se zamislio nad praksom poklonjenja relikvijama i naročito nad praksom trgovine relikvijama. Činilo se kao da se u Rimu svaki duhovni blagoslov kupuje.

Prizori svetovnosti i nemorala u pripremali su Lutera i za glavno prelomno iskustvo koje je doživeo u Rimu, kada se pridružio ostalim hodočasnicima u penjanju tzv. svetim stepeništem, „scala santa“, koje se sastojalo od 28 mermernih stepenika, kasnije obloženih drvetom. Ovo stepenište se zvalo Pilatovo stepenište,

jer se verovalo da predstavlja stepenište koje je vodilo u Pilatovu sudnicu, kojima se sam Isus uspeo kada je odveden na suđenje. Verovalo se da je to stepenište preneto u Rim na čudesan način u 5. veku. U vreme kada je Luter bio u Rimu, na snazi je bio papski edikt koji je preporučivao penjanje ovim stepeništem na kolenima, uz ponavljanje molitve „Oče naš" na svakom stepeniku. Papa je objavio da se na taj način mogu steći indulgencije, tj. iskupiti nešto od vremena koje bi čovek proveo u čistilištu. Luter se stoga na kolenima pridružio ostalim hodočasnicima. Njegovo penjanje prekinuo je glas koji je zagrmeo citirajući stih iz Svetog pisma: „Pravednik će od vere svoje živ biti". Preneražen i postiđen, Luter je ustao. „Ove reči, koje su ga već u dva različita navrata pogodile kao glas anđela Božijeg, odzvanjale su u njemu snažno i neprestano. U zaprepašćenju se podiže sa stepenica po kojima se vukao. Užasnut nad samim sobom i postiđen da vidi koliko ga je sujeverje unizilo, on pobeže daleko od mesta svoje ludosti" (d'Aubigne, 1845: 138).

Do tada je Luter već neko vreme čitao i proučavao Bibliju, koja je tada bila dostupna samo na latinskom jeziku. Reči koje je čuo „pravednik će od vere živ biti" nisu njemu bile nepoznate. Međutim, više nego ikada pre, razumeo je značenje tih reči, koje su predstavljale ukor za religioznu praksu koju je upravo obavljao, ali i za mnogo toga što je sam upražnjavao kao monah. Ove reči doneće mu istinsko oslobođenje od krivice i griže savesti od koje ga nisu mogli osloboditi ni najstrožiji monaški život, ni sva njegova pokajnička dela i samokažnjavanje, koje je upražnjavao.

„Ovo je bio treći put da su iste reči bile prenete u njegov um sa takvim naglaskom, kao da ih je izgovorio glas groma. Delovao je glasnije nego ranije, i on je potpunije shvatio veliku istinu koju je objavio. Kakva glupost, pomisli on, tražiti indulgenciju od Crkve, koja mi može vredeti samo za nekoliko godina, kada mi Bog u svojoj Reči šalje indulgenciju koja vredi zauvek! Kako je izaludno mučiti se s tim ritualima, kada je Bog voljan da me oslobodi svih mojih grehova, ne kao platu za toliku obavljenu službu, već besplatno, putem vere u njegovog Sina! 'Pravednik će živeti od vere'. Od tada, doktrina opravdanja samo verom - drugim rečima, spasenje besplatnom milošću - isticala se pred Luterom kao jedna velika sveobuhvatna doktrina Božje otkrivene Reči. On je smatrao da je upravo odstupanjem od ove doktrine Crkva pala u ropstvo i da je stenjala pod pokorama i delima samopravednosti. Ni na koji drugi način, verovao je, Crkva ne bi mogla da pronađe svoj put nazad istini i slobodi osim povratkom na ovu doktrinu. Ovo je bio put ka istinskoj reformi. Ova velika tačka hrišćanstva je u izvesnom smislu bila njegova osnovna tačka, i od tada je Luter počeo da je proglašava kao eminentno Jevanđelje - celo Jevanđelje u jednoj frazi. Sa moštima, sa privilegovanim oltarima, sa Pilatovim stepenicama, on više neće imati posla; ova jedna rečenica, 'Pravednik će živeti od vere', imala je u sebi više od hiljadu puta više delotvornosti od svih svetih blaga sadržanih u Rimu. Bio je to ključ koji je otključao zatvorena vrata Raja; to je bila zvezda koja je išla pred njegovim licem, i dovela ga

do prestola Spasitelja, da tamo nađe besplatno spasenje. Trebalo je samo ponovo zapaliti tu staru svetlost na nebu Crkve, i dan, jasan kao u apostolska vremena, ponovo bi zasijao nad njom“ (Wylie, 1997: 396).

Reči „pravednik će od vere živeti“ srećemo u Rimljanima poslanici, gde apostol Pavle citira stih iz Starog zaveta (Avakum 2,4). Pavle stavlja ovo u kontekst Jevanđelja, tj. dobre vesti o Božjem spasenju: „Jer se ne stidim jevanđelja Hristova: jer je sila Božja na spasenje svakome koji vjeruje, a najprije Jevrejinu i Grku. Jer se u njemu javlja pravda Božja iz vjere u vjeru, kao što je napisano: pravednik će od vjere živ biti“ (Rimljanima 1,17). Kada je razumeo drugi deo ovog stiha, Luteru se rasvetlio i prvi deo. Nekada je mislio da „pravda Božja“ koja se javlja u Jevanđelju označava pravednu kaznu za grešnike; reči „pravednik će od vere živeti“ osvetlile su pravi smisao ove sintagme, i Luter je razumeo da ona označava pravednost Božju, pripisanu i darovanu grešniku koji se u veri okreće Bogu.

Ovo razumevanje je uticalo i na Njegovu sliku o Bogu. Evo šta je Luter pisao o tome: „Iako sam bio svet i besprekoran monah, savest mi je bila strašno opterećena. Nisam mogao podneti reči: ’pravda Božja’. Nisam voleo pravednog i svetog Boga koji kažnjava grešnike. Bio sam pun skrivenog gneva na njega, i mrzeo sam ga jer, nezadovoljan time što je svojim zakonom i životnim bedama zastrašio svoja jadna stvorenja, već izgubljena zbog prvobitnog greha, on je još više uvećao našu muku jevanđeljem… Ali kada sam Duhom Božijim shvatio ove reči; kada sam saznao kako opravdanje grešnika proističe iz čiste milosti Gospodnje kroz veru, tada sam osetio da sam oživeo kao novi čovek, i ušao na otvorena vrata u sam raj Božiji“[2] (Luther, 1960: 336) .

Po povratku iz Rima, Luter je brzo napredovao „na nastavničkoj lestvici, a postao je i provincijski glavni vikar svoga reda. Držao je predavanja o Bibliji, redovno propovedao u parohijskoj crkvi i svoju dužnost obavljao marljivo i posvećeno“ (Djurant, 2000: 331). Odlučno je stao na stanovište da će Biblija, Sveto Pismo, biti njegovo jedino pravilo vere i života. Poželeće da se crkva reformiše na temelju Biblije. Onaj koji se poklonio moštima svetih u Rimu, kasnije će pisati: „Hristos se ne nalazi u kostima svetaca, već u Vašoj ljubavi jednih prema drugima, u sakramentima, i u svetim rečima“.

Prva praksa koju je doveo u pitanje bila je upravo ona koja je u velikoj meri i motivisala njegovo hodočašće u Rim - indulgencije. Iako su one imale dugu tradiciju u crkvi, praksa prodaje indulgencija u cilju prikupljanja sredstava za crkvu vezuje se tek za 15. i 16. vek. Ona je naročito zaživela povodom izgradnje nove crkve svetog Petra u Rimu. Sredstva za gradnju prikupljala su se prodajom indulgencija. Ona je bila poverena sveštenicima dominikanskog reda, i jedan od njih, Johan Tecel, bio je poslat od pape da prodajom indulgencija skuplja neophodna sredstva na nemačkim teritorijama. To je činio uz fanfare i agresivnu kampanju, uveravajući vernike da mogu steći potpuno oslobođenje od kazni za svoje prošle,

2 Neki smeštaju ovo prosvetljenje u vreme pre ili posle ovde navedenog, od 1508. sve do 1519. (Džons, 2017: 33).

sadašnje i buduće grehe. Štaviše, mogu kupiti oproštaj i za svoje bližnje. U toj kampanji išao je toliko daleko, da je tvrdio da ni pokajanje nije neophodno onome ko kupi indulgencije.

Izborni knez Fridrih Mudri, vladar Saksonije, zabranio je prodaju oproštajnica na svojoj teritoriji. Međutim, Luterovi parohijani prelazili su granicu Saksonije da bi slušali propovedi Johana Tecela i vraćali su se sa kupljenim oproštajnicama. „On [Luter] je bio neizmerno ojađen slušajući neuke ljude kako misle i govore kako im pokajanje više ne treba pošto kupe oprost" (Čedvik, 1986: 32).

Luter je aktivno razuveravao svoje parohijane u delotvornost kupljenih indulgencije. „Božji oproštaj ne može se kupiti kao vreća krompira", govorio je i pisao. Neki od obmanutih vernika tražili su nazad svoj novac. Kao izraz svoje pastoralne brige, a u skladu sa običajem svoga vremena, Luter je na vrata vitemberške katedrale, koja su bila neka vrsta oglasne table, okačio plakat sa svojih 95 teza koje su se ticale snage i delotvornosti indulgencija. To je bio u to vreme primeren način da se pozovu svi učeni ljudi na javnu raspravu. Ona se nikada nije dogodila, ali je ovaj događaj odjeknuo, a zahvaljujući štampariji, Luterove ideje su se raširile.

„Na plakatu je protiv indulgencije bila glavna, uvodna optužba: da se grešnicima pruža lažna sigurnost" (Fevr, 1996: 78). Luter je pisao da pokora i indulgencije ne mogu zameniti pokajanje, a uz pokajanje i veru, one nisu ni potrebne. Luter je postulirao i tezu da papa ima moć da oslobodi vernika samo one kazne koju je sam izrekao, i da nema moć da izbavi dušu iz čistilišta. Ako, pak, ima tu moć, pitao se zašto onda u ime ljubavi ne isprazni čistilište, kada je već spreman da u ime novca izbavi nebrojeno mnogo duša iz čistilišta.

Luterove ideje učinile su da je prihod od prodaja oproštajnica drastično opao. Luter je pozvan da javno odgovara zbog svojih stavova na crkveni sabor u Vormsu. Tamo je zahtevano od njega da se odrekne svog učenja. „Osim ako me ne razuveri svedočanstvo Pisma ili zdravog razuma... Moja savest je potčinjena Božjoj reči. Zato ne mogu i neću da se odreknem svojih stavova, jer ići protiv svoje savesti nije ni bezbedno ni pošteno". A onda je dodao na nemačkom: „Ne mogu da postupim nikako drugačije. Stojim na tome i neka mi Bog pomogne" (Džons, 1985: 46).

Zanimljivo je da je negde u vreme Luterove smrti, prodaja indulgencija zabranjena, čime je tadašnji papa implicitno priznao da je Luter bio u pravu. Međutim, indulgencije u nešto revidiranom obliku sačuvale su se do naših dana. Luterova borba protiv indulgencija bila je samo deo njegove borbe za čistu veru. Luter je osudio ne samo trgovinu indulgencijama već i sva druga sredstva kojima su ljudi želeli da se sami iskupe za svoje grehe.

Svetost Božjeg zakona ljubavi, težina prestupa i greha, sve je to bagatelisano učenjima po kojima se čovek može spasiti svojim dobrim delima, vršenjem verskih dužnosti, dobrovoljnim ili čak nametnutim ispaštanjem za grehe. U Bibliji i Starog i Novog zaveta je Bog nazvan iskupiteljem (Jov 19,25; Psalam 130,7.8;

Matej 20,28; Jevrejima 9,12), i to razlikuje biblijsku religiju od svih paganskih, pa i hrišćanskih religija koji uče da čovek može sam sebe, makar i delimično iskupiti. U novozavetnoj knjizi Dela apostolska zabeležen je govor apostola Petra u kome on kaže da je Mesija poslan „da da Izrailju pokajanje i oproštenje grijeha“ (Dela 4,31). Ove reči impliciraju da je i pokajanje Božji dar, tako da ni ono ne može predstavljati zaslugu pred Bogom. Apostol Pavle će pisati da Božja dobrota vodi čoveka na pokajanje, a na čoveku je da to delo koje Bog čini na njegovom srcu zahvalno prihvati (Rimljanima 2,4). U skladu s tim se i David molio: „Stvori mi, Bože, čisto srce, i Duh prav obnovi u meni“ (Psalam 51,10). Ništa manje nego stvaralačka sila Božja može grešnika dovesti do duhovnog obnovljenja, nanovog stvaranja po obličju Božjem. Na ovo se poziva Luter u svom spisu „O slobodi hrišćanina“: „Jer se unutrašnji čovek, saobražen s Bogom i stvoren po obličju Božjem kroz veru, raduje i naslađuje u Hristu, u kome su mu takvi blagoslovi dati, i stoga ima pred sobom samo ovaj zadatak: da služi Bogu sa radošću i zabadava, u ljubavi koja je slobodna“.

Nekada i sam hodočasnik, Luter je zauzeo negativan stav i prema samom hodočašću, jer je i ono tada posmatrano kao akt zasluge i iskupljenja za grehe. Kasnije je o tome i pisao: „Pre nego što je Jevanđelje došlo do nas, ljudi su se izlagali velikim naporima i troškovima da bi išli na opasno hodočašće u manastir svetog Jakova u Komposteli i gde sve ne, tražeći Božiju pomoć. Međutim, sad kad nam Bog u svojoj Reči donosi svoju milost besplatno, potvrđujući je kroz svoje sakramente, i govoreći 'Ako ne verujete, sigurno ćete propasti', to nam uopšte nije potrebno“ (Luther, 2004: 29).

Ideju o suvišnosti hodočašća Luter je izrazio i u „Traktatu o dobrim delima“, gde kaže: „Vidite sada, koliko vrsta dobrih dela čovek može da čini pod ovom [trećom] Zapovešću u svako doba i da nikada ne ostane bez dobrih dela ove Zapovesti, ako hoće; tako da zaista ne treba da ide na dugo hodočašće ili da traži sveta mesta. Jer, recite mi, koji trenutak može da prođe u kojem mi ne primamo jednako Božje Blagoslove, ili, pak, trpimo nevolje? Ali šta su drugo Božiji blagoslovi i nevolje od neprestanog podsticanja i podstreka da slavimo, poštujemo i blagosiljamo Boga i da prizivamo Njegovo Ime? Da nemate ništa drugo da radite, zar ne biste imali dovoljno posla samo sa ovom zapovešću, da neprestano blagosiljate, pevate, hvalite i poštujete Ime Božije? A za koju drugu svrhu su stvoreni jezik, glas i usta? Kao što Psalam 51 kaže: 'Gospode, otvori usne moje, i usta moja javiće hvalu Tvoju'. Opet: 'Jezik moj pevaće na sav glas o Tvojoj milosti'“ (Luther, 1520: XIX).

U svom katehizmu, koji predstavlja komentar dekaloga, Luter suprotstavlja požrtvovanje sluga prema njihovim gospodarima, koje donosi čistu savest, sa hodočašćem i indulgencijama: „Stoga bi radije trebalo (sluge) da dodatno plaćaju platu i da se raduju što mogu zadobiti gospodare i gospodarice, da imaju tako radosnu savest i da znaju kako mogu činiti zaista zlatna dela; stvar koja je do sada bila zanemarena i prezrena, dok su umesto toga svi trčali, u ime đavola,

u manastire ili hodočašća i na indulgencije, sa gubitkom [vremena i novca] i sa zlom savešću“ (Luther, 2018: 36).

Hodočašće je za Lutera bilo deo sistema samospasenja čoveka, koji leži u osnovi svih paganskih religija, a uvukao se u crkvu na razne načine: kroz indulgencije, pokore, samokažnjavanje i podvizivanje monaha, kroz ktitorstvo i druge priloge učinjene crkvi, kroz dela milosrđa i davanja… pa i kroz samo hodočašće.

Istina o pravednosti koja nam se besplatno pruža podstiče čoveka da služi Bogu nesebično, kako se Luter izrazio, „zabadava u ljubavi koja je slobodna“. Sistem spasenja delima, naprotiv, učinio je da su motivi hodočasnika sebični. Fokus hodočašća pomeren je sa onoga što treba da predstavlja njegovu suštinu: poklonjenje pred nečim višim, vrednijim i važnijim. Fokus je na hodočasniku koji prikuplja zasluge za sebe ili čak za svoje bližnje. Dokaz da je to tako i u našim krajevima vidimo u običaju da hodočasnici u Svetu Zemlju, po obavljenom hadžiluku, tj. hodočašću, dodaju svom imenu ili prezimenu predmetak „Hadži“.

Nekada odani sin crkve, Luter se nije odrekao svojih shvatanja čak ni suočen sa pretnjom ekskomunikacije. Luter je, zapravo, već 20-ih godina 16. veka osporio i doktrinu o transupstancijaciji, prema kojoj se hleb i vino prilikom mise pretvaraju u doslovno Hristovo telo i krv, bez kojih nema spasenja. Osporivši ovu doktrinu, Luter je predstavio spasenje nezavisnim od pripadnosti crkvi. Pretnja ekskomunikacijom nije više bila delotvorna niti je mogla sprečiti reformatore da slobodno idu putem na koji su im ukazivali Sveto Pismo i njihova savest. Izjava koju su Isusovi učenici dali pred crkvenim velikodostojnicima svog vremena: „Sudite je li pravo pred Bogom da Vas većma slušamo negoli Boga?“ postalo je načelo koje je pokretalo Lutera i ostale reformatore (Dela 4,19).

Istina o pravednosti kroz veru, o oproštenju besplatno ponuđenom na osnovu beskrajne žrtve sa Božje strane, oslobodila je ogromnu, do tada sputanu energiju protestantskog sveta, koji je nekada, poput Lutera, bio obuzet unutrašnjim previranjima i radom na samoiskupljenju, a od tada se oslobodio od svega toga, oslobodio se da radi i stvara, iz ljubavi i zahvalnosti. Istina o besplatnom Božjem oproštenju učinila je ljude otpornim na sve manipulacije krivicom koje su obeležile srednji vek.

Još je mudri Solomon pisao „Pravda podiže narod“ (Priče 14,34). Kulturni i ekonomski progres protestantskih naroda, i onih uveliko sekularizovanih evropskih država, kao i Sjedinjenih Američkih Država, može se pripisati promenama koje su inicirane spisima jednog u isto vreme razočaranog i ohrabrenog hodočasnika. Brojna sociološka istraživanja ovo potvrđuju, pozivajući sadašnju sekularnu Evropu da se okrene onim svojim korenima koje su je učinile naprednom i prosvećenom.

Literatura

D'Aubigne, J. H.M. (1845). *History of the Reformation in the Sixteenth Century, Vol. 1, Book 2*, London: R. Groombridge and Sons & William Collins.
Biblija - Sveto Pismo, prevod Daničić-Karadžić.
Čedvik, O. (1986). *Istorija reformacije*, Novi Sad: Dobra vest.
Fevr, L. (1996). *Jedna sudbina: Martin Luter*, Veternik: LDI.
Џурант, В. (2000). *Реформација*, Београд: Народна књига Алфа.
Džons, R. T. (2017). *Protestanstska reformacija*, Beograd: Hrišćanska knjiga.
Bainton, R. H. (2017). *To je moj stav i ne mogu drugačije – život Martina Lutera*, Beograd: Preporod.
Just, G. (1903). *Life of Luther*, St. Louis, MO: Concordia Publishing House.
Köstlin, J. (2005). *Life of Luther*, e-book, https://www.gutenberg.org/cache/epub/7970/pg7970-images.html
Linger, D. O. *The Trial of Martin Luther: An Account*: https://famous-trials.com/luther/286-home
Luther, M. (1520). *A Treatise on Good Works* https://www.gutenberg.org/cache/epub/418/pg418-images.html
Luther, M. (2006). *Concering Christian Liberty*, https://www.gutenberg.org/files/ 1911/1911-h/1911-h.htm Luther, M. (1960). *Luther's Works Volume 34, Career of the Reformer IV*, St. Louis: Concordia Publishing House.
Luther, M. (2004). *Table Talks*, Grand Rapids & MI: Christian Classics Ethereal Library. http://www.ccel.org/ccel/luther/tabletalk.html
Luther, M. (2018). *The Large Catechism of Martin Luther,* Philadelphia: United Lutheran Publication Society.
Seiss, J. A. (1883). *Luther and the Reformation*, Porter & Coates: https://www.gutenberg.org/cache/epub/16797/pg16797-images.html#Page_35
White, E. G. (1995). *The Great Controversy*, Grantham, England: The Stanborough Press Ltd.
Wylie, J. A. (1997). *The History of Protestantism, vol. 1.* Albany, Oregon, USA: AGES Software & Rapidan, Virginia, USA: Hartland Publications
https://famous-trials.com/luther/286-home
https://thirdmill.org/newfiles/mar_luther/CH.Luther.conversion.html
https://classroom.ricksteves.com/videos/luther-translates-the-bible-the-start-of-the-reformation

Vanja Stepanović[3]

A PILGRIMAGE THAT CHANGED THE WORLD

Abstract

The pilgrimage of the young monk Martin Luther changed his understanding of religion and religious practices, including the pilgrimage itself. The paper describes this event and its consequences, described in historical works and the works of Martin Luther himself. This new paradigm that marked the beginning of the Reformation was not new but was based on the writings of the Old and New Testaments, which had been formed long ago and were neglected in the Christian world at the time.

Keywords: *pilgrimage, Martin Luther, indulgences, faith*

3 Vanja Stepanović, PhD, University of Belgrade, Faculty of Agriculture, vanja@agrif.bg.ac.rs, ORCID ID: 0000-0002-3991-6919

Зборник радова „Култура ходочашћа“
XXIV ЦЕИР конференција, 12-14. мај 2024.

Ивана Поповић[1]
Никола Зобеница[2]

ЈЕРУСАЛИМСКИ СИНДРОМ

Сажетак

Афинитет људи према одређеном и значајном географском подручју је добро позната појава људског понашања. Неки научници су овај сложени ментални однос са значајним простором означили као „психогеографију“. Припадницима све три монотеистичке религије веома је важна посета Јерусалиму, граду који изазива осећај светог, историјског и небеског. Међутим, од 1980. године психијатри се сусрећу са све већим бројем туриста који по доласку у Јерусалим пате од психотичне декомпензације познатије као „Јерусалимски синдром“.

Јерусалимски синдром је ментални поремећај који се манифестује акутним психотичним стањем, а који се примећује код туриста и ходочасника који посећују Јерусалим. Главни симптом синдрома је идентификација са Библијском фигуром, као и демонстрација понашања која су карактеристична за исту. У раду су идентификоване и описане три главне категорије синдрома, као и редослед седам клиничких стадијума истог.

Кључне речи: *јерусалимски синдром, туризам, културни шок, религија, психологија*

Увод

Политички догађаји на Блиском Истоку окупирају пажњу светске јавности последњих осам деценија. Град Јерусалим, свети град за три највеће монотеистичке религије поприште је сукоба који ескалирају, по правилу, у просеку сваких пет година. Последња ескалација траје од октобра 2023. године и у тренутку настајања овог рада не види се решење, које би окончало рат који се одвија међу Аврамовим потомцима. Као последица религијског, историјског, али и геополитичког значаја град Јерусалим је у извесном

1 Ивана Поповић, докторанд на Географском факултету Универзитета у Београду, ivanapopovicljig573@gmail.com, ORCID ID: 0009-0007-8251-787X.

2 Никола Зобеница, Факултет за медије и комуникације, Универзитет Сингидунум у Београду, zobenica92@gmail.com, ORCID ID: 0009-0001-1837-6167.

смислу инспирација, као такав. Град у пустињи, историјски подељен на четири четврти, плени својом комплексном и занимљивом историјом, историјским и сакралним споменицима. Следствено тим чињеницама он је одредиште многим туристима и путницима кроз безмало 2000 година. У нашој ери, први значајнији сукоби, чији су у великој мери као инспиратори и главни протагонисти биле европске силе онога времена, настали су из разлога што је одређеној религијској скупини био онемогућен или отежан приступ граду, у којем се налазе „света места“ њихове религије или конфесије. Ова чињеница, свеприсутна до данашњих дана је свакако послужила или као повод или као узрок за сукобе на тој територији, а као таква, она је свеприсутна и данас. Посета Јерусалиму за муслимане, Јевреје и хришћане јесте заправо више од посете, од пуког путовања. Путовање у Свету земљу или Обећану земљу, где је посета Јерусалиму врхунац тог доживљаја, представља извесни мистични додир са самом есенцијом њиховог веровања. Посете и стремљење да се дође, види, осети и проба се у много случајева граничи са фанатизмом. Некада се та граница изгуби и нестане и тада за последицу имамо догађаје чији смо сведоци у времену у којем живимо.

Поставља се свакако питање шта је са појединцима, индивидуама које се одлуче на такво путовање? Која је њихова побуда и њихово стремљење? Каква је њихова судбина након тог путовања? Да ли су исти када дођу, док бораве и када оду из Јерусалима? Свакако да је већини посетилаца/туриста то једно од занимљивијих животних искустава, али се често у јавном дискурсу може пронаћи вест да је негде у рецимо Јудејској пустињи пронађена особа која лута, обучена у рите, говори неке чудне ствари и тврди за себе да је „Месија – Спаситељ света“. Такво стање код појединца временом је попримило назив Јерусалимски синдром.

Предмет овог рада је сажетак досадашњих истраживања на тему Јерусалимског синдрома, а задаци и циљеви довођење истог у везу са религијским путовањима и религијским туризмом, како би се боље разумела његова појава.

Религијска путовања и религијски туризам

Поклоњење верника по светим местима познато је још од давнина. Постоји веровање да је молитва на таквим местима делотворнија и „ближа Богу“. Овај облик туризма је такође и један од најстаријих, односно путовања ради задовољења религијских потреба јесте својеврсна претходница данашњем туризму, као таквом, а онда и религијском туризму. У античко време религијски туризам је био повезан са посетама античким храмовима и пророчиштима, али такође и спортским манифестацијама у славу богова, од којих се рецимо Олимпијада одржала и до данашњих дана, али је њен религијски карактер у модерним временима изостао. Стари Словени, као и Германи, су такође посећивали одређена „света места“ најчешће у природи

која су везивали за одређена божанства. Свето дрво старих Словена, поготово Јужних, био је храст, та веровања су опстала и до данашњих дана, када имамо присутна веровања у такозване „записе“ односно света дрвећа храста или букве која се сада посећују, јер се верује да је на том месту оприсутњење Бога веће него на осталим местима. У случају хришћанства, обичај да се путује на света места, конкретно у Јерусалим, настаје у четвртом веку, када су хришћани, чије је исповедање вере постало дозвољено следили пример Свете Јелене. Јелена, мајка цара Константина је одлазила на поклоњење на места где је живео и учио Исус Христос и тамо је подигла Крст Господњи. Поклоњење се ширило брзо и захтевало је већ у четвртом веку потребу за водичима по Светој Земљи. И сами крсташки походи су настали, између осталог, као резултат забране хришћанима да посете света места у Светој земљи, када су тим просторима овладали муслимани, који су опет из својих религијских разлога Јерусалим сматрали „светим градом“, чак и пре Меке односно Медине.

Света места обично су везана за неки историјски догађај у развоју одређеног религијског система. Света места имају и канонски значај и значење у организацији црквених институција. Најпознатији пример, рецимо у православљу, јесте Света Гора, односно њени манастири (Стаменковић, 2005). Унутар хришћанства, поготово његове „источне верзије“, познат је термин ходочашће. Тај термин долази од грчке речи *ходос* што значи *пут* и односи се на путовање верника у одређена Света Места. Ходочашћа омогућују верницима да стекну увид у историју и снагу религије којој припадају. Један од врло снажних духовних мотива јесте жеља човека за бесмртношћу и за срећним животом у вечности. Ту своју жељу верници настоје реализовати молитвом за спас своје душе. Због тога ходочашћем на Света Места обављају различите верске обреде (Вуконић, 1990).

Религијски туризам је, према дефиницији из 1990. године датој у Равени на првом конгресу религијског туризма, „хумана промоција, облик солидарности и пријатељства, сусрет народа, њихових култура и религија, учење мира међу људима, поштовање природе и валоризације природног и културног добра“ (Плавша, 2000). Са друге стране, све су чешћа заједничка путовања верника, чак и под патронатом одређених религијских организација, при чему је важно заједничко дружење верника, а сам циљ путовања нема обавезно религијски карактер. Таква путовања су претежно туристичке природе, мада се у итинереру таквих путовања често налази обилазак сакралних објеката. Оно што оваква путовања чини религијским како каже Вуконић, јесте нека обавеза испуњења тј. сама чињеница приступа на неком светом месту, док са становишта теологије ту не може бити говора о религијском. Ово би се евентуално могло назвати неким „туристичко религиозним путовањем“ (Вуконић, 1990).

Религијске потребе верници имају и за време свог туристичког боравка у зонама и местима туристичке рекреације, где постојање цркве ствара подстицај за унутрашњу миграцију туриста унутар одређених рецептивних туристичких подручја. Оваква путовања могу се посматрати, проучавати и анализирати у оквиру туристичких разматрања и туристичких принципа. Са тог становишта туристички корисници разликују се по властитој мотивисаности за туристичко религиозно кретање. Тако се религијски туриста може појавити као учесник неког другог сегмента туристичке тражње, којем за укључење у туристичке токове није примаран или уопште није битан религијски мотив. Овакви туристи исказују или не исказују своје религијске потребе и осећања у зависности од постојања тј. непостојања неког верског објекта.

Појам који често можемо сусрести у стручној литератури јесте *homo turisticus religious*, по мишљењу Бориса Вуконића, за правилно схватање верског туризма и његовог субјекта - туристе верника, веома је важно направити разлику између термина религијски и религиозан. Разлика је, условно речено, у степену и интезитету веровања и осећања. У том смислу зависи одлука појединца, верника у какав ће се облик верског туристичког путовања укључити или какве верске садржаје очекује у туристичкој дестинацији. Тако се утврђује категорија туристе ходочасника. *Homo turisticus religious* путује из различитих побуда, тј. мотивације која може бити разнолика (Стаменковић, 2005). Религијски садржаји представљају најконкретнију и највидљивију тачку која је заједничка религији и туризму. Без обзира да ли се ради о непокретним објектима или неким другим религијским садржајима, они неминовно постају објекти туристичке пажње и интересовања. У процесу њиховог настанка изворна намена им је религијска, али су неки од сакралних објеката временом изгубили ту првобитну сврху, те су опстали као културна или историјска знаменитост. Међутим, такви објекти неће бити посећивани ни од стране масовних туриста уколико немају свој духовни живот (Вуконић, 1990).

Са перспективе пружалаца туристичких услуга ходочасници јесу туристи и тако их и треба третирати. И једни и други су потрошачи, који на исти начин конзумирају услуге, без обзира на то што ходочасници посвећују део боравка у дестинацији у реализацији верских потреба.

Ипак, површно би било религијски туризам дефинисати само као селективни облик туризма заснованом на духовним и религијским мотивима, него је ту дефиницију потребно и проширити. У данашње време религијски туризам се све чешће разматра и развија из културног туризма, јер како Јурешић наводи, религија чини изузетно важан и велики део културе и културног идентитета неког народа, што је онда чини једном од елемената укупне туристичке атракцијске основе одређене дестинације. Туристичка потрошња остварена у склопу религијског туризма и религијом мотивисаних путовања својим индукцијским учинцима доприноси очувању и унапређењу локалне туристичке баштине. Уз духовну компоненту, религијски туризам

одликују и сва она обележија карактеристична за туризам и туристичка кретања. Узимајући у обзир сакралне објекте који се посећују приликом религијског путовања, као што су цркве, храмови, џамије, капеле, катедрале и слично, за њих се може рећи да имају двоструку функцију. Примарна им је задовољење духовних и религијских потреба, док секундарна произилази из чињенице да су то објекти веће или мање културне, уметничке и историјске вредности (Korov, 2020).

Како Рај и Морпет наводе, заједничка обележја свих религијских путовања су, између осталих, добровољно, привремено и неплаћено путовање, које је мотивисано религијом, чије постојање је условљено и додатним, споредним мотивима, док је жељена дестинација неко релизиозно место (Raj & Morpeth, 2007).

У случају религијског туризма, постоје четири главна фактора која се морају узети у обзир, а то су припадност религији, образовање и култура, професионално занимање и висина дохотка, те квалитет инфраструктуре, тј. лакоћа приступа (Tala & Padurean, 2008). Религијски туризам чине две основне компоненте, она духовна, као и она културна. Уз то, приликом организовања и реализовања религијских путовања, јављају се и друге потребе, које нису често религиозне нарави, већ су то и туристичке потребе. Ипак, овде треба истаћи и разлику између верског и религијског туризма. Главна сврха религијског туризма јесте подстицање учесника путовања на јачање и обнову властите вере, а да би се говорило о верском путовању, оно мора бити мотивисано религијским разлозима. Заправо, може се закључити да је верско путовање ужи појам од религијског, те да се те разлике заснивају у различитостима о мотивима самог путовања. Верски туризам се може дефинисати као скуп потреба, односа и услужних активности које служе за задовољење, на туристички начин духовних, културних, социјалних и физичких потреба верника, који произилазе из њихове религијске опредељености. Унутар свих ових појмова, намеће се и објашњење појма спиритуалности. Може се извући закључак да у модерно време већина туриста који се опредељују да иду на религијска или верска путовања, заправо то раде из одређених спиритуалистичких, односно духовних разлога. Духовност, иако повезана са вером у вишу силу, може се дефинисати и као потреба да се особа на психолошком, интелектуалном, телесном, али и политичком смислу повеже са властитим мислима и стекне искуство „о свету“. Та и таква духовност се може дефнисати и као веровање без припадања одређеној религији. У тим случајевима јавља се потреба за духовном утехом, па се може рећи како на духовна путовања заправо одлазе људи који су засићени модерним, материјалистичким, конзумеристичким, односно испразним начином живота, а у потрази за утехом, смислом и значењем. Управо људи који улазе у ту категорију могу потпасти у одређено психофизичко стање, које се може окарактерисати као својеврсни синдром (Lekić, Dabo, Šalić, 2022).

Јерусалимски синдром – историјска појава

Сама реч „синдром“ има двојако порекло, грчко – латинско. Латинска верзија речи јесте syndroma, а оно у клиничкој психологији и психијатрији означава скуп међусобно повезаних симптома, који чине једну кохерентну нозолошку целину. Даље, у психологији изразом синдром дефинишемо склоп емпиријских и смисаоно повезаних црта личности које се јављају заједно у некој личности и образују одређену релативно чврсту структуру. Синдром чине обично најмање три симптома, који су међусобно повезани и који се увек заједно јављају те образују тзв. клинички тријас симптом, али их свакако може бити и више (Ristić, 1990).

Ради лакшег разумевања, навешћемо и то да се реч симптом или симптоми тумачи и као субјективни осећај одређене болести или поремећаја које особа примећује код себе.

Док са друге стране постоји веома сличан израз, а то су знаци (болести), односно оне објективне тегобе, чије постојање утврђује лекар приликом прегледа (Chamberlain, 1967). Тумачење ова два израза веома је важно за овај текст, обзиром да се ради о једном веома необичном, готово бизарном синдрому, чије само постојање се тумачи, од стране многих, на различите начине.

Јерусалимски синдром се тумачи као психичко обољење које се јавља код одређених особа које посете Јерусалим. Код тих особа се манифестују опсесивне религиозне мисли, а оне испољавају и психотичне симптоме уз неке друге знаке болести. Овај синдром је почео учестало да се јавља током осамдесетих година двадесетог века, када су се најпре лекари у самом Јерусалиму и околним местима сусрели са овим случајевима. Јерусалимски синдром је први клинички идентификовао др Јаир Бар Ел, бивши директор Психијатријске болнице Кфар Шаул. Бар Ел је проучавао 470 туриста који су упућени на лечење у периоду од 1979. до 1993. године. На основу свог рада са овим посетиоцима, који су привремено проглашени лудима, Бар Ел је дошао до фасцинантних закључака. Од 470 хоспитализованих посетилаца из целог света, 66 одсто су били Јевреји, 33 одсто хришћани, а један одсто није било познато верско опредељење. Бар Ел истиче да нису само туристи ти који показују понашање које указује на Јерусалимски синдром; у ствари, локално становништво такође може бити привремено или трајно погођено (Weill, 1996).

Врхунац за посетиоце који су „опијени“ Светим градом је, не изненађује, током празничних сезона - Божића, јеврејских великих празника, Ускрса и Пасхе - или током летњих месеци јула и августа.

Обзиром да се број особа које су патиле од овог синдрома није смањивао, већ се напротив повећавао, основано је посебно одељење једне психијатријске болнице, при универзитету, да се бави проучавањем и лечењем овог синдрома (Kalian & Witztum, 2002).

Типови јерусалимског синдрома и манифестовање

Након феноменолошког испитивања симптома групе од укупно 1200 пацијената доведених у центар за ментално здравље Кфар Схаул у Јерусалиму између 1980-1993, др Бар Ел је најпре поделио пацијенте у две широке категорије: оне са претходном психијатријском историјом и оне без претходне психијатријске историје. Затим, дефинисана су три различита типа Јерусалимског синдрома и њихови подтипови. Група аутора (Bar-el i drugi, 2000) их је представила на следећи начин:

Тип 1

Пацијенти имају психотични или биполарни поремећај пре посете Јерусалиму. Тип 1 укључује особе које се идентификују са библијским личностима или су убеђене да су изабране и предодређене да изврше неку верску мисију. Особе које припадају типу 1 се карактешу као типови личности који на путовања одлазе сами.

Тип 1 има 4 подтипа: Људи са првим подтипом идентификују или су уверени да су ликови из Старог и Новог завета. Израелски аутори су описали случај Американца који болује од шизофреније, који се поистоветио са ликом Самсона и био је уверен да има мисију коју треба да оствари, покушао је да помери камен са Зида плача. Другом подтипу се приписују људи који имају верску или политичку идеју, посећују Јерусалим и желе да то буде град њиховог животног деловања. Пример је аустралијски туриста који је 1969. године запалио џамију Ал Акса и на тај начин изазивао крваве нереде током неколико дана. Људи са синдромом трећег подтипа имају веровања везана за магична и лековита својства Јерусалима. Руски писац Гоголь је описан као оболео од ове подврсте јерусалимског синдрома, али то није доказано. Особе са четвртом подврстом Јерусалимског синдрома више пута долазе у Јерусалим, вођени заблудама о њиховој породици. У овом случају је тешко објаснити какав је значај Јерусалима у развоју њихове психозе или шта је узрок посете овом граду (Poleszczyk, & Swiecicki, 2013).

Тип 2

Пацијенти који припадају овом типу немају психотични поремећај, али се може приметити поремећај личности или опсесивна верска пракса, а повремено се могу уочити и абнормална понашања. Углавном путују у групи или самостално. Закључује се да психијатријске службе ретко долазе по ове пацијенте.

Тип 3

Пацијенти немају претходни ментални поремећај. У Јерусалим одлазе у туристичке сврхе са својом породицом, и то су углавном агенцијски организована путовања. Први знаци менталног поремећаја јављају се између петог и седмог дана боравка. Јерусалимски синдром типа 3 подразумева три додатна подтипа:

Појединци немају претходну историју менталних болести и не употребљавају сумњиве психоактивне супстанце пре посете Јерусалиму.

Њихова посета Јерусалиму нема никакву посебну сврху и није везана за неку посебну мисију. Они су редовни туристи.

Појединци који доживљавају седам клиничких стадијума:

Неспецифични симптоми као што су анксиозност, узнемиреност, раздражљивост, осећај напетости;

Жеља особе да напусти своју групу или породицу и лута сама по Јерусалиму (туристички водичи су свесни ове ситуације и могу упутити особу у психијатријску болницу како би се спречио прелазак на друге фазе. Ако се не интервенише у овој фази, обично је неизбежан прелазак у друге фазе);

Потреба да се буде чист: опсесија купањем и туширањем, компулсивно сечење ноктију на рукама и ногама;

Ношење белих и дугих хаљина, често уз помоћ коришћење постељине у те сврхе;

Потреба за вриштањем, викањем или певањем наглас псалми, стихова из Библије, верских химни и духовних напева;

Поход до светих места у Јерусалиму;

Проповедање на светом месту.

Доктори сматрају да је рана интервенција кључна у лечењу менталних поремећаја који се развијају специфично у одређеном месту, као што је Јерусалим, и то место треба одмах напустити ((Poleszczyk & Swiecicki, 2013). Симптоми се обично брзо повлаче повратком у свакодневну рутину, иако постоје и случајеви који изискују одређену терапију.

Др Бар Ел је напоменуо да је Јерусалимски синдром сличан „Фирентинском синдрому“, идентификован од стране италијанских психијатара који су давно уочили склоност туриста и посетилаца тог града да се понашају на бизаран и ирационалан начин (Şahin, Candansayar, Geniş, 2022). Разлика је у томе што је у Фиренци, међутим, овај феномен је изазван уметничким делима и лепотом самог града, а не религијом.

„Градови синдроми“

Синдром се назива Јерусалимски, јер је најпре ту запажен као такав, али се користи и за стања поремећаја личности и приликом посета другим местима и верским објектима. Исто се тако и Париски синдром, који подразумева стање разочарења дестинацијом, не односи само на посету и разочарење Паризом, већ се усталио као такав и користи се за опис разочарења било којом другом дестинацијом.

Постоји велики број синдрома који имена носе по градовима или државама где су идентификовани, те су међу њима најпознатији:

- Лимски синдром
- Венецијански синдром
- Париски синдром
- Фирентински синдром
- Стокхолмски синдром
- Амстердамски синдром
- Индијски синдром
- Мадридски синдром

Важно је напоменути да сви синдроми који су препознати код туриста, нису као такви заведени у Међународну класификацију болести (ДСМ). Они се доводе у везу са стањима шока, која су последица утицаја другачије културе. Но, због (релативно) велике учесталости, професионалаци из области менталног здравља су често о њима извештавали као о специфичним поремећајима.

Закључак

На основу неколико примера може се закључити да се овај синдром манифестује на један веома несвакидашњи начин: након повратка или током посете Јерусалиму, људи у једном тренутку почињу да верују да су и они сами неки од библијских ликова – Исус Христос, Богородица, Мојсије, Јован Крститељ, и томе слично. Верује се како сам долазак у град који је препун историјском тежином и религијским значењем може представљати окидач и може довести до опсесивних идеја и илузија. Особа почиње да верује да је „одабрана“ и почиње да се понаша као месија. Највише погађа хришћане и Јевреје, при чему се хришћани чешће „опредељују“ за личности из Новог завета, док Јевреји – из Старог. Дешава се да због опседнутости физичком чистоћом предузимају радикалне кораке: шишају се на ћелаво, непрестано се купају и компулсивно секу нокте на шакама и стопалима. Али то није све – у том „стању измењене свести“, често се деси да потпуно

изгубе додир са реалношћу, излазе на улице позивајући на покајање и наговештавајући надолазећу апокалипсу.

Људи са утврђеном историјом психијатријских поремећаја у комбинацији са путовањима и посетама местима која изазивају јаке емоције могу изазвати епизоду одређене болести, иако је то понекад случај и код претходно здравих људи. Код особа без историје психијатријских поремећаја, а који развијају трећи тип Јерусалимског синдрома, важна је рана интервенција, напуштање Јерусалима и контакт са породицом.

Поред Јерусалимског, постоји велики број синдрома који су имена добили по местима на којима су идентификовани, али нису сви везани културни шок, већ појединии подразумевају озбиљне поремећаје личности. Сви синдроми који су препознати код туриста, нису као такви заведени у Међународну класификацију болести (ДСМ), те су професионалаци из области менталног здравља често о њима извештавали као о специфичним поремећајима.

Дакле, поставља се питање како долази до тако драматичне промене у интеракцији човекове свести и околине? Оно што можемо научити из таквих случајева може отворити нове хоризонте у разумевању психопатологије психотичних поремећаја.

Литература

Bar-El, Y., Durst, R., Katz, G. et al. (2000). Jerusalem syndrome. Br J Psychiatry, 176:86- 90.

Chamberlain, N.E. & Oglivie, C. (1967). Symptoms and sings in clinical medicine. John Wright and sons, Bristol.

Kalian, M. & Witztum, E. (2002). Jerusalem Syndrome as reflected in the pilgrimage and biographies of four extraordinary women from the 14th century to the end of the second millennium. Mental Health, Religion & Culture. 5. 1-16. 10.1080/13674670110068505.

Korov, T. (2020). Model strateškog upravljanja destinacijom vjerskog turizma. Rijeka: Sveučilište u Rijeci, Fakultet za menadžment u turizmu i ugostiteljstvu.

Lekić, R., Dabo, K., Šalić, J. (2022). Razumijevanje temeljnih koncepata razvoja religijskog turizma: primjer grada Križevaca. Bogoslovska smotra, Vol. 92, Br. 2, str. Od 301. do 323.

Плавша, Ј. (2000). Туристичке регије света – скрипта, ПМФ, Нови Сад.

Poleszczyk, A. & Swiecicki, Ł. (2013). Jerusalem syndrome - a case report. Psychiatria polska. 47. 353-60.

Raj, R. & Morpeth, N.D. (2007). Religious Tourism and Pilgrimage Festivals Management: Motivations for Religious tourism, Pilgrimage, Festivals and Events. Cambridge: CABI International

Ristić S. M. (1990). Klinička propedevtika, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd.

Şahin F., Candansayar S., Geniş B. (2022). Revisiting Jerusalem Syndrome: A Case Displaying Similar Symptoms to Jerusalem Syndrome During Mecca Visit. Turk Psikiyatri Derg; 33(4):290-292. English, Turkish. doi: 10.5080/u26966. PMID: 36592108.

Стаменковић, И. (2005). Религијски туризам, облици и мотиви на примеру православља, Зборник радова Департмана за географију, туризам и хотелијерство 33 – 34/2005, 174.
Tala, M.L. & Padurean, A.M. (2008). Dimensions of religious tourism. Towards Business Excellence. Vol. 10, str. od 242. do 253.
Вуконић, Б. (1990). Туризам и религија. Школска књига, Загреб.
Weill, A. (1996). Ariel: The Israel Review of Arts and Letters - 1996/102, Israeli Ministry of Foreign Affairs

Ivana Popović[3]
Nikole Zobenica[4]

JERUSALEM SYNDROME

Abstract

The affinity of people to a specific and significant geographical area is a well-known phenomenon of human behavior. Some scholars have labeled this complex mental relationship with meaningful space as "psychogeography." For members of all three monotheistic religions, visiting Jerusalem is very important, a city that evokes a sense of the holy, historic, and heavenly. However, since 1980, psychiatrists have encountered an increasing number of tourists who, upon arriving in Jerusalem, suffer from psychotic decompensation, better known as the "Jerusalem syndrome."

Jerusalem syndrome is a mental disorder manifested by an acute psychotic state, which is observed in tourists and pilgrims visiting Jerusalem. The main symptom of the syndrome is the identification with the Biblical figure, as well as the demonstration of behavior that is characteristic of the same. The paper identifies and describes three main categories of the syndrome, as well as the order of the seven clinical stages of the syndrome.

Key words: *Jerusalem syndrome, tourism, culture shock, religion, psychology*

3 Ivana Popović, PhD candidate, University of Belgrade, Faculty of Geography, ivanapopovicljig573@gmail.com, ORCID ID: 0009-0007-8251-787X.

4 Nikola Zobenica, Faculty of Media and Communications, Singidunum University in Belgrade, zobenica92@gmail.com, ORCID ID: 0009-0001-1837-6167.

Conference proceedings
"The Culture of Pilgrimage"
XXIV CEIR Conference, May 12-14, 2024

Robert Cilia[1]
Ljiljana Ćumura[2]

SUPPORTING THE ILL AND THE NEEDY ON THEIR PILGRIMAGE TO JERUSALEM
The Sovereign Military Hospitaller Order of St. John of Jerusalem, of Rhodes and of Malta

Abstract

Pilgrimage to Jerusalem, a sacred undertaking for adherents of Judaism, Christianity, and Islam, represents a profound spiritual journey. Pilgrims have traversed arduous paths, driven by faith and devotion, to reach this Holy City for centuries. However, the journey, fraught with physical and logistical challenges, often proves gruelling for the ill and the needy. This essay examines the historical and contemporary efforts to support these vulnerable groups, with a focus on the Sovereign Military Hospitaller Order of St. John of Jerusalem, of Rhodes and of Malta. Known for their dual mission of providing care to the ill and their military prowess, the Knights of Malta have played a crucial role in supporting pilgrims and offering them medical care, shelter, and security. By exploring the Order's enduring commitment to supporting the ill and the needy, we gain insight into the broader context of religious charity and humanitarian aid and how these principles have evolved to meet the needs of pilgrims across centuries.

Key words: *pilgrims, hospitaller, Jerusalem, Holy City, Malta, Order of St. John*

1 Robert Cilia, A/Head with the Migrant Learners' Unit at the Ministry for Education, Sports, Youth, Research and Innovation; Volunteer of the Caritas Malta, bertcil@gmail.com

2 MA Ljiljana Cumura, Malta Sociological Association (MSA), Vice-Chairperson; PhD student, Belgorod State Technological University named after V.G. Shukhov – Department of Sociology, Russia, ljiljana.cumura@mail.ru, ORCID ID: 0000-0002-9614-7618

Introduction

Pilgrimage to Jerusalem holds profound spiritual significance for Judaism, Christianity, and Islam adherents. For centuries, Jerusalem has been a focal point for those seeking spiritual enrichment, divine blessings, and religious fulfilment. However, the journey to this sacred city poses significant challenges, especially for the ill and the needy. This essay explores the historical and contemporary efforts to support the ill and the needy on their pilgrimage to Jerusalem, examining such the religious, social, and logistical aspects of this endeavour. Historically, pilgrimages to Jerusalem were arduous, often involving long, perilous journeys by foot, animal, or rudimentary vehicles. Medieval records indicate that pilgrims faced numerous hardships, including disease, banditry, and exhaustion. Religious orders, such as the Knights Hospitaller and the Order of the Temple of Solomon (Templars) played a crucial role in offering medical aid and protection to pilgrims in their journey to what eventually became known as the Kingdom of Outremer. However, this support was not exclusive to Outremer but could also be availed of in other geographical areas such as the Balkans.

Latin Europe

In Matthew 13:45, Jesus compares the kingdom of heaven to a merchant who finds a pearl of great value and sells everything he owns, to buy that pearl. For a twelfth-century person, the pearl of greatest value was his/her soul. In an age obsessed with the immediacy of the afterlife, the tallying of the good and bad deeds of a person at the end of life became paramount in the assignment of that person's soul to an eternity in paradise or in hell.

The ultimate gilt-edge security in this medieval system of spiritual accounting was going on a pilgrimage. While destinations for pilgrimage could include local shrines and churches, the centres having greater renown were Rome and Santiago de Compostela in northwest Spain (Asbridge, 2012). But the pilgrimage that had the most *value added* (in the context of placing the minuses and the plusses on the balance in relation to eternity in hell or paradise) was that of the Holy City, Jerusalem. No other place could rival the sanctity of the city where Jesus was crucified, buried, and after three days raised from death. No other place could guarantee to the pilgrim a better chance of being judged fit for a place in heaven on the Day of Judgment. This was indeed a powerful incentive to many men and women who despite the hardships, the dangers, and the expense of traveling decided to take the road (or sea route) to Jerusalem in the belief of eternal salvation. It is arguably in this context that this paradox should best be understood, that in an age when it was the rule for people to live and die in the immediate vicinity of where they lived, there was this extraordinary *zeitgeist* to travel to Jerusalem.

Jerusalem: a convergence for three religions

The Nicene Creed, a pivotal document in the early Christian faith, established that Jesus Christ *was crucified under Pontius Pilate, suffered, died, and was buried. It further states that on the third day, He rose again.* These significant events, as the Creed affirms, took place in Jerusalem or its vicinity. This historical context underscores the importance of Jerusalem as the city that represented the nascent Christian religion, and its eventual role as a point of confluence for people seeking spiritual fulfillment, a fulfillment that transcended the benefits found in other holy places. Before the advent of Christianity, Jerusalem had already been for centuries, a magnet for pilgrims. In Deuteronomy, there is an enjoinment that *menfolk*[3] are to appear at the *place* that *your God chooses three times a year.* Presumably, the *place* refers to the Temple in Jerusalem[4]. In *The Jewish War; or, The History of The Destruction of Jerusalem,* Josephus mentions how the Roman general Titus[5] allowed thousands of pilgrims into Jerusalem to celebrate Passover. After the storming of the city by Roman legions, Jerusalem went into a decline since much of the city – including the Temple – was destroyed by troops on the rampage.

The burning of the Temple and the subsequent dispersal of Jews throughout the Roman Empire made pilgrimages to Jerusalem for those confessing to Judaism more difficult and their numbers decreased. However, as Christianity spread from Palestine to practically all parts of the Roman Empire, the interest of Christians in Jerusalem increased. The Edict of Milan in 313 CE legalized Christianity. This granted Christians, toleration and more importantly, the right to assembly as a religious movement. Arguably, this legalization stimulated the willingness of Christians to journey to Jerusalem to experience the city that was the cradle of their faith. In fact, the first detailed account of the Holy Places in Jerusalem dates back to 333 and was written by an anonymous person known as the *Bordeaux pilgrim* (Matthew: 12). This pilgrim travelled mounted from Bordeaux to Milan and hence through the Balkans to Constantinople. After crossing the Bosphorus the pilgrim travelled on through Asia Minor until arriving in Jerusalem. This pilgrim describes numerous sites such as the Praetorium where the Lord's trial was held before his Passion (Matthew: 14), the small hill of Golgotha where the Lord was crucified, and, about, a stone's throw away from it, the vault where they laid

3 Although women were not accorded the same legal or religious status as men at the time, they were still expected to fulfil the same religious and spiritual obligations as men (Deuteronomy 16:16).

4 The three times refer to the three feasts of Unleavened Bread (Passover or Pesah), the Feast of Weeks (Shavout) and the Feast of Tabernacles (Sukkot) (Deuteronomy 16:16).

5 During the siege of Jerusalem (70 CE) by the Roman army under its general Titus Flavius Vespasianus, pilgrims from outside of Jerusalem were allowed to enter the city for the Passover. However, they were refused egress once the feast was over. By this stratagem Titus created widespread famine thereby weakening the garrison. Titus succeeded his father Vespasian as Roman Emperor between 79 CE to 81 CE.

his body, and from where He rose again on the third day (Matthew: 27-28). In the account by this anonymous pilgrim there is also reference to the building of new Basilica by the command of Constantine (Matthew: 15). The revival of Jerusalem as a destination for pilgrimages (for Christian pilgrimages), can therefore be established as c. the first half of the third century. By the second half of the third century, these pilgrimages seem to have become consolidated. Egeria, a Christian nun who went on a pilgrimage to Jerusalem, wrote an account in c. 385 for the benefit of her community at home in northern Spain. In this account she describes places and customs in Jerusalem connected with Christianity (Matthew: 16). As the centre of imperial power shifted from Rome to Constantinople, the Christian emperors of the East took an increasing interest in Jerusalem not only politically but above all as representing the bedrock of Christianity. Thus, the emperor Justinian built not only new churches but also a new hospital (c. 543) for pilgrims. This is arguably the first recorded reference to the existence of a hospital in Jerusalem.

Byzantine power was however soon challenged by the rapid spread of Islam beginning in the seventh century. The struggle for dominance by Christianity and Islam created new fault lines in what is now referred to as the Middle East. Jerusalem experienced a series of captures and re-captures by Christian forces under the Byzantine emperors and Muslim forces under various rulers ranging from the Persians to the Arabs. In 637 the Muslims under Caliph Umar (Omar) I, finally made it theirs (Matthew: 51; Marozzi: 105). This shift in power and control further solidified Jerusalem's status as a city of immense religious significance, now for the Islamic faith as well[6], adding another layer to its historical and religious narrative.

In all three Abrahamic faiths, aiding the ill and the needy is a fundamental religious duty. In Judaism, the concept of "tzedakah" (charitable giving) is deeply ingrained, emphasizing the moral obligation to support those in need. Similarly, Christianity advocates for "caritas" (charity) as a core tenet, with numerous biblical passages urging believers to aid the sick and the poor. Islam mandates "zakat" (almsgiving) as one of its Five Pillars, requiring Muslims to support the less fortunate, particularly during significant religious journeys like the Hajj, which parallels the pilgrimage to Jerusalem.

The Sovereign Military Hospitaller Order of St. John of Jerusalem, of Rhodes and of Malta

The Sovereign Military Hospitaller Order of St. John of Jerusalem, of Rhodes and of Malta, also known as the Order of Malta or Knights of Malta, stands as a testament to the endurance of human compassion. Spanning over nine centuries, this chivalric and charitable organization has transformed from a humble monastic

6 For Muslims, Jerusalem was the holiest city outside Arabia. In the earliest days of the Muslim faith, it was to Jerusalem, and not Mecca, that the believers had directed their prayers (Marozzi, 2016: 105).

community into a sovereign entity with diplomatic relations and extensive humanitarian activities.

The Hospital of Jerusalem

The Hospital of Jerusalem, which fell under the care of Knights Hospitallers in the 11th century, represents the genesis of the Sovereign Military Hospitaller Order of St. John of Jerusalem. Established by merchants from Amalfi around 1048, this community of persons initially functioned as a Benedictine institution dedicated to caring for sick and poor pilgrims journeying to the Holy Land. Situated near the Church of the Holy Sepulchre, the hospital became a crucial sanctuary for those embarking on the arduous pilgrimage to Jerusalem.

Under the leadership of Blessed Gerard, the community providing care to the sick and the needy in the hospital in Jerusalem was recognized by Pope Paschal II in 1113. This recognition marked the formal establishment of the Order of St. John. The hospital's mission extended beyond mere medical care; it embodied the broader Christian ethos of charity and hospitality. In his book "The Knights of Malta" Sire (1994) explained how the Order established hospitals and waystations along key pilgrimage routes, offering medical care, food, shelter, and spiritual solace to weary travellers, many of whom arrived in dire conditions after facing the perils of medieval travel, including disease, exhaustion, and the threat of violence. These facilities were crucial for the survival and well-being of travellers, many of whom were sick, impoverished, or in dire conditions. The Knights of Malta, through their hospitals, not only tended to the physical needs of pilgrims but also offered spiritual support, embodying the Order's dual commitment to both hospitality and religious duty.

The hospital in Jerusalem was renowned for its advanced medical practices and compassionate care. It operated under a structured system where brothers of the Order, many of whom were trained in medicine, tended to the needs of the sick. The hospital's approach to healthcare was holistic, addressing both the physical ailments and spiritual needs of its patients. This comprehensive care was revolutionary for its time, setting a precedent for future medical and charitable institutions. The brothers serving at the Hospital even operated an *outreach programme* based on the argument that some would be too sick to go to the hospital by themselves and therefore the hospital had the obligation to reach out to them.

After the capture of Jerusalem by what has become known as the First Crusade in 1099, the role of the Order of St. John of Jerusalem continued to evolve. Once Jerusalem was captured, the Crusaders had to decide on how to administer the city. One of the leading Crusaders, Godfrey of Bouillon was chosen as king. However, he refused this title not only as a gesture of reconciliation to the Apostolic delegates accompanying the Crusade, but also because he refused this title in reverence to Jesus Christ who he believed was the only King of Jerusalem.

He therefore accepted the title of "Advocate of the Holy Sepulchre". The capture of Jerusalem by Christians galvanised the Muslim world to reconquer it. The urgent need to defend the captured territories against attacks by Muslim forces, probably led to the need to assign martial responsibilities to the Order. The Order would henceforth assume both a military and a caring role.

The military and the caring legacies of the Order continued to influence the Order's activities long after its initial establishment. Following the fall of Acre in 1291, the Order relocated to Cyprus and later to Rhodes in 1310. Riley-Smith (1999) details how the Order maintained its hospitaller mission even after relocating to Rhodes and Malta. In these locations, the Knights continued to operate hospitals and provide aid to those in want of care. On Rhodes, the Knights fortified the island and resisted multiple sieges, notably from the Ottomans. In 1530, after being expelled from Rhodes, the Order settled in Malta, granted by Emperor Charles V. The Knights transformed Malta into a formidable fortress and continued their dual mission, exemplified by their pivotal role in the Great Siege of Malta in 1565. They inherited and adapted the practices they had developed in Jerusalem and Rhodes, enhancing their infrastructure to better serve the needs of pilgrims, and the hospital in Malta "became renowned for its advanced medical practices and its role as a major centre for healthcare" (Riley-Smith, 1999). The Knights continued their tradition of supporting pilgrims, "a mission deeply embedded in their identity" (Frendo, 2015).

Also, the members of Order maintained their hospitaller activities, adapting their services to the needs of the time. They built and operated some of the most advanced hospitals of their era, where medical practices were refined and the care for pilgrims and the sick remained a priority. The Order's commitment to aiding those on religious journeys is depicted as a cornerstone of its identity and mission throughout its extensive history (Sire, 1994).

Sovereignty and Organizational Structure

The Order of Malta is a unique entity with sovereign status under international law, despite not possessing a territory since the loss of Malta to Napoleon in 1798. It maintains diplomatic relations with 112 countries and has permanent observer status at the United Nations. This sovereignty enables the Order to conduct its humanitarian activities globally. It is led by the Grand Master, who is elected for life by the Council Complete of State. The Order's administrative body, the Sovereign Council, assists the Grand Master. The Order "operates through 11 Priories, 48 national associations, an international relief agency, 149 diplomatic missions and representations, 33 national relief corps, as well as numerous hospitals, medical centres and specialized foundations. It does not pursue any economic or political ends and does not depend on any other state or government. It is neutral, impartial and apolitical" (https://ordersofsaintjohn.org).

Many authors (Riley-Smith, Morton, Frendo, MacDonald etc.) provided an in-depth examination of the role played by the Sovereign Military Hospitaller Order of St. John of Malta (SMOM) in supporting pilgrims throughout its history.

Jonathan Riley-Smith in "Hospitallers: The History of the Order of St John" (1999) noted that the impact of the SMOM on the care and protection of pilgrims, and their dedication to aiding those on religious journeys remains a central theme of its storied history. Riley-Smith's work highlights the Order's dual role in providing both medical care and security, reflecting its unique position as both a hospitaller and military entity. In his book "Malta and the Knights Hospitaller 1530-1798," Francesco Giuseppe Frendo (2015) explores the significant contributions of the SMOM to pilgrims during their tenure on the island. Frendo's work highlights the enduring legacy of the Order's hospitaller mission, demonstrating how their efforts in Malta continued to reflect their centuries-old dedication to aiding those on religious pilgrimages. In "The Knights of Malta, 1523-1798: A Sociolinguistic Study of a Multilingual Entourage," David Bruce MacDonald (2021) delves into the sociolinguistic and cultural dynamics of the Order of Malta. While his primary focus is on the multilingual and multicultural aspects, he also discusses the role of the Order in supporting pilgrims. In "The Medieval Military Orders: 1120-1314," Nicholas Morton (2004) explores the origins and development of various military orders during the medieval period. Although Morton's focus is primarily on the early history of these orders, he provides valuable insights into the role of the Order in supporting pilgrims. His analysis underscores the Order's foundational role in supporting pilgrims through medical care, hospitality, and protection. By highlighting the dual mission of the Order, Morton illustrates how these early practices set the stage for the Order's continued commitment to aiding pilgrims, a mission that would evolve and expand in subsequent centuries. This historical perspective is essential for understanding the enduring impact of the Order of St. John, later known as the Knights of Malta, on the care and support of pilgrims.

The authors mentioned above provided several key aspects of the Order's involvement with pilgrims.

Medical Care and Hospices

The Order's hospitals provided comprehensive medical care, which was exceptional for the time. These facilities were not only places for healing but also sanctuaries where pilgrims could find rest and recuperation. The hospitallers' expertise in medical treatment and their dedication to patient care were pivotal in supporting the well-being of pilgrims (Riley-Smith, 1999). The Order established the Sacra Infermeria (Holy Infirmary) in Valletta, which became one of the most advanced hospitals in Europe. Frendo (2015) describes how this hospital was specifically designed to cater to the medical needs of pilgrims and the local population,

offering state-of-the-art medical care and facilities. The Knights introduced several medical innovations and practices in the Sacra Infermeria, which included specialized wards, surgical procedures, and hygiene practices that were ahead of their time. These advancements significantly improved the care provided to sick and injured pilgrims (Frendo, 2015), and were staffed by medical professionals proficient in multiple languages, enabling them to effectively serve pilgrims from different linguistic backgrounds (MacDonald, 2021). The Order's primary function was to operate hospitals where pilgrims could receive medical treatment. Morton (2004) describes how these hospitals were well-equipped and staffed by skilled medical practitioners who provided care to pilgrims suffering from various ailments encountered during their journey.

Protection, Security and Shelter

Beyond medical care, the Order offered protection to pilgrims traveling to and from the Holy Land. This included escorting pilgrim convoys and defending key routes against bandits and other threats. The military aspect of the Order was integral to ensuring the safety of pilgrims (Riley-Smith, 1999). They organized armed escort services and naval patrols to safeguard the routes to and from Malta, ensuring that pilgrims could travel safely (Morton, 2004). Also, the Order maintained hospices and waystations that offered pilgrims a safe place to rest and recover during their journey. Frendo (2015) highlights the importance of these facilities in ensuring the well-being of pilgrims who often faced long and arduous travels. The Order's multilingual and multicultural competencies also played a role in ensuring the safe passage of pilgrims. The Knights' ability to negotiate and communicate across different cultures and languages helped them protect pilgrims from various threats, including piracy and local hostilities (MacDonald, 2021).

Adaptation and Modern Mission

Riley-Smith (1999) also touches on the Order's ability to adapt its mission to changing circumstances over the centuries. Even as the nature of pilgrimage evolved, the Order remained committed to its foundational principles of hospitality and care. This adaptability has allowed the Order to continue its work in supporting pilgrims and other vulnerable populations into the modern era. Frendo (2015) underscores the continuity of the Order's hospitaller mission throughout their time in Malta. Despite the changing political and social landscape, the Knights remained dedicated to their foundational principles of hospitality and care, adapting their services to meet the evolving needs of pilgrims. Morton (2004) highlights the unique dual mission of the Order: caring for the sick and defending the Christian territories in the Holy Land. This combination of martial and hospitaller duties distinguished the Order of St. John from other contemporary religious and military

organizations. MacDonald (2021) highlights the Order's cultural sensitivity and adaptability. The Knights were adept at addressing the varied cultural and religious needs of the pilgrims, providing not only physical care but also spiritual and emotional support tailored to the pilgrims' diverse backgrounds. The members of Order had ability to communicate in multiple languages, which was crucial for interacting with pilgrims from various parts of Europe and beyond. This multilingual capability ensured that the Knights could effectively provide guidance, medical care, and support to a diverse group of pilgrims.

Contemporary Humanitarian Efforts and Support System

Today, the infrastructure to support pilgrims, including the ill and the needy, has evolved considerably. Modern transportation, healthcare advancements, and international aid organizations have made the pilgrimage more accessible. However, the underlying challenges remain, necessitating a multifaceted approach to support.

Healthcare Services

Continuing its original mission of hospitality, the Order of Malta operates numerous hospitals, clinics, and medical programs worldwide. It provides healthcare services in conflict zones, disaster areas, and underdeveloped regions. Numerous religious and secular organizations provide healthcare services tailored to pilgrims. For instance, the St. Louis Hospital in Jerusalem, founded in the 19th century, continues to offer medical care to pilgrims of all faiths. Mobile medical units and temporary clinics are also deployed during peak pilgrimage seasons to address health emergencies. The Order's flagship humanitarian organization, Malteser International (www.malteser-international.org), coordinates emergency relief and development projects in over 100 countries.

Logistical Assistance

Logistical support includes transportation, accommodation, and food services. Charitable organizations often arrange free or subsidized travel and lodging for needy pilgrims. For example, various Christian charities offer sponsored pilgrimages to Jerusalem, ensuring that financial constraints do not impede the spiritual journey. Also, the Order plays a significant role in assisting refugees and migrants, particularly in the Mediterranean region. It runs rescue operations, offers medical care, and provides essential services to displaced persons. "In various European countries, the Order of Malta is developing legal, psychosocial and medical assistance programmes for migrants and asylum seekers. There are also specific courses to aid integration and knowledge of the local culture and language" (https://www.orderofmalta.int/humanitarian-medical-works/aid-for-refu-

gees). The Order's efforts align with its long-standing tradition of aiding vulnerable populations.

Social Support

Social support networks, including local volunteers and international aid groups, play a critical role in assisting pilgrims. These networks provide not only material aid but also emotional and spiritual support, ensuring that the journey remains a fulfilling experience despite the challenges. "The Order of Malta counts on 95,000 dedicated volunteers for the successful running of many of its projects across the world. Year-on-year they care for the homeless living in isolation in cities, assist refugees arriving on European shores, provide first-aid and organise medical and social campaigns, respond to victims of natural disasters, accompany disabled guests on pilgrimages and summer camps, support the elderly housebound and prepare nourishing food for people living in poverty in bitter winters" (https://www.orderofmalta.int/humanitarian-medical-works/volunteers) These volunteers include people of all ages, nationalities and faiths, inspired by the principles of the Order of Malta to serve the needy and the forgotten under the eight-pointed cross[7].

Disaster Relief and Development

In addition to immediate disaster relief, the Order engages in long-term development projects aimed at improving healthcare infrastructure, promoting sustainable development, and enhancing community resilience. "By focusing on Disaster Risk Reduction the Order of Malta implements measures to ensure communities are prepared when disasters strike" (https://www.orderofmalta.int/humanitarian-medical-works/disaster-relief-prevention). These initiatives reflect the Order's commitment to addressing the root causes of poverty and instability, and to reach out to people who are least able to flee: the elderly and disabled.

Challenges and Future Directions

As global humanitarian needs evolve, the Order faces the challenge of *adapting* its traditional structures and practices to contemporary contexts. This includes leveraging modern technologies, fostering partnerships with other international organizations, and expanding its reach to address emerging crises.

7 Its eight points on "The Cross of Malta" symbolize "the eight Beatitudes according to Saint Matthew and the eight virtues that a member of the Order must possess: loyalty, piety, honesty, courage, honour and glory, contempt for death, solidarity towards the poor and the sick, respect for the Church" (https://www.orderofmalta.int/history/the-eight-pointed-cross).

Maintaining the *balance* between its rich historical heritage and the need for innovation is crucial for the Order's future. Emphasizing its core values of charity and solidarity while embracing new methodologies and strategies will enable the Order to continue its mission effectively.

The Sovereign Military Hospitaller Order of St. John of Jerusalem, of Rhodes and of Malta, has a remarkable history of resilience and adaptability. From its origins in medieval Jerusalem to its current role as a sovereign humanitarian organization, the Order has consistently upheld its mission of caring for the sick and poor. As it navigates contemporary challenges, the Order's commitment to its founding principles ensures its continued relevance and impact in the global humanitarian landscape.

Conclusion

Supporting the ill and the needy on their pilgrimage to Jerusalem is a multifaceted endeavour rooted in historical precedent and religious duty. Contemporary efforts have made significant strides, yet ongoing challenges demand sustained and coordinated action. By continuing to build on the foundation of charity and compassion, societies can ensure that the pilgrimage to Jerusalem remains an inclusive and spiritually enriching journey for all, regardless of their physical or financial limitations.

References

Asbridge, Thomas (2012). *The Crusades.* Simon & Schuster UK Ltd

Frendo, Francesco Giuseppe (2015). *Malta and the Knights Hospitaller 1530-1798*. Midsea Books

MacDonald, David Bruce (2021). *The Knights of Malta, 1523-1798: A Sociolinguistic Study of a Multilingual Entourage*. Palgrave Macmillan

Matthew, Anthony (1999). *Pilgrims to Jerusalem.* Sevenoaks:Fisher Press

Marozzi, Justin (2019). *Islamic Empires: Fifteen Cities that Define a Civilization*. Penguin Books Limited

Morton, Nicholas (2004). *The Medieval Military Orders: 1120-1314*. Pearson Longman

Riley-Smith, Jonathan (1999). *Hospitallers: The History of the Order of St John.* Hambledon Continuum

Sire, H.J.A. (1994). *The Knights of Malta.* Yale University Press

The CTS New Catholic Bible (2007). The Incorporated Catholic Truth Society

Wilkinson, John (1981). *Egeria's travels to the Holy Land.* Ariel Publishing House; Warminster, England: Aris & Phillips

Internet sources:

https://www.orderofmalta.int/

https://ordersofsaintjohn.org/

https://www.malteser-international.org/

Robert Cilia[8]
Ljiljana Ćumura[9]

PODRŠKA I BRIGA ZA HODOČASNIKE NA PUTU DO JERUSALIMA
Suvereni vojnički hospitalski red Svetog Jovana Jerusalimskog, Rodosa i Malte

Sažetak

Hodočašće u Jerusalim, za vernike sve tri religije (judaizma, hrišćanstva, islama) predstavlja istinsko duhovno putovanje. Hodočasnici su vekovima prolazili mukotrpnim i opasnim putevima, vođeni verom i predanošću, da bi stigli do Svetog grada. Međutim, putovanje, prepuno fizičkih izazova i prepreka, bilo je veoma iscrpljujuće za većinu hodočasnika, a pogotovo za one koji su bili bolesni. U ovom radu dat je pregled na koji način su pružane podrška i briga za hodočasnike od strane Suverenog vojnog bolničkog reda Svetog Jovana Jerusalimskog, Rodosa i Malte. Poznati po dvostrukoj misiji pružanja nege bolesnima i ranjivoj populaciji, kao i vojnoj veštini, tzv. Malteški vitezovi su odigrali ključnu ulogu u podršci hodočasnicima i obezbeđivanju medicinske nege, smeštaja, zaštite. Istražujući izuzetnu posvećenost (suverenog) Reda bolesnima i ostalim ranjivim grupama, stičemo uvid u širi kontekst religioznog milosrđa i humanitarne pomoći i kako su ovi principi evoluirali da bi zadovoljili potrebe hodočasnika tokom vekova sve do danas.

Ključne reči: *hodočasnici, hospitalci, suvereni vojnički red, Jerusalim, Sveti grad, Malta, Malteški vitezovi*

8 Robert Cilia, edukator, zamenik direktora Centra za srednješkolsko obrazovanje migranata Naxxar pri Ministarstvu za obrazovanje, sport, omladinu, nauku i inovacije Republike Malte. Volonter udruženja Caritas Malta, bertcil@gmail.com

9 MA Ljiljana Cumura, Malteška asocijacija sociologa (MSA); doktorand, Belgorodski državni tehnološki univerzitet "V. G. Šuhov", Katedra za sociologiju, Ruska Federacija, ljiljana.cumura@mail.ru, ORCID ID: 0000-0002-9614-7618

Zbornik radova „Kultura hodočašća“
XXIV CEIR konferencija, 12-14. maj 2024.

Svetlana Janković[1]

HODOČASNE AKTIVNOSTI RATNIH VETERANA NA PROSTORIMA BIVŠE JUGOSLAVIJE

Sažetak

Ovaj rad se bavi hodočasnim aktivnostima izgradnje mira, pomirenja i suočavanja s prošlošću u kojima je autorka teksta i sama neposredna učesnica. Nosioci su grupa u kojoj su većina ratni veterani, ali i mirovni aktivisti, bivši logoraši, civilne žrtve rata i novinari. Osnovne aktivnosti ovog savremenog hodočašća čine prakse hodočasnih poseta mestima stradanja, obeleženim ali i neobeleženim mestima zatočenja, u za njih, značajnim datumima, bez obzira ko je bio žrtva, a ko počinilac. Primarna funkcija je negovanje kulture sećanja na žrtve bez obzira na njihovu etničku pripadnost, gde se pokazuje žal za svim izgubljenim životima, gde se ukazuje na važnost priznavanja patnje svakog čoveka na prostorima bivše Jugoslavije. Pomenuti prostor je i u današnje vreme naročito interesantan, jer i dalje postoji potreba za postizanje mira i spokoja. Te hodočasne aktivnosti se odvijaju uz neposredni zajednički kontakt i bez osuđivanja. Različite sredine, religije i kultura udruženi u jednom interesu, boljitka i nezaborava dobijaju puni smisao praćeni verom kroz odgovarajuće religijske prakse. Ove hodočasne aktivnosti se organizuju u kontinuitetu već više od dve decenije neumornog posvećenja izgradnji mira, polisemičnom pomirenju, iscelenju umornih duša i pokajanjem za nerazum tog prošlog vremena. Cilj rada je da se kroz prikaz hodočasnih obilazaka brojnih mesta stradanja, patnje, mučenja, prikažu obični, svakodnevni smrtnici i njihovih sećanja. To su ljudi koji su spremni prevazilaziti vidljive i nevidljive granice, te kontinuirano ukazivati na važnost izgradnje kulture sećanja koja bi vodila ka uvažavanju, razumevanju i dijalogu. Utiče se i na prerastanje lokalne sredine, lokalne selektivnosti, lokalno ograničene empatije i sećanja. Podržavaju se svuda prakse dostojne memorijalizacije i šalje jaka poruka današnjim generacijama u neprocenjivost mira.

Ključne reči: *kultura sećanja, ratni veterani, mirovni aktivisti, poklonjenje žrtvama.*

1 Mr Svetlana Janković, potpukovnica u penziji, Centar za podsticanje dijaloga i tolerancije Čačak, svetlana.jankovic.cacak@gmail.com, ORCID ID 0009-0004-4716-4923

Uvod

Reč hodočasnik (engl. pilgrim), izvedena je iz latinskog pojma peregrinus, koji je označavao stranca ili putnika, a ukazuje na aspekt preduzetog putovanja u širokom smislu peregrination (Jung, 1984: 385)[2]. Pojam hodočašća (engl. pilgrimage) naglašava ideju fizičkog pokretanja koje je usmereno ka objektu interesovanja hodočašća, to jest, mestu za koje se verovalo da je sveto, i kome se prilazilo sa naročitim poštovanjem (molitvom i poklonom) (Maraval, 2002: 66)[3]. Međutim, reč palomnik koja u Rusiji opisuje hodočasnika, izvedena je iz latinske reči palma i označava nosioca palmi, to jest, putnika ka Grobu Gospodnjem, koji nosi svojim stranstvovanjem palminu grančicu, kao uspomenu na one palmine grančice kojima je narod dočekivao Gospoda pri ulasku u Jerusalim (Остроумов, 2004).

U širem, alegorijskom shvatanju putovanja, pojam zadobija dodatne dimenzije i odnosi se ne samo na fizičko putovanje već i na duhovno, jer „u tami našeg unutrašnjeg sveta nama je potrebno svetlo samospoznaje“ (Темпл, 2009: 15). O takvom vidu putovanja govore „Podvižničke pouke prepodobnog Isaaka Sirina“ (6. vek): „Kada se poznanje uznese nad zemaljskim i nad brigama o zemaljskim delima, kada počne da ispituje svoje pomisli o onome što je skriveno od očiju, kada se prostre gore i pođe za verom u staranju o budućem veku, o onom što nam je obećano i o skrivenim tajnama, sama vera ga guta i preobraća i ponovo rađa, tako da u celosti postaje duhovno“ (Dobrotoljublje 2, 2016: 487).

Kao osnovni motiv hodočašća ispoljava se želja za fizičkim (ili duhovnim) isceljenjem. Isceljenje je moglo biti ostvareno kroz neposredni dodir moštiju svetitelja, posthumno putem prizivanja svetitelja (a ponekad i prizivanjem isposnika, stolpnika za kojeg se verovalo da poseduje čudesne isceliteljske sposobnosti), putem predmeta koji su bili u dodiru sa svetiteljem ili preko samog mesta hodočašća koje je ispunjavalo prostor njegovim svetim prisustvom. Brojni predmeti, prepoznati kao proizvodi masovne proizvodnje, govore o tome da su hodočašća bila brojna, da se u svetitelje verovalo kao i u njihovu isceliteljsku moć, i da je postojala velika potreba za materijalnim svedočanstvima. Hodočašća su preduzimale imućnije osobe ali i manje imućni vernici su išli u hodočašća na bliže lokacije. Imućniji hodočasnici putovali su na magarcu ili konju, dok su siromašniji putovali pešice. Danas, to deluje gotovo nemoguće, jer savremeni hodočasnici putuju avionom, autobusom ili vozom. Ipak, bez obzira na izuzetan uloženi fizički napor, mobilnost ranih hrišćana iznenađuje brojnošću hodočasnika među kojima nisu bile retke ni žene. Međutim, ono što je naročito važno, a otkriva se kroz navedene rukopise, jeste savremenost ranih hrišćanskih hodočasnika. Kada se zanemare istorijski elementi i arhitektura svetinja od 4. do 6. veka, može se uočiti ista želja za čudesnim isceljenjima za kojima je tragao drevni hodočasnik

2 U gnostičkom smislu peregrinatio je vrsta duhovne pustolovine, lutanja.

3 Izraz *sveta mesta* koji će ubrzo postati uobičajen, prvi je upotrebio upravo Konstantin u 4. veku..

a podjednako traga i savremeni. Ostroumov navodi da se podvig stranstvovanja (nastao kao posledica preduzetog hodočašća u cilju iskupljenja grehova) pominje još u Starom Zavetu, „to su dani kada su Jevreji išli na poklonjenje u jerusalimski hram. Oni su iznajmljivali čitave brodove (već tada praktikovane „čarter ture“) kako bi stigli na proslavu Pashe u Jerusalimu“ (Остроумов, 2004).

Materijalni predmeti koji su predstavljali neku vrstu amajlija svedoče o mešavini elemenata različitih kultura, kao i nekoj vrsti magijsko-religijske prakse. Stvaranje kulta mesta kao i kulta ličnosti, kroz život i stradanje, ili čudesno isceljivanje posredstvom svetitelja bila je jedna od omiljenih tema ranih hrišćana a vremenom se ovo verovanje dodatno razvijalo i zadržalo se do danas. Isceljenje je bilo podjednako važno kao i verovanje u čudo. Takođe, poštovanje ikona, koje se utvrdilo – posle brojnih previranja u borbi za sliku i protiv nje – konačno, u 9. veku, podjednako je aktuelno i danas. Amajlije u vidu ikonica, krstića i narukvica sastavni su deo savremenog tržišta namenjenog vernicima. Obred incubatio zadržao se do današnjih dana. U brojnim srpskim manastirima i danas vernici prespavaju pored kivota svetitelja u nadi da će ih on posetiti i isceliti. Jedna od najposećenijih srpskih svetinja je svakako manastir Ostrog u kome, naročito preko leta, na stotine vernika prespava u konacima ili pod vedrim nebom. Dodirne relikvije, osveštane na kivotu svetitelja i danas su podjednako delotvorne a mošti Vasilija Ostroškog koje se „kao velika svetinja čuvaju u manastiru (...) mesto su hodočašća za vernike svih religija“. O manastiru, koji je ostao pozornica „nebozemne istorije“ prema rečima Radovića najbolje govori „tristagodišnja povorka nebočežnjivih i bogočežnjivih duša koje neprekidno hrle Ostroškom Vidaru“ (Radović, 2009).

Mesto hodočašća, kao najsvetije mesto hrišćana takođe se nije promenilo. Crkva Hristovog groba privlači hodočasnike iz čitavog sveta koji dolaze svakodnevno da se poklone, a naročito se okupljaju za velike crkvene praznike.

Želja za isceljenjem, vera u čudo, u snagu božanskog prisustva ili poistovećenje sa žitijem svetitelja, i danas sadrži nešto posve čisto i iskonsko. Hodočašće je svakako, oduvek smatrano podvigom vere. Bogotražitelj kojeg vodi plamena želja, prelazi u drugi svet, duhovno stranstvujući, ulažući veliki napor sa željom da se preobrazi u novog čoveka, i stižući do cilja, do poklonjenja svetinji, on postaje novi čovek, ponovo rođen u Hristu.

Savremena hodočašća – jedna perspektiva

Ako je hodočašće dugačko putovanje na određeno mesto koje ima svoj značaj iz specifično verskih razloga („sveto mesto“), da li imamo pravo da današnja mesta koja obilazimo iz nekih nama važnih razloga nazivamo svetima, a aktivnosti nazivamo hodočasnim. Da li je susret različitosti i promovisanje mira sa inkluzivnim stavom prema veri već dovoljan razlog za tako nešto. Iako je ovim otvorena Pandorina kutija stavova i mišljenja, na ovu temu koncentrisaćemo se na život u savremenom okruženju. Jer, hodočašća su iskustva koja menjaju život

naročito ako se nađe neki viši smisao života. Čak i ako ne, svakako utiču da se svet i život gladaju drugim očima. Ona nisu namenjena samo religioznim ljudima već i onima koji žele neko drugačije, novo iskustvo.

Savremeno hodačašće je „u oba smera" jer se odlazi, ali i vraća se sa nekim idejama za zajednicu, kaže Zorica Kuburić. A zatim pojašnjava kroz komparaciju: „Nasuprot islamskom, uređenom, homogenom hodočašću istih na isto mesto, kao jednom od svetih dužnosti, Teze hodočaste na sasvim običnom, bez ikakve važne verske istorije, sasvim različiti po naciji i veri, kao i neveri, u potrazi za mogućnostima nove duhovnosti izmeštene, tragalačke, u pokretu". (Radisavljević-Ćiparizović i Todorović, 2011: 33)

Veterani – svedoci stradanja

Veteran je izraz koji potiče od latinske riječi *vetus* (star) i u najširem smislu označava ličnost koja je dugo vremena obavljala nekakav posao, obično težak, komplikovan ili opasan, te zahvaljujući tome stekla određenu veštinu, status ili poštovanje među pripadnicima svoje struke.

U užem smislu se pod izrazom veteran smatraju osobe koje su dugo vremena obavljale vojnu službu, a u još užem one koje su kao pripadnici vojske ili paravojnih formacija sudjelovali u ratovima ili oružanim sukobima. Oni se najčešće nazivaju ratnim veteranima i u pravilu u mnogim suvremenim zemljama uživaju poseban tretman u odnosu na ostale građane, a koji se ogleda u većim penzijama, zdravstvenoj zaštiti, finacijskoj pomoći za stambeno zbrinjavanje i sl. (dobar primer Hrvatska).

Aktivnosti ratnih veterana koje mogu da budu primer

Ratni veterani mogu biti uključeni u niz aktivnosti koje su ne samo korisne za njihovo zdravlje i blagostanje, već i za zajednicu u kojoj žive. Evo nekoliko najefektnijih aktivnosti koje mogu poslužiti kao primer:

1. Dobrovoljno angažovanje i mentorstvo

Dobrovoljni rad: Veterani se često uključuju u rad sa neprofitnim organizacijama, pomažući u zajednici, pružajući podršku beskućnicima, rad sa decom i mladima, itd.

Mentorstvo: Veterani mogu pružiti mentorstvo mladim ljudima, uključujući one koji razmišljaju o ulasku u vojsku ili koji traže savete o karijeri i životu.

2. Psihološka podrška i terapijske grupe

Grupe za podršku: Učešće u grupama za podršku može pomoći veteranima da dele svoja iskustva i dobiju emocionalnu podršku od drugih koji su prošli slične situacije.

Terapijske aktivnosti: Aktivnosti kao što su art terapija, muzikoterapija, i terapija životinjama mogu biti vrlo korisne za veterane koji se bore sa PTSP-om i drugim mentalnim problemima.

3. Sportske i rekreativne aktivnosti

Adaptivni sportovi: Učešće u sportovima prilagođenim za osobe sa invaliditetom može pomoći veteranima da ostanu fizički aktivni i društveno povezani.

Planinarenje i kampovanje: Ove aktivnosti mogu pružiti fizičku vežbu, smirenje i priliku za vezivanje sa prirodom i drugim veteranima.

4. Edukacija i profesionalni razvoj

Obrazovni programi: Pohađanje kurseva ili povratak u školu može pomoći veteranima da steknu nove veštine i kvalifikacije.

Radionice za profesionalni razvoj: Radionice koje pomažu veteranima da unaprede svoje veštine pisanja rezimea, intervju veštine i mrežnih veština mogu biti vrlo korisne.

5. Zastupanje i zagovaranje prava

Zagovaranje: Veterani mogu raditi na unapređenju prava i beneficija za druge veterane, angažujući se u političkim i društvenim kampanjama.

Javni govor: Deljenje svojih iskustava putem javnih govora može povećati svest o izazovima sa kojima se veterani suočavaju i inspirisati druge.

6. Zapošljavanje i preduzetništvo

Veteranska preduzeća: Osnivanje i vođenje sopstvenih preduzeća može pružiti veteranima osećaj postignuća i nezavisnosti.

Radne inicijative: Učešće u programima koji pomažu veteranima da pronađu zaposlenje ili započnu vlastiti posao.

7. Društvene i kulturne aktivnosti

Kultura i umetnost: Učešće u kulturnim i umetničkim projektima može pomoći veteranima da izraze svoje emocije i iskustva.

Društvene grupe i klubovi: Pridruživanje društvenim klubovima ili grupama specifičnim za veterane može pružiti osećaj zajedništva i podrške.

Ove aktivnosti ne samo da pomažu veteranima da se reintegrišu u civilni život, već im pružaju i priliku da doprinesu svojoj zajednici na pozitivan način.

Kultura sećanja

Hodočasne aktivnosti izgradnje mira, pomirenja i suočavanja s prošlošću u kojima sam i sama neposredna učesnica, organizuju se u kontinuitetu već više od dve decenije neumornog posvećenja konstrukciji mira, polisemičnom pomirenju, isceljenju umornih duša i pokajanjem za nerazum tog prošlog vremena (devedesete na prostorima bivše SFRJ). Kroz prikaz hodočasnih obilazaka brojnih mesta stradanja, patnje, mučenja, govori se o običnim, svakodnevnim smrtnicima i njihovim sećanjima. I eto realizacije teze o hodočašću „u oba smera".

Nosioci glavne uloge su ljudi koji su učestvovali u nesrećnim dešavanjima devedesetih, a sada su spremni prevazilaziti vidljive i nevidljive granice, kontinuirano ukazivati na važnost izgradnje kulture sećanja koja vodi ka uvažavanju, razumevanju i dijalogu. Učesnici su članovi i članice grupe u kojoj su većina ratni

veterani (bivši pripadnici Armije RBiH, Hrvatskog veća odbrane HVO, Hrvatske vojske HV, Vojske Republike Srpske VRS, Jugoslovenske narodne armije JNA i Vojske Jugoslavije VJ), ali i mirovni aktivisti, bivši logoraši, civilne žrtve rata i novinari, pod okriljem Centra za nenasilnu akciju Beograd – Sarajevo su iz Mostara, Rogatice, Zavidovića, Konjica, Sanskog Mosta, Rudog, Dervente, Žepča, Fojnice, Livna, Sarajeva, Novog Grada/Bosanskog Novog, Doboja, Prijedora, Šamca, Goražda, Bihaća, Brčkog, Bugojna, Beograda, Paraćina, Čačka, Kruševca, Prilepa, Skopja, Požege i Zagreba.

U svim sukobima devedesetih, od Makedonije do Slovenije, u rat je bilo uključeno oko milion ljudi. A mi i danas i dalje lakše pričamo o ratu nego o izgradnji mira. Naše priče imaju toliko potencijala i činjenica je da jedni s drugim mi veterani se razumemo bolje čak i kad se ne slažemo oko svega. A veteranske priče su toliko neverovatne da bi, bez imena, prezimena i slike, čovek lako mogao da pretpostavi da su izmišljene, ali nažalost nisu.

Bazičnu angažovanost čine hodočasne posete mestima stradanja, obeleženim, ali i neobeleženim, mestima zatočenja, u značajnim datumima, bez obzira ko je bio žrtva, a ko počinilac. Primarna funkcija je negovanje kulture sećanja na žrtve bez obzira na njihovu etničku pripadnost, gde se pokazuje žal za svim izgubljenim životima, gde se ukazuje na važnost priznavanja patnje svakog čoveka, na prostorima bivše Jugoslavije. Odavanje pošte svim stradalima ne podrazumeva odobravanje ciljeva za koje su se možda zalagali, već predstavlja iskazivanje ljudskog poštovanja i žaljenja za gubitkom ljudskih života. Samim borcima je ideja zajedničkog obeležavanja stradanja sa jedne strane bliska, a sa druge strane povezana sa nelagodom, jer nosi rizik nerazumevanja i osude u vlastitoj sredini. Uvek ističemo da dolazimo s mirom, osuđujemo svaki zločin i zajedničkim prisustvom pokazujemo da možemo graditi kulturu sećanja u kojoj ima mesta za sve žrtve. Potenciramo na zajedničkoj izgradnji sećanja koje će nas opominjati i učiti o vrednosti svakog ljudskog života, uzajamnom pomaganju u arhitekturi boljeg društva za nas, ali pre svega za naše potomke.

Organizovane zajedničke posete stratištima bivših neprijatelja, a ratnih veterana, veliki su korak ka pomirenju. Ideja prisustva bivših neprijatelja takvim događajima, zajedno sa domaćim borcima, ima isti karakter i istu objavu: da više nismo neprijatelji, da jedni u drugima vidimo ljude, komšije, one koji su doživeli bol, patnju i tugu koje rat nosi sa sobom. Kada dolazimo, dolazimo u miru, podsjećamo svojim prisustvom na stradanja sa upozorenjem da se ne ponove. I potrebno je istaći na komemoracije dolazimo samo uz poziv i podršku lokalnih udruženja boraca iz tog mesta ili regije. Do sada smo prisustvovali komemoracijama u:

• Bosni i Hercegovini: u Gornjem Vakufu, na Koti 715 kod Zavidovića, Stogu kod Vozuće, Novom Gradu/Bosanskom Novom, Sanskom Mostu (Hrastova glavica), Sijekovcu kod Broda, Laništima kod Brčkog, Trusini kod Konjica, Ahmićima kod Viteza, Grabovici, Uborku i Sutini kod Mostara, Briševu i Zecovima kod

Prijedora, Koričanskim stijenama, Stupnom dolu kod Vareša, Boderištu kod Brčkog, mostu na Savi u Brčkom, Bradini kod Konjica, Skelanima kod Srebrenice, Silos u Tarčinu kod Hadžića, Lozju kod Goražda, Rogatici;

- Srbiji: u Grdeličkoj klisuri kod Leskovca, Varvarinu kod Kruševca, Aleksincu, Prijepolju;
- Hrvatskoj: u Pakracu, Varivodama i Gošiću kod Knina; i
- Crnoj Gori: u Herceg Novom.

Odlaskom na sve strane stradanja šaljemo pozivnicu neomalovažavanja sa ciljem da se ni jednom narodu kolektivno ne sudi, a drugom odaje priznanje, već da je ovo naše zajedničko tlo, a mi okupljeni oko žala za gubitkom svakog ljudskog života, ujedinjeni u opredeljenju i nameri da ne dozvolimo da se rat, nepravde i stradanja ponove.

Namera ove grupe, sada možemo reći hodočasnika je akcenat „na drugom smeru" povratku u zajednicu i angažovanost na podizanju svesti o trenutno prisutnim modelima kolektivnog sjećanja, podsticaj na otvoreni dijalog o postojećim modelima memorijalizacije, te poziv za nalaženje novih rešenja koja će se, prije svega, usmjeriti na žrtve nepravde i nasilja, bez obzira na njihovo poreklo. Identifikujući sličnosti i razlike etničkih modela sećanja, i njihovu ukorenjenost u nacionalne narative, nastojimo otvoriti prostor za konstruktivnu promenu prema inkluzivnijoj, ne-nacionalističkoj, ka miru okrenutoj kulturi sećanja. Ovaj hodočasni proces, ima za cilj da barem delom osujeti političku manipulaciju prošlošću, te podstakne dugoročne procese pomirenja, institucionalnu podršku i uključivanje širih slojeva društva u proces izgradnje trajnog mira na ovim prostorima.

Pored toga ostaje aktuelan „i prvi smer" obilazak svih mesta stradanja i nastavak obeležavanja neobeleženih mesta, jer su nam to jedini pravi svedoci istorije događanja na ovim prostorima.Prisustvo na mestima stradanja je puno tegobe i strepnje. Strepnje od nerazumevanja našeg čina koji neko može protumačiti kao provokaciju ili napad, a to nije naš cilj. Živimo u društvima u kojima je „normalno" da suosećanje u bolu ne prelazi liniju između „nas" i „njih". Zato zajedničko iskazivanje suosećanja podstiče na preispitivanje i ohrabruje na izlazak iz uobičajenih načina sećanja i žaljenja. Duboko smo svesni da naše prisustvo može izazvati teskobu kod drugih ljudi (što se i dešavalo), koji su prisutni i ne razumeju odavanje pošte od strane neprijatelja za koje su „sami krivi". Istina je da se ne može olako tvrditi da su ti pojedinci krivi, niti da su počinioci nedela, čak i kada je to nedelo počinjeno u ime njihovog naroda. Kao što su mnoga nepočinstva počinjena u ime našeg naroda, a mi za to nismo krivi, štaviše ih se stidimo.

Lista mesta stradanja u Bosni i Hercegovini:

Bivša kasarna JNA „Moša Pijade“, Bileća Đački dom, Bileća Lokacija iza „Motela“, Bosanski Petrovac Zemljoradnička zadruga Kravica, Bratunac Fudbalski stadion, Bratunac Bivša kasarna JNA u Brčkom Osnovna škola Boće, Brčko Osnovna škola u Gornjem Rahiću, Brčko bivši objekt hladnjače Rasadnik u Okrajcima, Brčko nekadašnja Sportska dvorana Partizan, Brčko nekadašnje Autobusko preduzeće Laser, Brčko nekadašnji Hotel Posavina, Brčko Stanica javne bezbjednosti, Brčko Lokacija stradanja dva dječaka u Brčkom Kajak klub, Brod Fabrika čarapa „Bosna“, Brod Skladište građevinskog materijala GIK, Brod Stadion NK Iskra, Bugojno Bivši hotel Radoč, Bužim Lovački dom Mostini, Čajniče Vojni objekti u Dretelju, Čapljina Silos u Čapljini Tvornica praškastih proizvoda u Ćoralićima, Cazin Skladište i stadion u Crkvini, Šamac Željezni most, Doboj Perčin disko, Doboj skladišta nekadašnje kasarne JNA u Ševarlijama, Doboj Osnovna škola Dnopolje, selo Zijemlje Jama Dubravica-Breza, selo Zijemlje Jama Doline-Kušići, selo Zijemlje Šumsko gazdinstvo „Kozila“, Drinići Osnovna škola Kamenica, Drvar	Sportska sala „Partizan“, Foča Barake „Buk Bijela“, Foča Selo Crkvina, Goražde Skladište građevinskog materijala u Gornjem Zoviku kod Brčkog Stara zgrada Osnovne škole Grabovica, Kotor Varoš Koričanske stijene, Kneževo Osnovna škola Ivan Goran Kovačić, Livno kasarana Čelebići, Konjic Jama Lisac, Krupa na Uni Crna kuća, Vitez Stadion NK Iskra, Bugojno Bivši hotel Radoč, Bužim Garaže Elektroprivrede, Livno Sportska dvorana „Dalibor Perković Dali“, Livno Podrumske prostorije skladišta, Hrasnica, Ilidža Garaže, Hrasnica, Ilidža Hotel Mrazište, Hadžići Željeznička stanica Podlugovi, Ilijaš Kazneno popravni dom Butmir (Kula), Istočno Sarajevo Muzej „Bitka za ranjenike na Neretvi“, Jablanica Bravnice, Jajce Silos u Kaćunima, Busovača Motel Sretno, Kakanj Barutni magacin, Kalinovik „Meka brda“, Kalinovik Lovački dom „Franjo Herljević“ Kamenica, Zavidovići 13. kilometar, Zavidovići Redak 1 i Redak 2 Kipe, Prijedor Sportska dvorana na Musali, Konjic

Zaključak

I u današnje vreme balkanski prostor je naročito interesantan. Izreka „rat se uvek vraća kući“ ili slične tvrdnje da se oružani sukobi često ponavljaju na istim mestima imaju neku osnovu u istorijskim, političkim i društvenim faktorima. Evo nekoliko ključnih tačaka koje mogu objasniti ovaj fenomen:

- Istorijske i etničke tenzije: Mesta koja su imala dugu istoriju etničkih, religijskih ili političkih tenzija često su sklona ponovnim sukobima. Takve tenzije mogu ostati latentne i ponovo eskalirati kada se pojave povoljni uslovi.
- Ekonomija i infrastruktura: Ratovi često ostavljaju ekonomiju i infrastrukturu zemlje u ruševinama. Ovo može dovesti do siromaštva i nezadovoljstva koje može poslužiti kao podloga za nove sukobe. Mesta koja su ekonomski devastirana nakon rata često se teže oporavljaju i postaju plodno tlo za nove sukobe.
- Slaba politička stabilnost: Regije koje su bile pogođene ratom često imaju slabije političke institucije i nestabilne vlade. Takve zemlje imaju veću verovatnoću za nove političke nemire i oružane sukobe.
- Povratak bivših boraca: Bivši borci koji se vraćaju kući nakon sukoba često donose sa sobom oružje i vojna znanja, što može povećati rizik od novih sukoba, bilo kroz kriminalne aktivnosti ili kroz organizovane pobune.
- Geopolitički interesi: Neka mesta su strateški važna zbog svojih geografskih, ekonomskih ili političkih pozicija, i stoga su česta meta intervencija spoljašnjih sila ili domaćih pobunjenika.

Primeri kao što su Bliski Istok, Balkansko poluostrvo, ili centralna Afrika ilustruju ovu pojavu. Na primer, područje Bliskog Istoka je bilo poprište brojnih sukoba tokom poslednjih nekoliko decenija, uključujući arapsko-izraelski konflikt, iračke ratove, sirijski građanski rat i drugi. Slično, Balkan je video niz sukoba tokom 20. veka, uključujući Prvi i Drugi svetski rat, kao i ratove u bivšoj Jugoslaviji 1990-ih.

Dakle, iako se ne može reći da se sukobi nužno vraćaju na ista mesta bez izuzetka, postoji značajna korelacija između prošlih i budućih sukoba u određenim regionima, potkrepljena navedenim faktorima. Zato i dalje postoji potreba za postizanje mira i spokoja. I sasvim sigurno da hodočasne aktivnosti treba nastaviti uz neposredni zajednički kontakt i bez osuđivanja. U aktuelnom momentu ove aktivnosti su još potrebnije u situaciji postojanja opasnosti od izbijanja novih oružanih sukoba, nagoveštaja eskalacije postojeća dva krvava rata na Bliskom istoku i u Ukrajini, oba u vreme završetka ovog teksta, neizvesnog momenta okončanja.

Potrebna je i veća medijska vidljivost dosadašnjih hodačasnih aktivnosti veterana, onih koji imaju lično iskustvo učešća na bojištima, na osnovu kojih svedoče da je veće herojstvo izgrađivanje mira nego učešće u oružanim sukobima. Kroz ove akcije dolazi do povezanosti različitih sredina, religija i kultura,

udruženih u interesu, boljitka i nezaborava i tako dobijaju puni smisao praćeni verom kroz odgovarajuće religijske prakse. Uticaj se sastoji u prerastanju lokalnih sredina, lokalnih selektivnosti, i lokalno ograničene empatije i sećanja. Tako se podržavaju prakse dostojne memorijalizacije i šalje jaka poruka današnjim generacijama o neprocenjivosti mira.

A ima li boljih mirovnih aktivista od – ratnih vojnih veterana i invalida, „modernih hipika s iskustvom sukoba". I nikad ne treba smesti s uma da, kako rekoše Amer, Siniša, Jasmin, Zvonko, Kumro, Svetlana, Suljo, Petar, Krešo, Đoko, Marinko, Milorad, Adnan, Milan, Amir, Drago, Asim, Ivo, Enes, Krsto, Mirko, Nazif, Saša, Nedžad, Verko, Zoran, Spasoje.....: „Zločine ne može niko raditi u naše ime, ime našeg naroda, ili bilo čije ime. Svaki zločin je jednostavno zločin i svaka majka jednostavno oseća žal za svojim najbližim. A zločin ne može imati ni veru ni naciju.

Imamo veru da je jedinstvo u ljudskosti najvažnije za stvaranje suživota u miru, poštovanju, sigurnosti i dostojanstvu."

Literatura

Jung, Carl G. (1984): Psihologija i alkemija, Zagreb: Naprijed.

Maraval, Pierre (2002). „The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East (before the 7th century)", ed. Alice-Mary Albot, *Dumbarton Oaks Papers* 56. Washington, D.C: Harward University Press, pp. 63-75.

Остроумов, Стефан (2004): *Мысли о чудесах*, Киев: Пролог. (prev. na srpski jezik) http://www.manastir-lepavina.org/arhiva/novosti/indekx.php/weblog/detaljnije/istorijat hodoaa i stranstvovanja/

Radisavljević Ćiparizović, Dragana i Todorović, Dragan (2011). Hodočašća između svetog i svetovnog.Niš: Jugoslovensko udruženje za naučno istraživanje religije.

Radović, Amfilohije, edicija Svetitelji (2009). *Sveti Vasilije Ostroški Čudotvorac i Iscjelitelj*. Svetigora.

Tanjug (12. maj 2024). „Danas je sveti Vasilije Ostorški, hiljade vernika pod Ostrogom", https://www.rtv.rs/sr_lat/drustvo/danas-je-sveti-vasilije-ostroski-hiljade-vernika-pod-ostrogom_1538968.html

Templ, Ričard (2009): Ikone i tajnoviti izvori hrišćanstva. Kragujevac: Kalenić.

Zbornik (2016). Dobrotoljublje – tom II knjiga 29. Manastir Hilandar. Sveta Gora.

Svetlana Janković[4]

PILGRIMAGE ACTIVITIES OF WAR VETERANS IN THE FORMER YUGOSLAVIA

Abstract

This work deals with the research of peacebuilding, reconciliation, and dealing with the past. The bearers are a group of war veterans, peace activists, former inmates, civilian victims of war, and journalists. The primary function is the culture of remembering the victims, regardless of their ethnicity, where regret is shown for all lost lives, and where the importance of acknowledging the suffering of every person in the former Yugoslavia is indicated. The mentioned space is exciting because the consideration of peace and tranquillity continues. The basic motive of this modern pilgrimage is making direct contact with places of suffering, unmarked places of detention, and their significant dates, regardless of who was the victim, and who was a perpetrator. And without judgment. Different environments, religions, and cultures united in one interest, betterment and oblivion gain full meaning with belief and appropriate religious practices. Duration: more than two decades of tireless dedication to peacebuilding, polysemic reconciliation, healing of weary souls, and repentance for the foolishness of that time. The work aims to show ordinary mortals and their memories through a presentation of tours of numerous places of suffering, suffering, and torture. People, who are ready to overcome visible and invisible borders and continuously point out the importance of building a culture of remembrance that would lead to appreciation, understanding, and dialogue. In addition, it is the growth of the local environment, selective empathy, and support for worthy memorialization.

Keywords: *culture of memory, war veterans, peace activists, a tribute to the victims*

4 Svetlana Janković, MA, retired lieutenant colonel, Center for Encourage Dialogue and Tolerance, Čačak, svetlana.jankovic.cacak@gmail.com, ORCID ID 0009-0004-4716-4923

Зборник радова „Култура ходочашћа“
XXIV ЦЕИР конференција, 12-14. мај 2024.

Снежана Дачић[1]

ЈАВНИ СПОМЕНИЦИ КАО ЦЕНТРИ ХОДОЧАШЋА

Сажетак

Ходочашће је вишезначан појам који увек упућује на неко повезивање човека са оним што му је свето и чији је и он сам део. Иако се ходочашће најчешће среће у религијском контексту, његова употреба је присутна и у савременом животу јер многи наши поступци имају карактер ходочашћа. У том контексту ми смо у раду разматрали посету јавним споменицима као вид ходочашћа. Указујући на потенцијал јавних споменика као преносилаца порука прошлих генерација, посебно смо указали на њихову дидактичку димензију. У том контексту, актуелизовали смо могућност веће употребе јавних споменика у образовним активностима школе полазећи од споменика као елемента школског окружења. Да бисмо заиста могли да искористимо оно што нам јавни споменици „говоре“ потребно је да наставнике оснажимо компетенцијама за читање споменика. То би допринело да и код ученика од најранијег школског узраста негујемо квалитетан и одговоран однос према јавним споменицима. На тај начин би свака посета јавном споменику, у локалној средини а затим и шире, била вид ходочашћа јер би садашње генерације могле да направе конекцију са генерацијама предака. Такође, посебну васпитну улогу јавни споменици имају као преносиоци порука о универзалним, општељудским вредностима.

Кључне речи: *ходочашће, јавни споменици, повезивање генерација, читање споменика*

1 Магистар Снежана Дачић, Гимназија, Параћин, snezana.pargim@gmail.com. ORCID ID: 0009-0003-6140-3559

Вишезначни смисао ходочашћа

„Сва света места и споменици, богомоље,
гробља достојна поштовања,
било где да су се налазили на путу, посетили смо и славили...“
(Hese,2012:110)

У непрекидном преиспитивању себе и у трагању за смислом, човек је биће на путу. Једино на путу могу се пронаћи одговори. Једино на путу све се подвргава преиспитивању. Путеви непрекидног трагања воде ка местима која су исходишта, источници смисла.

Места сусретања са смислом, чежња су неутажене човекове потребе да се повеже са оним што је постојало и што ће постојати пре и после њега а чији је он ипак део. Испуњавајуће и преображавајуће заједништво човека као дела и целине која га надилази, моћна је симболика места на мапи духовног и земаљског Света на којима се ова синтеза остварује. У средишту је увек човек и неки пут којим је пошао исказујући тиме спремност на сву неизвесност коју путовање собом носи укључујући и сусрет са самим собом другачијим, преображеним. „Ходочашће симболизира искуство човјека као путника (*homo viator*), који тек што је изашао из мајчина крила већ се упућује на пут времена и простора својег живота.“ (Hodočašće u velikom jubileju 2000. godine, 1998: 57)

У том контексту, свако долажење до места које има потенцијал светог и вечног јесте човеково ходочашће. „Другачије речено, центар ходочашћења представља „топокосмос“ или тачку повезивања у којој познати, овоземаљски свет сусреће област светог и вечног.“ (Enciklopedija živih religija, 1981: 253) Овде се, пре свега, мисли на путовање верника ка неком светом месту. „Реч ходочасник (енл. pilgrim) изведена је из латинског појма peregrinus, који је означавао странца или путника а указује на аспект предузетог peregrination“ (Cvetkovska-Ocokoljić, Cvetkovski, 2010: 225). Прастару реч „*ход*“ познају многи словенски језици а у сложеници ходочашће упућује на то да се ходом исказује некоме част. Старословенско *честь (део)*, руско *часть (део)* „заправо је у вези с *чест*, *честица* па *ходочасник* значи онај који судјелује, има удјела у *ходу*, *ходочашћу*“ (Hrvatska enciklopedija) чиме постаје део целине у којој његово постојање има духовни, преображавајући смисао јер постаје део оног ширег, трајног - МИ.

Иако је пракса ходочашћа позната свим религијама, ако пажњу усмеримо на хришћанство и ходочашћа раних хришћана у Јерусалим, видимо да „се ранохришћанско ходочашће развијало као производ који се надовезао на јудаизам“ (Cvetkovska-Ocokoljić, Cvetkovski, 2010: 226). Као илустрацију посвећених путовања раних хришћана можемо споменути путовање

Етерије, родом из Шпаније, која је оставила детаљне описе свог ходочасничког путовања у Јерусалим. „Спис Етерије је важан за литургику, јер даје опис богослужења Јерусалимске цркве крајем IV века... Богослужење које описује Етерија углавном се врши у цркви коју је подигао Константин Велики на местима страдања и васкрсења Христова“ (Мирковић, 1961: 287-288).

Повезаност ходочашћа са, пре свега, религијском праксом, не искључује вишезначност овог појма. Ходочашће је и ритуал – обред преласка од индивидуалности ка заједништву али и симбол који открива пуноћу многоструког тумачења. На трагу ове вишезначности, приступићемо појму ходочашћа у складу са тврдњом да „читав низ поступака у савременом животу има карактер прикривеног ходочашћа“ (Enciklopedija živih religija, 1981: 255). У овом „низу поступака“ нас интересује један – посета јавним споменицима као вид ходочашћа.

„Иза“ споменика су увек људи

„Добар споменик је добар сведок, ’жив’ је и нешто нам ’говори’, па био и од камена.“
(Попадић,2023:269)

У методолошком смислу, полазимо од претпоставке да преображавајући потенцијал ходочашћа није резервисан само за вернике и посету светим местима. Преображавајући потенцијал ходочашћа може да се испољи и приликом „посете националним светиштима и симболима „цивилне религије“ и порекла нације... јер потврђују национални или политички идентитет људима који себе доживљавају као део тих ширих ентитета“ (Enciklopedija živih religija, 1981: 255-256).

Свест о припадности одређеној друштвеној групи, саставни је део колективног идентитета. О идентитету говори професор Куљић (2006: 149-161) указујући на његову вишеслојност и две његове верзије, властити (лични) идентитет и колективни идентитет. „Колективни идентитет... тражи поистовећивања појединаца међу собом, једнакост или истоветност са другима, преко мање или више фиктивног заједничког порекла или прописане прошлости. Психолози су показали да поистовећивање са групом појачава осећање индивидуалне властите вредности, па се колективно сећање, тј. стварање колективног идентитета изводи из тумачења прошлости сходно овом основном психолошком правилу. Зато тек организовано памћење ствара постојану свест о заједничком пореклу и хомогеној истоврсности (идентитету)“ (Kuljić, 2006: 155).

Ово „организовано памћење“ у основи је хомогенизације друштвене групе па и одређеног друштва. Осим што је колективно памћење похрањено у, нпр. књигама, оно се налази и на одређеним местима. У том случају, до

тог места „мора се путовати да би се, у дословном смислу, осетио тај квалитет памћења. Доиста, од антике постоји потреба да се путује како би се на аутентичним местима стекао непосредни приступ некој повесној личности или неком повесном догађају... одређени локалитети образују зону додира садашњости и прошлости“ (Asman,2011: 282). Садржај те прошлсти уграђен је у јавне споменике који имају потенцијал да је евоцирају у садашњости (евокатори). „Они постају репрезенти једне креиране слике прошлости. Добијајући улогу знаковитих објеката, споменици емитују одређене поруке прошлости у садашњости. Дакле, појам споменика је блиско везан за памћење које никад није неутрално већ пристрасно и као артефакт има за циљ да подсећа долазеће генерације на личности, догађаје, жртве, веровања и сл. Као део јавног простора, споменик је осмишљен и створен да остави трага и да траје у времену“ (Црвенковић, Стошић, 2013: 37).

„Иза“ споменика је увек човек (људи). Било да је реч о онима на које споменик чува сећање било да је реч о онима који су га подигли. Оно што усложњава читање споменика јесте вишедимензионалност, вишеслојност и вишебројност ових прича које споменик може да актуелизује. У неком, готово визуелном, представљању градацијског односа садржаја које споменик (не експлицитно) носи у својој појавности, лежи изазов тумачења. Оно што може да олакша ово читање јесте обученост читача да у сваком дијалогу са похрањеним садржајем прошлости у јавном споменику, тражи и пронађе поруке које имају значај за одређену друштвену групу (нпр. нација) али и општељудску вредност. Како је то могуће? „*Историја* постаје *сећање* када се претвара у облике заједничког знања, у колективно поистовећивање и колективно учествовање“ (Asman, 2015: 77). Дакле, успешност приступа јавном споменику у директној је вези са усвојеним знањем а „колективно и културно памћење, који се протежу кроз генерације, могу да постану предмет индивидуалног сећања“ (Božić Marojević, 2015: 45).

Споменичка дидактика

„Меморијализација и њено практично/физичко отелотворење, свој значај остварују кроз психолошку и дидактичку призму“
(Božić Marojević,2015:22)

Тежња за континуитетом, опстајање кроз генерације, преношење порука новим генерацијама – све је то циљ који у тренутку стварања стоји у основној намери конструисања јавног споменика као чувара националног идентитета и кохезије. То је потенцијал који сваки јавни споменик у себи носи и који га квалификује да у вишедимензионалној смислености буде и центар ка коме се ходочасти да би се постало делом тог континуитета и поруке коју

својим постојањем објављује. Овакав приступ води ка ономе што поједини аутори називају „споменичка дидактика". „Места сећања се, по правилу, обележавају споменицима који дидактички монументализују прошлост. То је окамењени систем памћења, архитектура церемонијалне моћи. Споменици су материјални израз бесмртних идеја и учинака нације или државе" (Kuljić, 2006: 182).

Тврдња да „споменици дидактички монументализују прошлост" упућује наше разматрање ка разумевању једне од димензија споменичке вишесмислености – њихову улогу посредника између прошлости и будућности а кроз портал садашњости. Дидактички капацитет споменика може да се оствари само у интеракцији неколико фактора: садржаја који се преноси, генерација којима се преноси, институционализације овог односа, биографије самог споменика. У том контексту, спомињање дидактике као педагошке дисциплине увек упућује на преношење знања путем образовног процеса у дијалектичком јединству наставе и учења. Најприсутнији и друштвено прихваћен облик наставе и учења јесте онај који се одвија кроз постојећи институционализовани образовни систем у школама као организацијама. „Институционализовано образовање учествује у процесу посредовања између појединца и друштва: садржајима које преноси ствара основу за обликовање идентитета учесника образовног процеса и може јачати осећај припадности одређеним групама као ослонцима у фрагментираној стварности. Образовање, наравно, може да избегне могућност да оствари утицај на идентитарном пољу, препуштајући другим чиниоцима формирања идентитета пресудан утицај. Образовне политике стварају оквир за деловање институционализованог образовања на плану формирања идентитета и то у складу са владајућом политичком вољом. Образовне политике су, дакле, израз укупне развојне политике конкретног друштва" (Трифуновић, Петровић, 2018: 216).

Јавни споменици припадају јавном простору. Тај исти простор је и социјално окружење школе која, осим према природној средини „треба да буде програмски и акционо отворена и према друштвеној средини. Као институција образовног система и као локална образовна организација, школа је спона између локалне средине и глобалне заједнице, између регионалног и универзалног, између неколико генерација младих и више генерација одраслих" (Havelka, 2000: 95). Када о школи размишљамо на овај начин онда је јасно да је за њен развој важно какви односи се негују и успостављају између школе и њеног окружења јер је сама школа „организација која учи". Управо „школу као „учећу организацију" треба да одликује интеракција са константно променљивим окружењем и координација са бројним другим друштвеним системима у окружењу" (Hebib, 2009: 39).

Део тог школског окружења јесу и јавни споменици који, као и школа, посредују у преношењу порука претходних генерација будућим генерацијама кроз тренутак садашњи. Зато је важно да школа према споменицима

у свом окружењу успостави комуникацијски однос. У том контексту, свака осмишљена и испланирана посета споменицима је својеврсно ходочашће јер им се признаје да се „одликују одређеном врстом „светости“ која извире из величине, важности, узвишености и посебности епохе, догађаја или личности о којој сведоче али и из позиције коју споменик заузима – између прошлости и садашњег тренутка“ (Павићевић, 2009: 48). Управо у „садашњем тренутку“ школа треба да преузме одговорност и да код својих наставника развија компетенције за читање споменика.

Од споменичке дидактике, долазимо тако до споменичке методике чијом применом би се попунила једна празнина у интеракцији школе и њеног окружења али и у погледу компетенција наставника да квалитетно користе простор наставничке аутономије која им је дозвољена у организацији наставносг рада. Формулисањем поступака и начина приступања јавним споменицима у складу са узрастом ученика, школа би „помогла“ самом споменику да оствари квалитетно своју функцију – да пренесе поруке које су му иманентне онима којима су те поруке намењене - новим генерацијама. Тако се споменици јављају као истински извор информација за оног ко зна да их чита. Они имају потенцијал да нас уче „томе „ко смо“, да нам пруже осећај да смо карика у ланцу који се протеже унатраг кроз генерације, повезујући нас са нашим прецима и потомцима“ (Smit, 2015: 263). По могућности, и да учимо на грешкама предака не понављајући их.

Говорећи о меморијалима, о местима буђења савести, Божић-Мароје-вић говори о њиховој јавној (образовној) димензији. „Она подразумева да је идеја стварања меморијала повезана са учењем, које би требало да буде засновано на саосећању са жртвама, преношењу чињеница, информација, постављању егзистенцијалних питања. Дидактички приступ би затим требало да доведе или до културног помака и/или институционалне промене... који би... спречили могућност да се оваква врста догађаја понови у будућности“ (Božić-Marojević, 2015: 116).

Испред споменика су увек људи

“Свако ’ја’ повезано је са једним ’ми’ које му обезбеђује важне основе његовог сопственог идентитета“.
(Asman,2011:19)

Светост неко место црпи из значаја који има оно што се на њему догодило, из живота људи који су ту боравили. Потреба да се дође у контакт са светим у основи је потребе сваког ходочасника који се ментално повезује са местом и дешавањем о коме има знање али и потребу да га појача субјективним доживљајем. „Чулна конкретизација и афективна обојеност треба да продубе чисто когнитивно поимање некадашњег догађаја у смислу личног

искуства, дијалога и апропријације“ (Asman, 2011: 290). Чак и на оним местима на којима не постоје материјални трагови дешавања који би сведочили о прошлости која их одређује у садашњости, то не умањује њихову светост. Напротив, може да подстакне снажан ментални процес замишљања и реконструкције у складу са вредностима и значајем у личном контексту.

Јавни споменици, било да се налазе на местима и сведоче о дешавањима која су се баш ту догодила или су било где у јавном простору, увек су конектори између људи. Кроз њих и посредством њих сви људи оних генерација „иза“ споменика обраћају се генерацијама које су будуће а чије је време сада. Било да је реч о јавном споменику у непосредном човековом окружењу или на веома удаљеном месту, увек је реч о ходочашћу. Просторна удаљеност, у физичком смислу, има овде сасвим споредан значај. Јер ходочасти се ка људима. Ходочашће преображава човека који је у духовном јединству са садржајем светог одредишта. Ходочастити ка јавном споменику значи поседовати способност комуникације са људима „иза“ споменика јер „споменици су гласноговорници прошлости“ и зато је потребно „омогућити им да ’говоре’“ (Попадић, 2023: 270).

Како и ко треба да омогући споменицима да говоре? Одговорност за квалитет ове комуникације пада на нас, оне који су будући у односу на јавне споменик а одређени садашњим временом у коме стојимо пред њима. И какви смо то ми? Да ли су нама пренете приче које припадају колективном памћењу јер „захваљујући механизмима преношења и очувања тог колективног памћења, формирају се и одржавају колективни идентитети?“ (Луковац, 2012: 202). Одговор на ова питања превазилази оквире овог рада. Зато ћемо, као илустрацију, узети резултате истраживања из 2018. године које су објавиле ауторке Трифуновић и Петровић *(Култура сећања: Спомен-обележја из Великог рата у садржајима уџбеника Историје у гимназијама у Републици Србији и законска регулатива о војним спомен-обележјима из Великог рата).*

Ауторке наводе да „у основном тексту гиманзијских уџбеника Историје нигде експлицитно није употребљена синтагма *српска војна спомен-обележја из Првог рата*, нити постоји писани траг о називима војних спомен-обележја у земљи и ван земље, који би постали део колективног памћења нових генерација... Искључивање комплекснијих знања о страдањима и победама Срба у Великом рату и споменика који о томе сведоче у уџбеницима историје у гимназијама, обликује основу за формирање културног идентитета нових генерација у којој, као да се „прекида“ спона са слободарским традицијама генерација предака.“ Ауторке даље закључују да у анализираним уџбеницима нема „никаквих података о српским војним обележјима из Првог рата који је однео 35% укупног становништва Србије – споменицима који су део државне бриге о страдалим војницима“ (Трифуновић, Петровић, 2018: 215-216). Део тог контекста и разумевања наведених чињеница јесте и пракса

да „чак ни између два светска рата, а нарочито после Другог, чињенице о улози Србије и српске војске у Великом рату нису истицане, напротив, сви режими после 1918. су се понашали истоветно – о њима се, готово, није говорило у јавности, у школским уџбеницима се површно прелазило преко тог историјског периода, није створена традиција обележавања (сећања) на најзначајније догађаје тог доба. Они који су часно испунили своју дужност према *заједници* уклоњени су из главних токова јавног живота“ (Трифуновић, Петровић, 2018: 219).

Ако се само летимично присетимо јавних споменика који се налазе у нашем најближем окружењу, јасно нам је да се у сваком граду као и у великом броју села у Србији, налазе споменици који су посвећени страдалима у Првом и Другом светском рату а врло често и у Балканским ратовима. Какво је сећање у данашњим уџбеницима у Републици Србији на јавне меморијале посвећене цивилним и војним жртвама Другог светског рата? Озбиљан истраживачки подухват ће, можда, једном дати одговор на ово питање. Оно што знамо јесте да је још почетком шездесетих година двадесетог века изражено незадовољство тадашњег политичког руководства како се сећање на Народноослободилачки рат (НОР) преноси на нове генерације. „Када је крајем педесетих и почетком шездесетих година у принципу завршена фаза савладвања туге која је снажно погодил ту генерацију, Савез бораца се суочио са изазовом како да сећање на рат, као нешто што се тиче целог друштва, пренесе на наредне генерације“ (Karge, 2014: 23). Решење је неминовно водило ка школи и процесу образовања јер је уочено да је “један од најургентнијих проблема био мањак квалитетних уџбеника који су посвећени теми НОР-а“ (Karge, 2014: 55). Данас, шездесет година касније, званичан однос према наслеђу Другог светског рата као делу наше националне историје, оптерећен је одсуством консензуса па као такав неподесан је и за уџбенички садржај.

Међутим, независно од актуелне образовне политике или упркос свакој образовној политици, у школском окружењу постоји споменичка реалност посвећена Другом светском рату. Тако јасна, видљива, често врло монументална. Још чешће, препуштена зубу времена, запуштена и без адекватне бриге званичних државних установа.[2] Ово су јавни споменици које смо

2 Своју докторску дисертацију *„Spomenici iz razdoblja socijalizma u Hrvatskoj – prijedlog tipologije“,* Хорватинчић започиње, управо, следећим запажањем о споменицима овог раздобља на територији Хрватске (може да се примени и на Србију): „наћи ћемо их, често оштећене или заборављене, у готово сваком насељу, у градским парковима, уз прометнице и на ривама, далматинским хридима, у кршком камењару и славонским храстовим шумама, у двориштима преименованих школа и угашених творничких постројења. Иако је њихова широка просторна дистрибуција недвојбено показатељ политичке важности коју је подсјећање на побједу над фашизмом у Другоме свјетском рату имало за легитимацију послијератног друштвено-политичког уређења, њихов је број прије свега био одраз послијератног друштва да артикулира и одржи сјећање на најтрауматичније ратно искуство у повјести ових простора“ (Horvatinčić, 2017: 1).

спречили да „говоре“. Дакле, проблем је у нама. Тек када им то омогућимо, можемо очекивати да „и ми добијемо праведнију садашњост“ (Попадић, 2023: 270).

На скали могућих професионалних избора ми се опредељујемо за онај који наставницима даје могућност да у оквиру личне иницијативе и наставничке аутономије унапреде своје компетенције за прикупљање и преношење информација о јавним споменицима који се налазе у окружењу школе. Њихов критички приступ значио би, осим квалитетног знања и његове прилагођености узрасту ученика, и адекватно презентовање „моралнх вертикала“ које сваки јавни споменик носи. Ученицима би се од раног школског узраста омогућило да буду у дијалогу са јавним споменицима у свом окружењу. Оваква комуникацијска култура је вишедимензионална а плански педагошки вођена представљала би чин ходочашћа које има потенцијал да преобрази и продухови младе људе негујући код њих културу понашања која подразумева поштовање споменичког наслеђа, како свог тако и туђег. Стрпљивим и осмишљеним процесом социјализације обликовали бисмо генерације које упитно застају пред споменицима у јавном простору, имају компетенције али и потребу да се информишу о њима као и да их зналачки представе другима (посебно јавне споменике свог краја). Биле би то генерације чији стил понашања почива на свести о личној одговорности за очување споменика и њихово одржавање насупрот свим облицима деструкције којој су јавни споменици често изложени.

До свести о континуитету долази се учењем. Она „честица“ коју смо навели на почетку рада освешћује своје место у ланцу генерација које јој претходе али и генерација које долазе. Зато је важно шта радимо у времену садашњем да бисмо преузели одговорност за опстајање тог континуитета. Део те одговорноси је и колико смо допринели очувању јавних споменика остављених и намењених нама, као будућој генерацији јер „споменици су сећање на прошле догађаје, антиципирање оних који тек треба да се догоде и, истовремено, опомена будућим генерацијама да остану јединствени“ (Трифуновић, Петровић, 2018: 219). У овако постављеном односу, веома је важно не одустајати од дијалога са јавним споменицима чак и када се званичан друштвено-историјски контекст опредељује за заборав. Зашто? Зато што, изван сваке политике, људи „иза“ јавних споменика имају поруке за нас, као људе. Зато што, независно од сваке политике, људи испред споменика могу умеће комуникације са јавним спомеником да третирају као свој простор слободе. Зато што су све политике пролазне али споменици остају. Чак и они који су физички уклоњени из јавног простора, услед промене политичких режима, остају као део друштвеног сећања забележени на фотографијама и у писаним документима или премештени, као у Будимпешти, „на периферију града у својеврстан споменички „гето“ комерцијалне, туристичке намене“ (Horvatinčić, 2017: 15). У противном, бићемо само неми

пролазници за које су јавни споменици сасвим невидљиви или подразумевајући пејзаж јавног простора.[3]

Ходочашћем до значења јавног споменика

„Јавна меморија је онај дух (anima или mens) који тело (corpus) споменика чини 'живим'"
(Попадић, 2023:258)

Ходочашћењем на света места човек се поистовећује са оним што та места представљају – симбол континуитета, бесмртности, трајања које је постојало пре нас и које ће постојати после нас. Споменици у себи носе део те човекове тежње за трајањем, за вечношћу. Траје се кроз потомство ка коме су јавни споменици окренути. „Враћање у прошлост неопходно је због наше потребе за бесмртношћу кроз памћење потомства, коју привидна коначност (смртност) угрожава. Наша нада лежи у сећањима наших потомака... У том смислу, историја је предуслов за судбину, она гарантује нашу бесмртност, она је лекција за наше потомство. Пошто морамо да живимо кроз потомке, кроз нараштаје наших породица, та историја и њена поука морају припасти нама и причати нашу колективну причу. Тако наши митови, сећања, симболи морају стално да се обнављају и препричавају како би нам осигурали опстанак. Нација постаје непрекидна обнова и стално препричавање наше приче у свакој генерацији потомака" (Smit, 2015: 277).

„Споменик није виђен као датост са фиксираним карактеристикама, већ као променљива категорија, организам на чији карктер можемо да утичемо и који се може изграђивати и кориговати" (Попадић, 2023: 255). Управо на том терену спомeничке (не)датости пред нама се отвара могућност да осмислимо и испланирамо педагошко деловање у области образовања и школе као организације која је отворена према свом окружењу. Циљна група су нам наставници којима треба помоћи да ојачају компетенције за читање јавних споменика и ученици ка којима су поруке споменика усмерене. Од квалитета ових актера чије је место испред јавних споменика зависиће и то колико ће споменици моћи да „говоре" и да ли ће им уопште бити пружена та могућност. Али и испод спомeничке „ћутње" увек постоји потенцијал људи који су „иза" њега и чије поруке не застаревају. „Ми не можемо са сигурношћу знати данас шта ће неки споменик значити сутра. То нас, опет, не ослобађа обавезе да разумемо актуелно значење" (Попадић, 2023: 260).

3 Говорећи о облицима заборава, Алаида Асман посебно анализира сатирични есеј из 1927. године Роберта Музила о споменицима у урбаном простору где он износи тезу о „невидљивости споменика" која је „стекла славу и постала топос", незаобилазно место, у стручним радовима о проблематици споменика (Asman, 2018: 67-73).

У том трагању за значењем, јавни споменици повезују нас, људе садашње, са претходним генерацијама а са погледом према генерацијма које долазе. Зато је свако ступање у дијалог са јавним споменицима ходочашће јер се конектујемо са целином (нација, човечанство) која нас надилази а чији смо ипак део (честица).

Споменици као центри ходочашћа носе у себи општељудске поруке: о вредности људског живота, о потреби поштовања начина живота и дела појединаца, о потреби сећања на дела учињена против човечанства и људских права, о истицању победе добра над злом, о вечном трајању кроз наштаје као што су они који стоје пред спомеником. Методички је потребно развијати културу читања споменика од најранијег узраста да би се квалитетно могло приступити било ком јавном споменику у свом окружењу, својој држави или било где у свету. У овој области, ангажовање школских ресурса било би вишеструко корисно. Ипак, то није случај. За генерације школараца јавни споменици су углавном „неприметни“ или објекти подесни за разне облике дестукције. И не само то. Чување споменичког наслеђа не подразумева само заштиту од физичког уништавања. Проблем је много шири – услед недостатка информација о јавним споменицима и неусвојене културе односа према њима, за очекивати је да код људи изостаје и критички однос којим би се супротставили употреби јавних споменика у сврхе које им одузимају оно што је дух споменика – јавну меморију.[4]

4 Хорватинчић критички наводи пример холандског фотографа Јана Кемпенерса (Jan Kempenaers) који је светску популарност стекао излажући фотографије (настале у периоду 2003-2006) споменика са тла бивше Југославије третирајући их као скулптуре занимљивог облика без икакве назнаке да га интересује њихово порекло и значење (Horvatinčić, 2017: 1-4) https://www.jankempenaers.info/exhibitions/12/

Исландски режисер Јохан Јохансон (Jóhann Jóhannsson) снимио је 2020. године филм *„Последњи и први људи“* (Last and First Men). За сценарио му је послужио истоимени футуристички роман британског писца Олафа Стејплдона (Olaf Stapledon). У филму нема људи али се као сценографија појављују само необични остаци нестале људске врсте. За ову сценографију управо су послужили исти споменици које је и Кемпенерс претходно фотографисао. Јохансону су управо те фотографије (када их је видео 2010. године) биле инспирација да за свој филм као сценографију сними монументалне југословенске споменике.

Кемпенерсове фотографије су снажан утисак оставиле и на Американца Доналда Небила (Donald Niebyl). Пошто Кемпенерсове фотографије нису биле пропраћене никаквим додатним објашњењем, Небил је кренуо у истраживање да би сазнао нешто више о споменицима који су на њима. Своја сазнања је почео да дели са другима. На интернету је организовао страницу https://www.spomenikdatabase.org/art-films

Литература

Asman, Alaida (2011). *Duga senka prošlosti*. Beograd: Biblioteka XX vek

Asman, Alaida (2015). Sećanje, individualno i kolektivno. U: M.Sladeček, J.Vasiljević, T.Petrović-Trifunović (priredili): *Kolektivno sećanje i politike pamćenja*. Beograd: Zavod za udžbenike (71-86)

Asman, Alaida (2018). *Oblici zaborava*. Beograd: Biblioteka XX vek

Božić Marojević, Milica (2015). (*Ne)Željeno nasleđe u prostorima pamćenja. Slobodne zone bolnih uspomena.* Beograd: Centar za muzeologiju i heritologiju (digitalno izdanje) https://reff.f.bg.ac.rs/bitstream/handle/123456789/4082/FINAL1.pdf?-sequence=1&isAllowed=y (pristup 4. 6. 2024)

Црвенковић, С.Биљана/Стошић, Ђорђе (2013). Улога споменика у историји конструкције памћења и грађењу колективног идентитета на примерима споменичког наслеђа југоистока Србије. *Лесковачки зборник LIII.* Лесковац: Народни музеј (241-263)

https://muzejleskovac.rs/wp-content/uploads/2019/07/%D0%B1%D1%80.53-LIII-2013.pdf (приступ 7. 5. 2024)

Cvetkovska Ocokoljić, Violeta/Cvetkovski, Tatjana (2010). Hodočašće ranih hrišćana u svetu zemlju: paralele sa savremenim hodočasnikom. *Religija i tolerancija, Vol. VIII, N*º14, *Jul-Decembar.* Novi Sad: CEIR (225-237)

https://www.ceir.co.rs/images/stories/rit_14/rit_14_hodocasce_ranih_hriscana.pdf

Enciklopedija živih religija (1990). Beograd: NOLIT

Karge, Hajke (2014).*Sećanja u kamenu–okamenjeno sećanje?,* Beograd: Biblioteka XX vek

Kuljić, Todor (2006). *Kultura sećanja*. Beograd: Čigoja štampa

Луковац, М. Миа (2012). Улога комеморативних спомен- обележја у конструкцији колективног памћења и друштвеног идентитета. *Наслеђе 23, Часопис за књижевност, језик, уметност и културу. Година IX.* Крагујевац: ФИЛУМ (201-210) http://www.nasledje.kg.ac.rs/index.php/nasledje/article/view/540/504

Мирковић, Лазар (1961). *Хеортологија или наука о богослужењу православне источне цркве*. Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве

Павићевић, Александра (2009). Споменици и/или гробови. Сећање на смрт или декорација. У: Зборник 26: *Спомен места-историја-сећања*. Београд: Етнографски институт САНУ

Papinsko vijeće za brigu selilaca i putnika (1998). *Hodočašće u velikom jubileju 2000. godine.* Dokumenti 113. Zagreb: Kršćanska sadašnjost

Попадић, М. Милан (2023). Шта чини добар споменик? Теоријска полазишта за херитолошко тумачење комеморативних вредности у простору града. *Зборник радова Филозофског факултета у Приштини, вол.53, бр. 1* (253-273) https://scindeks-clanci.ceon.rs/data/pdf/0354-3293/2023/0354-32932301253P.pdf

Smit, Entoni (2015). Legende i pejzaži. U: M. Sladeček, J. Vasiljević, T. Petrović-Trifunović (prir.): *Kolektivno sećanje i politike pamćenja*. Beograd: Zavod za udžbenike (255-282)

Трифуновић, С.Весна/Петровић,Ж. Ружица (2018). Култура сећања: Спомен- обележја из Великог рата у садржајима уџбеника *историје* у гимназијама у Републици Србији и законска регулатива о војним спомен обележјима из Великог рата. *Наслеђе 41, Часопис за књижевност, језик, уметност и културу. Година XV.* Крагујевац: ФИЛУМ (211-222) http://www.filum.kg.ac.rs/dokumenta/izdavastvo/nasledje/brojevi/Nasledje41.pdf

Havelka, Nenad (2000). *Učenik i nastavnik u obrazovnom procesu*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva

Hebib, Emina (2009). *Škola kao sistem.* Beograd: Institut za pedagogiju i andragogiju Filozofskog fakulteta u Beogradu

Hese, Herman (2012). *Stepski vuk (Hodočašće, 106-135).* Podgorica: Narodna knjiga

Horvatinčić, Sanja (2017). *Spomenici iz razdoblja socijalizma u Hrvatskoj – prijedlog tipologije* (doktorska disertacija). Zadar: Sveučilište u Zadru (digitalno izdanje) https://dr.nsk.hr/islandora/object/unizd%3A1970/datastream/PDF/view (pristup 5. 6. 2024)

Hrvatska enciklopedija – http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=51019 (pristup 30. 5. 2024)

Snežana Dačić[5]

PUBLIC MONUMENTS AS CENTERS OF PILGRIMAGE

Abstract

Pilgrimage is a multi-meaning term that always refers to some connection of man that is sacred to him and of which he is a part. Although pilgrimage is most often encountered in a religious context, its use is also present in modern life because many of our actions have the character of pilgrimage. In this context, the paper discussed visiting public monuments as a form of pilgrimage. Pointing out the potential of public monuments as transmitters of messages from past generations, we particularly pointed out their didactic dimension. In such context, we actualized the possibility of greater use of public monuments in educational activities, starting from the monument as an element of the school environment. To be able to use what public monuments "tell" us, we need to empower teachers with the competence to read monuments. This would contribute to fostering a high-quality and responsible attitude towards public monuments even among students from the earliest school age. In this way, every visit to a public monument, in the local environment and then beyond, would be a form of pilgrimage because the current generations would be able to make a connection with the generations of their ancestors. Also, public monuments have a special educational role as transmitters of messages about universal, common human values.

Key words: *pilgrimage, public monuments, connecting generations, reading monuments*

5 Mr Snežana Dačić, Gymnasium, Paraćin, snezana.pargim@gmail.com. ORCID ID: 0009-0003-6140-3559

Zbornik radova „Kultura hodočašća“
XXIV CEIR konferencija, 12-14. maj 2024.

Ognjen Stanković[1]

HODOČAŠĆE PSIHOANALITIČKIH TUMAČENJA NA POLJU DELOVANJA MASOVNE KULTURE

Sažetak

Kroz prizmu psihoanalitičkih teorijskih postavki, opisaćemo psiho-socijalni položaj savremenog čoveka pod uticajem masovne kulture. Razvoj čoveka kao kulturnog bića podrazumeva njegov odnos prema kulturi od samog rođenja – i u filogenenetskom i ontogenetskom pogledu, kulturna ostvarenja ogledaju se u ljudskoj (zlo)upotrebi prirode oko sebe i u obuzdavanju prirode u sebi. U zavisnosti od svoje karakternosti, humanosti, moralnosti, homo culturalis svojim ponašanjem pod okvirom kulturalnih obrazaca, ostvaruje svoje humane ili destruktivne potencijale. Stoga i Frojd jasno razlikuje nagon života (Eros) i nagon smrti (Tanatos)! Frojdova filozofska antropologija jeste „pesimistička“ jer naglašava postojanje izvorne i neiskorenjive agresivnosti i destruktivnosti u čoveku, on ističe čovekovu iracionalnost i prevlast nesvesnih snaga ljudske psihe. Homo culturalis iskušan moćnim nagonima, većma seksualnim i agresivnim, pod uticajem masovne kulture koja je inkorporirala tehnokratsku hegemoniju, jeste pred složenim humanističkim ciljem, da svoja prirodna stremljenja uskladi sa normativima koji bi doprineli pozitivnijem kulturnom ambijentu. Afirmativna kultura zahteva žrtve i od seksualiteta i od agresivnih sklonosti ljudi, dok masovna kultura navodi na svojevrsni hedonizam i podriva haotičan, nekontrolisan afektivni život modernog čoveka. U savremenenom svetu, čoveku je sve teže da načini prava moralna opredeljenja, jer je okružen mnogobrojnim sadržajima masovne kulture koji ga navode na konzumeristično ponašanje, dodatno zakomplikujući njegovo usmerenje između principa zadovoljstva i principa realnosti. Uzimajući u obzir postulate liberalnog neokapitalizma, nastojaćemo da utvrdimo da li primenom psihoanalitičkih koncepata koji se prevashodno tiču ljudske kulture, savremeni pojedinac, svoju svrhovitost može pronaći u (samo) ostvarivanju, doživljavanju moralnog progresa koji se očitava u vrlom delanju – u raznorodnim životvornim aktivnostima koji doprinosi dobru zajednice, ili je on ipak osuđen na destruktivno ponašanje kojim ugrožava i sebe i socijetet.

Ključne reči: *psihoanaliza, masovna kultura, digitalni mediji, nagoni, neokapitalizam*

1 Ognjen Stanković, doktorand, Filozofski fakultet Univerziteta u Nišu, ogisha9444@hotmail.com, ORCID ID: 0009-0003-9785-4327

Uvodna razmatranja

Kada govorimo o psihoanalitičkom shvatanju kulture, akcenat jeste na bio-psihičkim korenima čoveka i svakako, na funkcijama kulturnih institucija koje moralno-pravno određuju forme socijalnih nagrada i kazni – proklamovani vrednosni sistem date kulture uređuje psiho-socijalni život čoveka, ograničavajući njegova nagonska stremljenja. Kultura svojim mehanizmima nastoji da zauzda i modifikuje čovekove destruktivne, amoralne impulse koje predstavljaju najveću „nelagodnost u kulturi". Sigmund Frojd (*Sigmund Freud)* kritikovajući kulturne procese, naglašava nesrazmeran, nepravedan odnos institucija, zakona (odnosa čitavog javnog mnjenja) prvenstveno prema **agresivnosti** i **seksualnosti** čoveka. On napominje da su ovi nagoni relevantni u procesu individuacije pojedinca, jer, između ostalog, mogu da izražavaju i njegove kreativnosti kada su odgovarajući uobličene, ali mogu da „izobliče čoveka kao zver"! Utvrđujemo da agresivnost (kao i seksualnost) i nije nužno loša, već je to prirodna, moralno indiferentna energija koja zavisno od toga kako je čovek koristi, može imati pozitivan (stvaralački) ili negativan (razaralački) karakter! Oslobođen od ultimativnih zahteva za instinktivnim ponašanjem, čovek je stekao mogućnost da kontroliše, sublimira nagone, te svojim promišljenim aktivnostima, čini dobro i za sebe i za zajednicu, ukoliko su kulturni obrasci valjani! Međutim, kada je *homo culturalis* frustriran, prinuđen da zloupotrebi moć, ubijajući druge i destruirajući stvorena dela prirode, onda on ugrožava i sebe i svoju zajednicu gubitkom samokontrole. Zato sloboda u ljudskom svetu podrazumeva i odgovornost jer se čovek ne ponaša više po diktatu prirode, već bi trebalo da usvaja kulturne i moralne zakone koji njega navode na to da odbrana od agresije drugih podrazumeva i zaštitu drugih od sopstvene agresije i destrukcije!

Nastojaćemo da u radu prikažemo aktuelnost psihoanalitičke teorije i istražiti značaj njene korektivnosti u svetlu masovne kulture 21. veka. Kada govori o odnosu kulture, ličnosti i stvaranju neuroza, Frojd primećuje da za većinu ljudi postoji granica preko koje ne mogu da, zbog svojih konstitucionalnih mogućnosti, slede i ispunjavaju sve kulturne zahteve, te onda često postaju neurotični i „društveno nepodobni"! *De facto*, hiperinvestirajuće težnje čoveka[2] da zadovolji prestroge socijalne zahteve i da bude disciplinovan do pokornosti, u 21. veku imaju svoj antipod, a to je obličje nametnutog radikalnog hedonizma koji je dodatno potkrepljen tehnološkim dostignućima savremenog čoveka. U neokapitalističkom, liberalnom sistemu, pod uticajem masovne kulture[3], *homo culturalis* jeste pred teškim zadatkom adekvatnog katarzičkog nagonskog oslobođenja, jer je sve teže obuzdavanje

2 koje su tokom prethodnog veka oktroisane u ambijentu ekstremnog društvenog kon-zervativizma

3 Masovna kultura se naglo razvija tokom protekla dva veka - u drugoj polovini dvadesetog veka, doživljava naročitu ekspanziju, mada se njen rapidan razvoj primećuje i početkom 21. veka. Ona je nastala kao sporedni proizvod „industrijske revolucije", uporedo sa industrijalizacijom i urbanizacijom

i pravilno usmeravanje njegovih prirodnih nagonskih nastrojenja (zahtevi *Ida*). U svetu savremenih tehnologija, hiperprodukcijom lascivnih medijskih sadržaja, naseljenik digitalne planete je prenatrpan mnoštvom informacija (infomanija), preokupiran zavodljivim kič sadržajima koji obuzimaju i oduzimaju njegovu pažnju! Usklađenost misli sa osećanjima, dobro upravljanje afektivnim životom pojedinca zarad duhovnosti, kulturalnosti, integrisanosti zajednice, sve je relevantnije i kompleksnije pod uticajem dodatno otežavajuće masovne kulture. U smislu svoje sveobuhvatnosti tj. po mnogobrojnošću svoje (masovne) publike, masovnu kulturu karakteriše formalizovanje i opredmećenje puteva prenošenja. Medijski sadržaji koje plasira masovna kultura jesu simplifikovani, prozaični, viralni; ona vehementno stremi da oformi omasovljenu, unificiranu, nekritičku defetističku „publiku". Na ovaj način, savremenom čoveku uskraćena je mogućnost da razvija svoju sposobnost empatije, saosećanja sa drugim, sprečen je da ostvari zdravo jedinstvo sa svojim okruženjem! Govorićemo o empatiji kao temelju za obzirnost prema drugim ljudima, i apostrofirati značaj kontrolisanja agresivnog i seksualnog nagona u svetlu masovne kulture koja nameće takmičarski princip, promovišući *agon* koji podstiče agresivnost i seksualnost kao moćna sredstva koja se koriste u samopotvrđivanju i ostvarivanju sopstvenih ciljeva čak i po cenu (samo)uništenja. Radi zdravog međuljudskog odnosa u zajednici koji isključuje otuđujući, regresivan, subordinirani položaj među ljudima, fokusiraćemo pažnju na sublimaciju kao krucijalnom mehanizmu odbrane i opravdati mišljenje da odsustvo sublimacije ostavlja u čoveku prazninu koja postaje uzrok postvarenja desubjektizovanog i primitivnog doživljavanja drugog - infantilizacije međuljudskog odnosa! Moćne Frojdove kritike kulture koje validiraju od početka 20. veka kada je Frojd osnovao psihoanalitičku teoriju, u modernom svetu, takođe, zauzimaju važno naučno mesto, pogotovu kod savremenih kritičara masovne kulture. Polje psihoanalize i kulture i dalje je vrlo primamljivo za mnoga predstojeća istraživanja koja će usavršavati klasične psihoanalitčke koncepte u psihološkom, sociološkom, kulturološkom pogledu.

Pojmovno određenje kulture u svetlu psihoanalitičkog shvatanja

Kultura[4] podrazumeva ukupnost materijalnih i duhovnih tvorevina koje se tradicijom prenose na sledeće generacije. Čovek je, zapravo, biće proizašlo iz prirode, ali nije biće totalno utopljenu u prirodu i istovetno prirodi, jer je čovek određen za kulturu – biće dato i zadato da gradi kulturu, izgrađujući sebe, svoju okolinu i čitav duhovno - materijalni svet, dakako, uvažavajući entitet prirode i svojstvo prirodnog u sebi, ali poštovanjem i diferencirane prirodnosti drugih bića.

„Svaki subjekt ne samo da mora učestvovati u podjarmljivanju vanjske prirode, ljudske i neljudske, nego u nameri da to učini mora podjarmiti i prirodu u sebi samome" (Horkhajmer, 1989:98).

4 Od latinske reči *cultus, colere*, što znači poštovati, gajiti, negovati.

Frojd smatra da možemo razlikovati tri tipa ljudi koji sačinjavaju savremeno društvo. Najčešći tip je **prirodan čovek**, koji nije razvio u sebi Nad-ja, usled čega stremi potpunom, dezinhibiranom zadovoljavanju svojih prohteva. Zatim, manje brojniji, **kulturni simulant**, koji se zbog od straha od kazne ponaša kao moralna ličnost, ali to čini samo pod uticajem spoljašnjih zabrana. Konačno, najređi tip je **kulturni čovek** koji je putem introjekcije objektivnih vrednosti usvojio norme koje iz njih potiču, i koji se na taj način osposobio da sam sebi uskraćuje izvesna nagonska zadovoljenja.

Horkhajmer (*Max Horkheimer)* dobro primećuje da se individualni i kolektivni kulturni napredak (on aludira na individuum kao deo integralni deo socijeteta), u filogenetskom i ontogenetskom smislu, sastoji uglavnom u pretvaranju mimetičkih u racionalna držanja - sintezi usvojenih ponašajnih obrasaca sa uslovima podr(a)žavajuće sredine, koja dakako uključuje i razvitak samosvojnih, prirodno nasleđenih osobina (**hereditet**) – „moderno dete“ mora da nauči da zauzda svoje mimetičke impulse i da ih upravi prema određenom cilju, i da istovremeno ostvari i svoje osobene potencijale! Saobrazno nužnostima (zakonitostima) prirode, *homo creator* definiše *linije svog postojanja* - usklađujući bogatstvo unutrašnjeg života (intelektualni afiniteti, duhovne potrebe, nagonski život) sa kauzalnostima spoljašnjeg realiteta.

„Drugim rečima, um, vršeći funkciju savlađivanja prirode, srozava se na to da bude tek deo prirode; on nije nezavisna sposobnost, nego nešto organsko, kao pipci ili ruke, što se razvilo putem prilagođavanja prirodnim uslovima i preživljavajući zbog toga što se pokazuje kao podesno sredstvo za njihovo savlađivanje, naročito u odnosu na pribavljanje hrane i odvraćanje opasnosti. Kao deo prirode, um se u isto vreme suprotstavlja prirodi – konkurent i neprijatelj čitavog života koji nije njegov vlastiti“ (Horkhajmer, 1989:126-127).

Homo creator koji oblikuje psiho - socijalnu realnost svojim libidinoznim potencijalom[5], u neprestanom je ambigvitetu između ovaploćenja željenih atributa kulture (*korisno, lepo, čisto, uređeno, negovano*) i obuzdavanju, artikulaciji haotičnih, primalnih, razuzdanih sklonosti svoje prirode.

„Smisao života, kao što vidimo, jednostavno proizilazi iz programa principa zadovoljstva. Taj princip od početka vlada delatnošću psihičkog aparata. O njegovoj svrsishodnosti ne može se dvoumiti, pa ipak je njegov program u sukobu sa celim svetom, makro – i mikrokosmosom. Uopšte ga nije mogućno sprovesti, protivi mu se ceo poredak vaseljene. Moglo bi se reći da plan stvaranja sveta nije sadržao nameru da čoveku da sreću“ (Frojd, 1979:277).

Smela Frojdova misao zaista navodi na promišljanje u tom smeru, kako čovek može da dostigne sreću i kako može biti zadovoljan u smislu zadovoljenja nagonskih potreba. Na koji način čovek može da ispuni nepomirljive zahteve

5 Libido od latinske reči libido, koja znači požuda, strast, pohota, u ovom smislu tumačimo ne samo frojdovski (ne uzimamo u obzir isključivo seksualno značenje) već kao celokupnu psihičku - opštu energiju individue, kako je kasnije tvrdio Jung (*Carl Gustav Jung)*.

svoje haotične prirode (divljih nagona Ja) sa normativnim ograničenjima, kulturalnim okvirima, kojim čovek treba da svede svoje libidinozne komponente na što moralniji i socijalno adaptiraniji život?[6] Čovek je u večitoj misiji - u neprekidnom podvigu da usklađuje svoj psiho-socijalni život sa postulatima društva koji nalažu požrtvovanost, kooperativnost (skladnost) u idejnom i materijalnom smislu - istovetno, da on „svim svojim bićem" – sa pregalaštvom učestvuje u duševnim i duhovnim aktivnostima u zajednici, izgrađujući na taj način „socijalno korisne vrednosti". Svrha čoveka je, ukratko, brižljivo uobličavanje individualne egzistencije, u odnosu na spoljašnji svet, čovečnošću duše i širinom duha čovek stvara afirmativnu kulturu!

„Pod afirmativnom kulturom se podrazumeva ona kultura građanske epohe koje je u toku svog vlastitog razvitka dovela do toga da se duhovno - duševni svet kao samostalno carstvo vrednosti odvoji od civilizacije i uzdigne iznad nje" (Markuze, 1977:46).

Markuze (*Herbert Marcuse)* civilizaciju svodi na tehniku, isključivo tehnološke tekovine, na *carstvo nužnosti*, a ne poistovećuje je sa *carstvom slobode* (termin koji se odnosi na kulturu i ono duhovno). On s pravom ističe da se u modernom društvu moralne zapovesti često jedino formalno ispunjavaju, a da se pri tome, suštinske potrebe individue ne zadovoljaju ni preko najmanje fiziološke mere, jer je savremeni čovek naviknut na pokornu interiorizaciju postojećeg sistema racionaliteta i proklamovanovih vrednosti, bez istinskog uvida u to šta je za njega prava sreća, tj. ono što je dobro, kulturno, značajno, zadovoljstvo u pravom smislu te reči! Dakle, razvitak ličnosti podrazumeva i razvitak saznanja, konzistentan uvid u psiho-socijalnu realnost u kojoj pojedinac živi. U ontogenetskom i filogenetskom pogledu, kontinuiran, celovit dodir sa psiho-socijalnom realnošću (odgovarajući test realnosti) jeste odlika zrelog pristupa životu jedinke.

Psihički nagoni i normativizacija nagonskog života

Uzimajući u obzir i bitan psihološki aspekt, utvrđujemo da kulturno osvešćen čovek nije „emocionalno slep"[7], jer se uspešno rasterećuje nepodnošljivog unutrašnjeg pritiska, uravnotežavajući iskrivljene i patološki promenjene delove afekata i mišljenja - on iskazuje emotivnu sposobnost katarzičnog reagovanja! (Popović, Jerotić, 1989)

Svakako, nagonski život čoveka umnogome određuje njegove „obrise postojanja", definiše odnosnost i odanost čoveka prema čoveku; i saobrazno kulturnim prerogativima, ustanovljava moralne kvalitete individue - karakternom čvrstinom, primerenim ponašanjem pojedinca! Kontrolišući, frustrirajući i kažnjavajući

6 „Ako kultura zahteva tolike žrtve ne samo od seksualiteta već i od agresivnih sklonosti ljudi, onda bolje razumemo da je čoveku teško da se u njoj oseti srećnim. Pračoveku je zaista bilo lakše, jer nije znao za ograničenje nagona" (Frojd, 1979:322).

7 Bez „slepe mrlje", frojdovski rečeno.

dva najosnovnija čovekova nagona, seksualni nagon i agresivnost, *homo culturalis* se neminovno nalazi u neprestanom sukobu sa svojom arhaičnom prirodom. Dakle, nadkompenzatorni ishodi koji se javljaju usled gušenja nagona, postvaruju jednu ličnost kao neurotičnu, što jeste posledica potiskivanja amoralnih impulsa koji često naglo naviru iz nesvesnog dela ličnosti, Frojd s pravom podvlači da je velika socijalna nepravda u tome što kulturni standard od svih ličnosti zahteva isto vođenje nagonskog života, ne uzimajući u obzir različnost ličnosnih konstitucija![8] Kako smelo ističe Frojd, rivalstvo, ljubomora, zavist, osveta, želja za moći – mnogi destruktivni potencijali, dolaze do izražaja, a kultura je nemoćna da im se odupre:

„Čak i sve dobiti koje imamo od civilizacije i kulture plod su teškog potiskivanja ovih nagona, koje se potiskivanje povremeno sveti čoveku i društvu u formi najrazličitijih destruktivnijih ispoljavanja, u prvom redu ratovanjima“ (Jerotić, 1976:80).

Ergo, Frojd određuje kulturu kao celokupni zbir duhovnih postignuća po kojima se život ljudi razlikuje od životinjskih predaka, koja služi dvema svrhama, zaštiti čoveka od prirode[9] (tj. prirode od čoveka) i prvenstveno, uređenju odnosa među ljudima. U procesu kreiranju kulturnog miljea, neretko čovek postupa regresivno i primitivno, stoga Frojd u svom delu „Totem i tabu“ i navodi primer, da u izvesnim slučajevima primitivni ljudi misle i ponašaju se umnogome kao neurotične ličnosti, dakle, prema njegovim navodima, primitivni ljudi se ponašaju na iracionalan način, imaju rituale i magiju koji su slični delatnostima modernog prisilnog neurotika! Definitivno, varijacije kulture proizilaze iz varijacija infantilne situacije, čovek je biće koje najsloženije produžava svoje rano detinjstvo (ukorenjuje svoje infantilne korake na zemlji, čak od prenatalnog doba):

„To produženo rano detinjstvo objašnjava traumatski karakter seksualnih iskustava, koja ne proizvode sličan efekat kod naše majmunske braće ili rođaka, kao i postojanje samog Edipovog kompleksa, koji je, delimično, sukob između drevnih i skorašnjih objekata ljubavi“ (Rohajm, 1976:25).

U slojevima *nesvesnog* savremenog čoveka sveprisutne su arhaične težnje, regresivne težnje ka infantilnom stupnju, *homo culturalis* je pred misijom, da ne postane maladaptivni neurotik a da bude kulturno adaptiran uz poštovanje i svog i tuđeg integriteta! Kako smo utvrdili, ontogenetski, intenzivna je strast čoveka ka povratku u „rajsko stanje“, u stvari, njegova urođena želja za povratkom u majčinu utrobu, koja se kadkad manifestuje i na agresivan način. Dok filogenetski, čovek regresivno teži da se povrati u „Majku zemlju“, tačnije da sve organsko

8 „Neurotičari su ona klasa ljudi koji, pod uticajem kulturnih zahteva, sa konstitucijom koja se tome opire, svoje nagone dovode do jednog samo prividnog i sve manje uspešnog gušenja, i koje svoje sudelovanje u kulturnom životu ostvaruju samo uz veliki utrošak snage i uz unutrašnje osiromašenje ili ga povremeno prekidaju kao bolesnici“ (Frojd, 2011:98).

9 „Priroda se shvata kao dimenzija mitske ’izvornosti’ (tačno označena parom pojmova „krv i tlo“), koja se u svemu karakteriše kao predistorijska dimenzija, s čijim preobražavajućim savlađivanjem uistinu, pre svega, počinje ljudska istorija“ (Markuze, 1977:14).

preobrazi i vrati u neorgansko – *Tanatos,* nagon smrti, usmerava čoveka da destruira materiju, sve živo pretvori u pra - materiju (ne – materiju), odakle je sve i započelo, prema Frojdovom mišljenju. Nasuprot *Tanatosu, Eros*, nagon života, jedan od para suprotnih pranagona, ima važnu ulogu u obrazovanju kulture i kulturnih institucija jer istovremeno nastoji da zauzda i inhibira, čak i da sublimira destruktivne, animalne nagone koji su većma opasnost za kulturu. „Kulturni proces je posebna modifikacija životnog procesa kroz koji taj proces prolazi pod uticajem zadatka koji je postavio Eros, a podstakla Ananke – realna nužda, a taj zadatak je ujedinjenje pojedinaca u zajednicu ljudi uzajamno libidinalno povezanih“ (Trebješanin, 2012:122).

Utvrđujemo da je suštinski cilj *homo culturalisa* danas podjednako i važan i složen kao i u prošlosti, a šansa i izazov ka razvojnoj (ličnosnoj) promeni čoveka sve izraženija i primetnija. Klasična psihoanalitička premisa jeste i danas vrlo aktuelna - ključni događaji u istoriji čovečanstva - značajni (krizni) periodi za razvoj kulture predstavljaju svojevrsni izraz i rezultat dinamičnih konflikata između ida, ega i superego i u 21. veku![10]

Moralne odrednice savremenog čoveka pod uticajem masovne kulture[11]

Važno je pitanje, da li bi u moralnom pojmu najvišeg dobra trebalo da bude odstranjena nesloboda hedonizma, da li je sreća najviše dobro i da li je ona, konačno, iznad ili ispod opštosti moralnog zakona? Iako je nešto najvažnije, u psihološkom smislu, čak i u ontološkom, prema Frojdu, dostizanje prave sposobnosti za rad i za ljubav čoveka, relevantno je napomenuti, da u gnoseološkom pogledu, stvarna sreća za čoveka pretpostavlja saznanje istine, to da pojedinac zna šta je za njega istinski interes, šta je najviša mogućnost njegove egzistencije, najzad, koje nametnute potrebe bi trebalo da čovek inhibira, a koje da usvoji i primeni! Sa velikom mogućnošću uživanja u raznorodnim tehnokratskim specijalitetima masovne kulture, *homo culturalis* nastoji da se izbori sa svojom voluntarističkom, hedonističkom, egoističnom prirodom, kako bi se uverio da nije sva sreća u neumerenom, svestranom zadovoljavanju potreba koje proklamuje

10 Tri ličnosne instance, prema Frojdu. *Id* jeste neorganizovan, haotičan deo ličnosti, „kotao pun uzavrelih impulsa“ – jezgro nagonskih sila čiji je cilj neposredno i potpuno zadovoljstvo. *Ego* je središnja istanca ličnosti, nalazi se između *Ida* i *Superega*, nastao modifikovanjem *Ida* u dodiru sa spoljašnjom stvarnošću, podešen za primanje draži i odbranu od njih. Prva i najvažnija uloga *Ega* jeste prilagođavanje stvarnosti. *Superego* je deo *ega* koji je usled konflikta sa socijalnom stvarnošću izmenjen identifikacijom, on ima ulogu unutrašnjeg sudije. *Superego* nadgleda *Ego* i procenjuje njegovu delatnost na način na koji su to ranije činili roditelji.

11 Masovna kultura, kao deo opšte savremene kulture jeste srodna - koherentna tehnicističkom, globalističkom duhu industrijskog, „umreženog društva“ društva; neprikosnoveno orkestrirajući tehnokratskoj vladavini, ona teži da obrazuje „formalizovane umove“. Ona se osorno protivi svakoj ljudskoj spontanosti i celovitosti; nipodaštava razvitak ljudskih potencijala i osporava oživljavanje intelektualnih kapaciteta, ona nastoji da potrebu mentalnog sazrevanja preobrazi u nužnost umnog srozavanja. (Stanković, 2019)

maliciozni sistem[12]. Zaista, bezuslovna sloboda ličnosti kao mera najvišeg dobra, u realnom svetu jeste apstraktna čak se povezuje i sa društvenom neslobodom i nesrećom, anhedonijom (gubitkom sposobnosti doživljavanja zadovoljstva). Ona se povezuje i s **radikalnim hedonizmom** koji postaje sveprisutniji, dok *sreća* sve više postaje svojevrsna manija[13] koja se otelotvoruje u telesnom zadovoljavanju, pukom uživanju, zacelo, nezajažljivog savremenog čoveka, prouzrokujući kod njega impulsivnost koje podrazumeva odsustvo planiranja, rizično ponašanje i brzo donošenje odluka! Opozit ovakvom načinu života jeste kritički, razuman, produktivan psiho - socijalan život, jer u tom slučaju, *racio* objektivno premerava razloge za biranje ili odbacivanje, te odbacuje pogrešna mišljenja koja predstavljaju uzrok duševnih zbrka i nezadovoljstava.

Um ovlašćuje čoveka za ono umereno uživanje koje tako smanjuje rizik i doprinosi trajnom uravnotežanom zdravlju, dakle, projavljuje sposobnost prepoznavanja istinskog od lažnog uživanja koje je destruktivno. (Markuze, 1989)

Kako izvanredno primećuje i Erih From (*Erich Fromm)* kada govori o izgrađivanju društvenog poretka u smislu uspostavljanja konvencija, ideala i ponašajnih modela u jednoj sredini, koji čoveku pomažu da živi solidarno sa svojim bližnjima i da pravilno usmerava svoju energiju čak i kada je sam, prepušten samom sebi.

„Ali čovek može da ostvari sebe jedino ako je u stalnom kontaktu sa osnovnim elementima svoje egzistencije, ako može da doživi zanos ljubavi i solidarnosti, kao i tragediju svoje usamljenosti i fragmentarnog karaktera svoga postojanja“ (From, 1986:112).

Ovi ponašajni obrasci mu istovremeno omogućuju da adekvatno brine i o radu i zarađivanju u lukrativno orijentisanom kapitalističkom sistemu. Uporedo sa seksualnim i agresivnim životom, *homo faber* brine i o rutinizirajućim, „naučenim aktivnostima“ posredstvom kojih, između ostalog, „zarađuje hleb“, i tako, čuva sebe i bližnje, ali on ne sme da pretera u želji za zaradom, izrabljivajući tako druge! Sledstveno tome, From upozorava da u svakoj kulturi postoji sukob između monotone rutine koja pojedinca otuđuje, jer ga navodi na robotizovano ponavljanje naučenih radnji koji pojedincu donose samo materijalnu dobit bez dublje zainteresovanosti za *dobro* drugih. Bez vrednih epistemoloških pokušaja da dođe ponovo do fundamentalne realnosti egzistencije koja inkludira kreativnost, nepatvorenost i ne automatizovanost u učestvovanju u izgradnji zdravog, utilitarnog ambijenta, savremeni pojedinac postaje kulturno devijantan u svakom smislu.

„Ako je potpuno ulovljen u mrežu rutine i izveštačenosti života, ako može da vidi samo onakav svet kakav je sam stvorio, zdravorazumsku pojavu sveta, on gubi vezu i mogućnost da shvati sebe i svet“ (From, 1986:112).

12 Dakle da se odupre **principu zadovoljstva**, tj. da izbegne pribavljanje zadovoljstva po svaku cenu, i da se prikloni **principu realnosti**, tačnije, da *Ego* izdrži izvestan stepen nezadovoljstva, da odloži ili umanji zadovoljstvo zarad zahteva kreiranja bolje psihičke stvarnosti.

13 Euforično raspoloženjo, patološki povišeno raspoloženje koje je kvantitativno i kvalitativno različito od normalne radosti. (Jovanović, 2023)

Apsolutna konformiranost, (pre)podobnost[14] sistemu ili totalna izolovanost individua doprinosi disharmoničnom, neurotičnom funkcionisanju kolektiviteta. Gušenjem svojih nagona, individua se sa svojim idiosinkratičnim otelotvorenjem izopačava, derogira sebe i odstupa od kulturalnih okvira - društveno prav(n)og i pravilnog. Proističe da savremeni pojedinac ne zna šta je za njega istinski dobro, izgubio je moralni kompas i epistemološki reper (okvir) da bi utvrdio koji je objekt poželjan, kakve bi trebalo da budu njegove **libidinozne investicije** – na koju stranu da preusmeri svoje kognitivne, emocionalne, psihičke potencijale!

„Pacijent je bolestan ne samo zbog onoga što mu se desilo u prošlosti, već zbog toga što se u svojoj borbi protiv ovih događaja prošlosti rukovodi neurotičnim ciljevima koji ga vode pogrešnom prosuđivanju stvarnih vrednosti“ (Jerotić, 1976:53).

U modernom društvu, pod uticajem masovne kulture, libidinozna energija menja svoju društvenu funkciju, seksualni i agresivni nagoni gube poželjan smisao i dostojnu svrhu, jer bivaju instrumentalizovani za potrebe autokratskog, manipulativnog sistema. Nestaje autonomija pojedinca koja prerasta u socijalnu hiperadaptiranost koja dezorijentisanom (u nagonskom smislu) pojedincu oduzima slobodu, duhovno ga zatupljuje i umno ograničava. Na planu psiho-socijalnog života, socijalno maligni sistem degredira i regredira savremenog čoveka na primitivni stupanj, kada on idolatrijski prihvata i sledi sve ono što je nametnuto „nepogrešivim autoritetom“ – uzurpirajući sistem preokupira i svesno i nesvesno polje čovekove ličnosti, duševni i telesni sklop čoveka!

„U ovoj jednodimenzijalnoj strukturi više nema prostora gde se mogu razvijati psihički procesi što ih je opisao Frojd; prema tome, predmet psihoanalitičke teorije više nije onaj isti, i društvena funkcija psihoanalize menja se usled izmena u psihičkoj strukturi – koju opet, društvo proizvodi i reprodukuje“ (Markuze, 1977:180).

Totalitarna kontrola sistema nad pojedincem, desubjektivizuje ga, urušava njegov identitet, preusmeravajući svu njegovu pažnju, usmeravaći njegove potencijale ka *totemskom* obožavanju i usvajanju svega onog što *Eros* totalitarnog sistema želi da nametne. Stoga, njegovi objekti indentifikacije često su vehementni „očevi nacija“, Nad-ja zaposedaju omnipotentne vođe koje agresivno ispoljavanje kroz deteriorizaciju „protivnika sistema“ predstavljaju nasušnom potrebom, štaviše, ekvivalizuju je sa nagonom života![15]

14 „Na primer, onaj ko je u nasilnom gušenju jedne konstitucione sklonosti ka grubosti i surovosti postao arhidobričina, često je pri tom lišen energije u tolikoj meri da ne može da ostvari sve što bi odgovaralo njegovim kompenzacionim porivima, i, u celini, ipak čini pre manje dobrog, nego što bi to učinio bez gušenja“ (Frojd, 2011:107).

15 Kad oslabe granice *Ega* koji kontroliše agresiju, dešava se da pojedinac u masi gubi odlike svoje personalnosti i, utapajući se u masu, dobija varljivi osećaj nadmoći. Dakle, masa ujednačava pojedince emocionalno i refleksivno tako da većina misli i oseća isto, jer energija mase daje pojedincu osećaj da može učiniti i više nego što realno može, pa se pod tim uticajem on lako priklanja većini, nekritički prihvata nametnute destruktivne ideja i učestvuje u orkestriranom zločinu.

Na taj način, *Tanatos* postaje *Eros*, obnavljanje izvora destruktivnosti postaje najsvežiji sok života, eksplozija razaralačkih nagona koja zahvata i medijski svet, predočava čovečanstvu anihilaciju *sui generis*.[16]

Savremeni čovek neodložno izvršava oktroisane namere sistema tragajući za *srećom* na pogrešan način, pronalazeći zadovoljstvo u pogrešnim izvorima. Dakle, u masovnom društvu (pod uticajem masovne kulture) libidinozne veze prenošene masom bivaju sve slabije posredstvom loših Ja-ideala, iščezava osvešćena, „pojedinačna ličnost", a nastaje prevlast pogrešno kanalisane afektivnosti.

Moralni stavovi ekstremno konzervativnog društva nasuprot neoliberalnom kapitalizmu u okvirima psihoanalize

Davno je poznato da „kultura znači čovečanstvo", jer se i elementarni preduslovi ljudskog postojanja (od ručnih alata do najsloženijih emocija i karakternih formacija, pa sve čak do jezika) smatraju začecima kulture, kako potvrđuje Frojd u delu „Nelagodnost u kulturi". Psihoanalitičko shvatanje kulture naglašava biološko - psihička (nagonska) stremljenja ljudi, kontrolisana i spoljašnjim (socijalne zabrane propisane od strane institucija) i unutrašnjim autoritetima („pounutreni policajac" – čovek kao svoj najstrožiji sudija). Kao što je opštepoznato, psihoanaliza prožima i determiniše mnoge pronalaske umetnosti, nauke, književnosti, morala, sada kao i nekada kada je nastala. Psihoanaliza je pokazala čovečanstvu da čovek ima nagone a ne samo svemoćni duh![17] Ona je svojim naučno moćnim, ali i bolnim ukazima, osvet(l)ila sirove, surove, mračne staze čovekovog nesvesnog dela ličnosti, i na revolucionaran način, zadajući jak udarac narcizmu *homo culturalis-a,* razotkrila amoralne, incestuozne, ateističke, jednom reči, prokažene seksualne i agresivne pulzije koje su inherentne ljudskoj prirodi! Frojd na jedan lucidan način opominje, da ono što društvo naziva svojim moralom, u stvari, košta ponekada i više žrtava nego što i samo vredi, jer pretvorne moralne reforme i krivotvorna socijalna uređivanja koje nameće sistem, upućuju nas na falsifikatorne, uzaludne, pseudo pokušaje da budemo moralni, onemogućavajući nam da ostvarimo sve ono što bi se u pravom smislu nazvalo prijatnim.

„Iskustvo nas uči da za većinu ljudi postoje granice preko kojih njihova konstitucija ne može slediti zahteve kulture. Svi koji hoće da budu plemenitiji nego što to dopušta njihova konstitucija zapadaju u neurozu; oni bi se osećali bolje kada bi bilo moguće da budu rđaviji" (Trebješanin, 2003:122).

Za razliku od ekstremno konzervativnog (sa prestrogim postulatima i previsokim socijalnim zahtevima) društvenog miljea početkom 20. veka, danas bivstvujemo u liberalnoj – postmodernoj društvenoj klimi.

16 Ideja totalnog uništenja dobija najperverzniju i najpervertiraniju formu, kako je pesimistično predvideo Frojd još početkom prethodnog veka.

17 Frojd jeste i napisao svome poštovaocu Ludvigu Binsvangeru (*Ludwig Binswanger)*: „Čovečanstvo je naravno znalo da ima duh u sebi: ja sam morao da mu pokažem da ima i nagone" (Jerotić, 1976:67).

Neokapitalisičko društvo instruiše krizu poverenja i sigurnosti individue, ističući „neograničeno uživanje po svaku cenu“, obezvređuje čak i autoritet institucija procesom hedonističke personalizacije![18] Potrošačko društvo (po)grešno uređuje stil našeg nagonskog života, jer paradoksalno ističe da je neumereno, egocentrično, razlareno uživanje (dionizijsko odazivanje nagonima) plemenito i poželjno. Otežavajuća okolnost za savremenog čoveka tiče se njegovog afefktiviteta, jer on iskušan *pleoneksijom*[19] znatno teže razvija svoje urođene sposobnosti (talente), *homo culturalis* u upornim pokušajima za dostizanjem onog što se samo čini kulturnim („prinuda stalnog ponavljanja“), postaje neurotičan tako što ne obraća pažnju na kvalitet kulturnih obrazaca koje sledi, već jedino iracionalno usmerava svoju energiju. On bez inhibicija ispunjava svoje konzumerističke apetite, oslobađa i ispunjuje svoje bestijalne prohteve, stalno počiva u režimu „principa zadovoljavanja“, dok se istovremeno iluzorno oseća „moralnim čistuncem“. Savremeni čovek jeste pred velikim izazovom, da na intrapsihičkom, a onda interpersonalnom nivou, uskladi dinamiku između principa realnosti i principa zadovoljstva, da pravilnim usmeravanjem unutrašnjeg (nagonskog) sveta ne poklekne pred potrošačkim sistemom koji ga navodi na to da *alter ego* kapitalističke sredine upravlja njegovim Super-egom!

Značaj sublimacije kao mehanizma odbrane u neoliberalnom kapitalističkom sistemu

Iako jeste delimično tačno da pojedinac u savremenom, neokapitalističkom sistemu jeste prinuđen da bira između tragičnih alternativa: agresivnosti usmerene na druge ili samodestrukcije; neuroze ili razvoja nekog duševnog oboljenja s jedne strane usled čestog potiskivanja, ili varvarstva - ničim ometanog zadovoljenja seksualnih i agresivnih nagona, s druge strane. *De facto*, on stalno i iznova, pronalazi raznorodna rešenja za svoj kulturalni i duhovni opstanak, tražeći ono najbolje. Čovek kao ne samo biološko-instiktivna jedinka, osim dramatičnih maligno agresivnih aspiracija - destruktivnih antisocijalnih pulzija, slobodovoljno inklinira i ka **sublimiranju nagona**, tj. empatiji, druževnosti, kooperaciji - solidarnosti kao višim duhovnim stupnjevima civilno-kulturnog razvoja! Izvestan nivo organizovanosti Ja i isključivanje genitalnog zadovoljenja spadaju u nužne preduslove za jedan kulturni proizvod kroz sublimaciju.[20] Sublimacija koja je

18 „Po mišljenju D. Bela, još je ozbiljnije to što je hedonizam uzrok duhovne krize koja može da se završi krahom liberalnih ustanova. Neizbežna posledica hedonizma je gubitak takozvane *civitas* (uljudnosti), egocentrizam i ravnodušnost prema opštem dobru, nemanje poverenja u budućnost, opadanje zakonitosti ustanova“ (Lipovecki, 1989:112).

19 Pleoneksija je u staroj Grčkoj označavala preveliku želju za vlašću, bogaćenjem. Danas se ova reč povezuje sa javnom sferom, te je postala sinonim za prekomernu – nenormalnu, neumerenu želju za moći, sticanjem, samoudovoljavanjem.

20 Kako odlično primećuje Ferenci (*Sándor Ferenczi***)** da se kulturni objekat nalazi na pola puta između narcističkog položaja i položaja erotskog objekta, to je u stvari tačka stabilizacije oscilacije libida. (Rohajm, 1976)

vrlo značajna za kulturu i kulturno ponašanje, kako smo utvrdili, jeste niz odbrambenih mehanizama koji postoje radi povoljnije faze stabilizacije između narcizma i kateksije objekta.[21] Sublimacija je vrlo složen i zahtevan psihički proces!

„Savlađivanje putem sublimacije, putem skretanja seksualnih nagonskih snaga od seksualnih ciljeva ka višim kulturnim ciljevima, uspeva jednoj manjini, pa i njoj samo povremeno i najteže u dobu strasne mladalačke snage. Većina drugih postaje neurotična ili poremećena na neki drugi način“ (Frojd, 2011:99).

Važno je istaći da nije mali broj ljudi koji inkliniraju neuroticizmu, a skloni su natkompenzacionom prenaglašavanju sublimacije na račun neposrednog ispunjenja želja, koje isto dovodi do svojevrsnog psihičkog poremećaja! Geza Rohajm (*Géza Róheim)* opisuje tok i proces sublimacije, i potvrđuje da novonastala neuroza, iako je maskirana, uvek ima izdvajački karakter (višesmisleno izoluje pojedinca i od sebe i od drugih). Dok sublimacija u pravom smislu te reči, na interpersalnom nivou, uvek sjedinjuje zdrave delove jedinke sa drugim, i na intrapsihičkom, obnavlja vitalnost psihičkog aparata, održavajući homeostazu!

„U stvari, kod mnogih neurotika primećujemo žestoku oscilaciju između narcističkog stava i stava traganja za objektom. Naslućujemo da u mehanizmu normalnosti, u sublimaciji, ta oscilacija mora nestati i da je mora zameniti nešto stabilnije“ (Rohajm, 1976:95).

Rohajm sublimaciju svrstava u jedan od najznačajnijih mehanizama odbrane na psiho-socijalnom planu čoveka, tvrdeći da niko čak nije klinički zdrav a ni istinski sposoban, funkcionalan za zajednicu ukoliko ne može da sublimira psihičke sadržaje!

„U sublimaciji se stvara nešto novo – kuća ili zajednica ili alatka – i to se stvara u grupi ili za upotrebu grupe“ (Rohajm, 1976:93).

S pravom ističe Frojd da je sublimacija nagona posebno istaknuta crta kulturnog razvitka, jer omogućava da više psihičke aktivnosti postignu važnu ulogu u kulturnom životu. Ova tvrdnja pogotovu danas dobija na značaju, kada je moderni čovek pred velikim zadatkom, jer je izložen pritisku *pragmatičke stvarnosti* koja ga navodi da se poistoveti s funkcijom koju surovi, kapitalistički sistem nameće.[22] Stoga, on je u opasnosti da njegov duševni život ne postane radikalno hedonističan, kada njegovo *ja* gubi ekonomsku osnovu (iracionalno usmeravanje energije) i instinktivno ispunjava nametnute potrebe sistema **(apsolutni konformizam**), a s druge strane, on rizikuje da se oseća izopšten, izolovan i usamljen **(totalni solipsizam)**, bez podrške i pomoći kolektiviteta koji mu pomaže da ostvari zdrave društvene spone sa sobom i svetom[23]. Stoga je važno da on, sa

21 Kateksija (investiranje, ulaganje) jeste zaposedanje izvesnom količinom nagonske energije nekog predmeta, osobe ili mentalnog čina ili procesa.

22 „Ali je pritisak postojećih uslova na život prosečnog života takav da pokorni tip, koji je ranije spomenut, sve više preovlađuje. Od dana njegovog rođenja, individuuma nagone da uvidi kako postoji samo jedan način da se izađe na kraj s ovim svetom – da napusti nadu svoje krajnje samorealizacije. (Horkhajmer, 1989:145)

23 svetom u sebi i oko sebe.

bihevioralnog stanovišta, reaguje proaktivno, produktivno, dolazeći u intenzivan, celovit, neposredan psiho - socijalni kontakt sa celinom, kako dobro ističe From! Tada se on (sa)osećajući, povezuje sa ostalima na (s)misaoni, emotivno bogat, solidaran način, i uspeva da zrelom *umetnošću* povezivanja („čulom za kolektivitet“) dostigne altruistična ostvarenja, a ne poklekne imperativu masovne kulture koja njega svodi na receptivnog konzumenta tržišne orijentacije.

„Loš život čoveka modernog neoliberalizma uvek podrazumeva pogubnu influencu kapitalističke nomenklature koja bezočno izobličava njegovu svest i nipodaštava i sam njegov entitet zarad materijalnog 'uspeha'! Otuđen od sebe, (D)drugog i prirode, čovek postaje neagilan da spozna prave istine o sebi i svom svetu; s obzirom da je njegov život površan u percepcijskom smislu, on postaje kognitivno disonantan i emotivno neadaptibilan (nemoćan u gnoseološkom pogledu), da detektuje toksične, okrutne posledice 'jeftine zabave' kojom je ozračen. Kako smo utvrdili, za njega je izdvojenost, neodobrenost od sistema, izvor potencijalne nemoći, nesigurnosti, neprihvaćenosti, stoga on svoj unutrašnji spokoj, ličnu bezbednost, čitav životni smisao traži u „pragmatičnom“ sistemu, te njegov pogled na svet postaje infantilan, hermetičan (isključiv) i alijentno-posesivan“ (Stanković, 2021:162).

Dakle, ukoliko savremeni čovek želi da izbegne društvenu alijenaciju i manipulaciju malignog društvenog sistema, potvrđujemo da njegov empatičan način psiho-socijalnog funkcionisanja mora biti osnov za obzirnost prema drugima! Empatija je ključ za pravilno usmeravanje energije, i ona nesumnjivo, podrazumeva kontrolisanje i artikulaciju agresivnog i seksualnog nagona, jer, kako smo pokazali, odsustvo empatije ostavlja u savremenom pojedincu emocionalnu prazninu koja postaje uzrok desubjektivizovanja, nipodaštavanja, smišljenog odbacivanja drugog.

Zaključak

Frojdova psihološka shvatanja proistekla u klimi filozofskog pozitivizma, svakako su biološko – maturacionistička, te u ranom periodu njegovog stvaralaštva uočavamo njegovu jednostranost i svojevrsni redukcionizam, jer, zbilja, usled biološke koncepcije čoveka, Frojd jeste malo mesta ostavio za ulogu društva u formiranju i ponašanju individue, a više dao značaj fiziološkoj determinisanosti (neuralnoj strukturisanosti) čoveka! Bitno je reći da je Frojd stvarao svoja kapitalna naučna dela u „hipermoralnom“ socijalnom ambijentu, i može se reći, da je zaista uspešno sklonio veo sa tabuiziranih tema seksualnosti i agresije, te prodrmao rigidne okvire izveštašenog moralizma i kriticizma. On je opravdao hipotezu koja i danas sve više dobija na značaju i afirmaciji, da je čovek osuđen na tragičan izbor, jer nužno razvija društvo (sopstvenu kulturu) po cenu stvaranja neuroze, neizbežno i sa jačanjem osećanja krivice pojedinaca. Međutim danas, u hedonističnoj, neokapitalnoj sredini, pod uticajem masovne kulture, fokalna tačka je

na sasvim drugoj ivici iste ravni – „fatalnoj sreći“ koja se ogleda u nesputanom zadovoljenju nagona, koja dovodi do ekstremizacije agresije i hiperseksualnog ponašanja, koje sve više narušava granice zdrave moralnosti i sputava kvalitet mentalnog zdravlja kolektiviteta i individue. U radu smo decidno utvrdili da *libido* (kao izraz čisto seksualnog nagona), vodi samo prividnom sjedinjavanju među ljudima, kada je loše kontrolisan, on je često u službi lascivnom, perverznom, subverzivnom zadovoljavanju rudimentarnih nagona. Kada nije oplemenjen ljubavlju, *libido* vodi u regresiju, infantilnost i anarhiju! Stoga nam je naučno bliža ideja da bi *libido* trebalo shvatiti kao celokupnu psihičku energiju koja može doprineti uzvišenoj, subliminatornoj lepoti voljenja i razumevanju humanosti - poštovanju potreba i prava drugih, a istovetno i zadovoljavanju i svojih vitalnih potreba.[24] *De facto*, nagoni često i jesu konzervativne prirode[25], i kao takvi često loše utiču na ljudski razum i na ispravno prosuđivanje. Ipak definisanje čoveka sa svom punoćom njegovih psiho-fizičkih potencijala i sa duhovnom višedimenzijalnošću[26] nije tako jednostavno, da bi se zaključilo da čovek zato što je prirodno biće jeste pozvan samo na uživanje, niti je tačno da zato što je čovek biće kulture, pozvan je na mučenje! Iako Frojd nije fokusirao pažnju na čovekovu slobodnu volju i slobodovoljne strogo racionalne izbore, na osnovu naših prethodnih obrazloženja koja su se ticala nagonskog života individue, zaključujemo da ne određuju nagoni ličnost, već ličnost određuje sudbinu nagona i većma utiče na tok kulture! Nagon nije odvojen od ostalih manifestacija ličnosti, već je dat na slobodno raspolaganje svakoj individui, stoga je individua *per se*, tvorac kulturnih obrazaca, poštovalac ili rušilac kulture! Kada je reč o uživanju čoveka u kreiranju ili recipiranju kulturnih produkata, daleko od toga da je *homo culturalis* u nekoj prinudi, nužnosti već predviđenog njegovog duhovnog kretanja koje podrazumeva samo žrtvovanje, trpljenje i muku, jer on može da se pridržava i principa realnosti, ali istovetno, može i nesmetano da uživa u blagorodnim, intelektualnim aktivnostima koje njemu uistinu ulepšavaju život. Čovek može biti i kulturan i zadovoljan - princip zadovoljstva i princip realnosti nisu uvek tako oprečni!

Kada govorimo o nagonima, krucijalno je primetiti da i *Eros* i *Tanatos* mogu imati pomirljiv ton, kao što i u samom pokretačkom nagonu postoji unutrašnja barijera koja sadrži njegovu pogonsku moć!

„Ne postoji li prirodno samoograničavanje u *Erosu*? Čini nam se verovatnim da je sam seksualni nagon polarno izgrađen, da su privlačenje i odbijanje u njemu od početka prisutni. Otud je pogrešno ili u najmanju ruku preterano onako oštro suprotstavljanje principa zadovoljstva principu realnosti kao kod Frojda. Pravo

24 Vladeta Jerotić odlično primećuje da seksualno zadovoljen čovek može ostati gladan ljubavi! (Jerotić, 1976)

25 Ničeova (*Friedrich Nietzsche)* pesimistična ideja „večnog vraćanja na isto“ je Frojdu bila vrlo naučno bliska, te je on primenio i na polju psihologije.

26 Frojd je neopravdano zanemario duhovnu dubinu i arhetipsku slojevitost čovekog religioznog bića koja ne mora nužno da služi kompenzatornoj funkciji, niti samo da predstavlja pogodne tle za razvijanje neurotičnosti, već da služi zdravim, razvojnim potrebama *homo religiousus-a.*

zadovoljstvo kresne kao varnica tek u međusobnom odnosu i razračunavanju između ova dva principa, što znači da su zadovoljstvo i realnost jedno na drugo upućeni, jedno s drugim isprepletani“ (Jerotić, 1976:26).

Međutim, manipulativni sistem koji oprhva savremeno društvo, zaista vrednosno rekonstruiše sam pojam zadovoljstva, sreće, i nameće radikalno novi način čovekovog uživanja! Masovna kultura grubo i restriktivno određuje potrebe pojedinca, imperativno postulirajući da se njegov nepogrešiv put sreće ogleda u konzumerističkim, hedonističkim, trivijalnim porivima. Umetnički sadržaji koji su ranije uspešno transcendirali sumornu realnost čoveka, donosili duhovnu nasladu energičnom Ja, pružajući zadovoljstvo sublimiranjem primalnih nagona, danas su zamenili ideološki falsifikati koji se ogledaju u kič zadržajima koji pružaju iluzorno, pseudo zadovoljstvo, koje samo nalikuje nečem plemenitom i duhovnom, podilazeći tako najmračnijim i najprizemnijim, a ne najuzvišenijim, intelektualnim potrebama ljudske prirode i duha!

„Umetnost u visokorazvijenim industrijskim društvima je, u stvari, već ’razgrađena’, ali i zarobljena od samog tog društva, jer nema ’transcedentne dimenzije’ koje bi mogle da omoguće njenu ’antagonističku’ ulogu prema postojećoj represivnoj stvarnosti“ (Božović, 1990:103).

Konstatujemo da je masovno društvo represivno jer smanjuje korisne izvore principa zadovoljstva i slobode, a flagrantno uvodi svoj sistem proste zabave (jeftinog uživanja), te na taj način slabi korene duhovnog otpora, kreirajući **dirigovano zadovoljenje** razgranato na svim poljima čovekovog kulturalnog delovanja. Još jednom se potvrđuje smela Frojdova opaska da s napretkom civilizacije, raste i represija! Dodatni problem predstavlja to što sankcionisanje agresivne i seksualne energije, što i jeste potrebno u pojedinim situacijama, izaziva i jačanje opšteg ekstremizma u masama, pojavu iracionalnih sila koje se rukovođenju suprotstavljaju svojim zahtevom za zadovoljavanjem!

„Sve dodatno oslobođenje razorne energije remeti nestalnu ravnotežu između Erosa i Tanatosa i smanjuje energiju životnih instikata a povećava energiju nagona za smrću“ (Markuze, 1977:187).

Psihoanaliza koja poziva na napredak čovečanstva može doprineti da se ponovo uspostavi „privatna autonomija“ i racionalnost individuuma, ali sa drugačijim i ni malo lakim zadatkom, da ukaže modernom *homo culturalisu* kako on može pronaći unutarnju tačku oslonca, karakternu postojanost u inhibiciji i sublimaciji rudimentarnih nagona koje proklamuje masovna kultura svojim sadržajima. U stvari, da ga na pravi način motiviše da prevaziđe svoj najteži izazov – da pobedi hedonistični i egoistični deo njegove iskonske prirode.

Literatura

Božović R. (1990). *Kult-ura.* Beograd: Naučna knjiga.
From E. (1986). *Zdravo društvo.* Zagreb: Naprijed.
Frojd S. (2011). *Antropološki ogledi: kultura, religija, umetnost*. Beograd: Prosveta.
Frojd S. (1979). *Iz kulture i umetnosti.* Novi Sad: Matica srpska.
Frojd S. (2016). *Kompletan uvod u psihoanalizu*. Nova knjiga plus: Beograd - Podgorica.
From E. (1986). *Zdravo društvo.* Zagreb: Naprijed.
Horkhajmer M. (1989). *Pomračenje uma.* Sarajevo: Svjetlost.
Jovanović A. (2023). *Psihijatrija: udžbenik za studente.* Beograd: Medicinski fakultet u Beogradu, CIBID
Lipovecki Ž. (1987). *Doba praznine: ogledi o savremenom indvidiualizmu*. Novi Sad: Kulturna zajednica Novog Sada.
Markuze H. (1977). *Kultura i društvo.* Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
Jerotić V. (1976). *Psihoanaliza i kultura.* Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
Jerotić V. i Popović M. (1989). *Psihodinamika i psihoterapija neuroza*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
Rohajm G. (1976). *Nastanak i funkcija kulture.* Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
Stanković O. (2021). *Etički i psihoanalitički stavovi na modelu likova iz romana „Farenhajt 451“.* Časopis: Religija i tolerancija, Vol. XX. No.37., januar – jun, str. 157-174. Beograd: Čigoja.
Stanković O. (2019). *Nikomahova etika i savremeni čovek mase: master rad*. Niš: Filozofski fakultet u Nišu
Stanković O. (2023). *Sumnja i vera u ljudsku agresiju - povezanost elektronskih medija sa agresivnim ponašanjem medijskih korisnika.* Zbornik: Vera, znanje, sumnja, str. 285-296. Beograd: Čigoja
Trebješanin Ž. (2003). *Leksikon psihoanalize*. Novi Sad: Matica srpska

Ognjen Stanković[27]

THE PILGRIMAGE OF PSYCHOANALYTIC INTERPRETATIONS IN THE FIELD OF MASS CULTURE

Abstract

Through the prism of psychoanalytic theoretical assumptions, we will describe the psycho-social position of the contemporary man under the influence of mass culture. The development of man as a cultural being implies his relationship with culture since their birth - both in the phylogenetic and ontogenetic view, cultural achievements are reflected in human (mis)use of the nature around us and in the containment of nature within us. Depending on their characteristics, humanity,and moral, homo culturalis, by their behavior, under the frame of cultural patterns, accomplish their human or destructive potential. Thus Freud clearly differs the drive of life (Eros) and the drive of death (Tanatos)! Freud's philosophical anthropology is "pessimistic" because it emphasizes the existence of original and ineradicable aggressiveness and destructiveness in man, he emphasizes man's irrationality and the predominance of the unconscious forces of the human psyche. Homo culturalis, being tempted by their powerful urges, mostly sexual and aggressive, under the influence of mass culture which incorporated technocratic hegemony, is in front of a very complex humanistic goal, and that is, to match their natural striving with norms which would contribute to a more positive cultural environment. Affirmative culture requires victims both from sexuality and people's aggressive tendencies, while mass culture leads to a form of hedonism and undermines the chaotic, uncontrolled affective lifestyle of modern humans. In the contemporary world, men find it more difficult to make proper moral choices since they are surrounded by a variety of mass culture contents which lead him to consumerist behavior, thus even more complicating his orientation between the principle of pleasure and the principle of reality. Considering the postulates of liberal Neo-capitalism, we will try to determine if the application of psychoanalytic concepts that primarily concern human culture, a contemporary individual can find their purposefulness in (only) realization, experiencing moral progress which is seen is proper acting - in various life-giving activities that contribute to the social well-being, or he is still condemned to destructive behavior by which he endangers himself and society.

Keywords: *psychoanalysis, mass culture, digital media, hedonism, neocapitalism*

27 Ognjen Stanković, University of Niš, Faculty for Philosophy, PhD student, ogisha9444@hotmail.com, ORCID ID: 0009-0003-9785-4327

Zbornik radova „Kultura hodočašća“
XXIV CEIR konferencija, 12-14. maj 2024.

Filip Jeknić[1]
Petar Jeknić[2]

IDEJA MARGINALIZMA U KONCERTNIM HODOČAŠĆIMA

Sažetak

Hodočašća i hodočasnici susreću se sa fizičkim manifestacijama svoje vere stičući iskustvo, duševnu puninu, idejnu i svaku drugu povezanost sa uzročnikom hodočašća. Osim verski motivisanog hodočašća, i kulturno je masovna pojava, samim tim i koncertno. U radu se bavimo koncertnim hodočašćem zasnovanim na ideji marginalizma, razmišljanje koje nastaje kao odgovor na rezultate postmoderne i neoliberalnog kapitalizma, razmišljanje koje predstavlja podjednaki otklon od mejnstrima i alternative. Marginalizam uporište nalazi u ličnoj dobrobiti i asertivnom odnosu prema kontaminirajućim sredinskim faktorima. Marginalistički viđena, lična dobrobit ispoljava se kroz optimalnu prijatnost, korisnost i moralnost koje ne opterećuju ili ugrožavaju druge osobe. Pokretač magrinalizma je pank sastav Savršeni marginalci iz Zagreba, zahvaljujući čijem radu se način življenja autora ovog rada definisao, iako su svoje razloge za marginalizam našli u ličnom iskustvu. Koreni marginalizma su leksički i ekonomski. Leksički ukazuje na potrebu drugačijih da grade svoju „drugačijost“ ili autentičnost vraćanjem sebi. Ovo je moguće sprovesti isključivo angažovanjem svesti u postupnom dolasku do cilja. Ekonomski marginalizam tiče se donošenja odluka i obuhvata razmatranje marginalne vrednosti, marginalnog troška, marginalne analize i ravnoteže. Sve ovo sadržano je u kontinuiranim odlascima na koncerte Savršenih marginalaca koji su se razvili iz benda Hladno pivo. Zahvaljujući razgovorima sa članovima benda, ugledane su paralele sa već postojećom ali do ovog rada nedefinisanom primenom marginalizma u psihoterapiji. Marginalizam u geštalt psihoterapiji predstavlja dodatnu tehniku usmeravanja klijenta ka cilju, malim koracima kroz adekvatne aktivnosti i praćenje postignutog.

Ključne reči: *marginalizam, hodočašće, koncerti, Savršeni marginalci, marginalna korist, marginalni trošak, marginalna analiza, optimizacija, ravnoteža, geštalt, psihoterapija*

1 Filip Jeknić, Emoracio psihoterapija, Kraljevo, filipjeknic@protonmail.com, ORCID ID: 0009-0009-8224-7376

2 Petar Jeknić, Emoracio psihoterapija, Kraljevo, petarjeknic@gmail.com, ORCID ID: 0009-0008-6053-0990

Uvodne napomene

Dokle postoje ljudi, postojaće i hodočašća. Duševna ispunjenost rezultat je ali i motiv za takav hod. Od davnina hodočašće ili hadž predstavlja uglavnom zahtevno putovanje na određeno mesto koje je značajno iz specifičnih verskih razloga. Takvo putovanje za posledicu ima duhovno pročišćenje, upoznavanje, postizanje jedinstva sa onime zbog čega se na hodočašće odlazi. Zapravo tako se hodočasnik susreće sa fizičkim manifestacijama svoje vere (Metti, 2020).

Važno je primetiti da su mesta hodočašća utvrđivana od antičkog perioda, ali ulaskom u postmoderno doba, od druge polovine 20. veka, i ovo polje se transformiše u skladu sa trendovima. Osim u verskom, hodočašće se razmatra i u drugim poljima. U simboličkom smislu hodočašće predstavlja čin inicijacije i svojevrsno, nekada vrlo specifično, unapređenje iskustva. U psihološkom smislu hodočašće može predstavljati deo dubinske potrebe pa se povezuje sa arhetipovima (Jean Darby Cleft, Wallace Cleft, 1996), od kojih se izdvaja jedan od četiri arhetipa tuge (Childs, 2024). Moderno doba uzimalo je zdravo za gotovo naučni racionalizam, autonomno sopstvo i neizbežnost napretka. Postmoderno doba dovelo je u pitanje ili odbacilo mnoge od ovih pretpostavki. Ako je moderno doba cenilo red, razum, stabilnost i apsolutnu istinu, postmoderno doba uživalo je u slučajnosti, fragmentaciji i nestabilnosti. I to se odražava na svaki aspekt života, uključujući hodočašće.

Jedan od rezultata postmoderne je redefinisanje odnosa između onoga čemu se teži, ili mejnstrima (engl. mainstream, glavni tok), i subkulture, kontrakulture ili alternative. Ove krajnosti nastaju iz identiteta kreatora mejnstrima i alternative, da bi zatim svaka od njih oblikovale ponašanje pa i identitete pristalica. Postmodernizam uvodi skepticizam prema dotadašnjim velikim narativima što praktično znači da su i pojmovi „mejnstrim“ i „alternativa“ izloženi skepticizmu. Postmoderna odbacuje objektivnost pa samim tim, može se reći, ispravnost odlučivanja i promišljanja većine. Zato nastaju različite, čak protivprirodne, fantazmatske grupe istomišljenika koji „imaju pravo da postoje“. Ali zahvaljujući apsurdnosti, nastaje prostor za razvoj marginalizma. Marginalizam ima uporište u dva tumačenja – leksičkom i ekonomskom. Jedan je oslanja na tumačenje pojma i to je leksički pristup. Tada govorimo o graničnom ponašanju individue u odnosu na mejnstrim i alternativu. Drugi pristup se naslanja na ekonomsku teoriju, koja je nastala krajem 19. veka. Drugim rečima, marginalizam prve polovine 21. veka predstavlja odgovor na potrebu pojedinca da se razvija u skladu sa sopstvenim viđenjem dobrobiti, bez pričinjavanja ikakve štete bilo kome, mimo onoga što je nametnuti ili nesvesno praćeni mejnstrim ili alternativa, kroz marginalnu analizu i razvoj malim koracima.

Svaki događaj koji promoviše marginalizam potencijalno je hodočašće onih koji žive takav život. Marginalizam je moguće primeniti, osim u ekonomiji, u svakoj oblasti života u kojoj dolazi do odlučivanja, kao na primer u umetnosti, psihoterapiji i tome slično.

Preduslov za nastanak marginalizma

Ako želimo potpunije razumeti marginalizam ranog 21. veka, trebamo prvo razumeti kakav je to status quo od koga marginalizam počinje, i kako je sam taj status quo počeo. Ovo nas dovodi do postmodernizma i modernizma kao njegovih preteča. Modernizam je bio definisan verovanjima da je „napredak", u stvari, „ekstremna manifestacija radikalnog optimizma i obećanje univerzalno deljene i trajne sreće" (Balanzategui, 2018). Verovalo se da će nas nauka staviti na put napretka (Wilson, 1997) i vrednovali su se red, sistematičnost i istina. Zenit modernizma nije dugo trajao zato što je brzo usledio uspon totalitarnih režima, koji su kroz propagandu obeležili svoja verovanja kao apsolutnu istinu, što je stavilo mase ljudi pod kontrolu i ubedilo mnoge da su totalni rat i holokaust tj. sistematsko ubijanje ljudi, neophodni za napredak. Dolazi Drugi svetski rat, najkrvaviji period u čitavoj istoriji ljudske vrste. Završetkom Drugog svetskog rata, počinje novo poglavlje istorije, a iz ruševina prošlosti podižu se ljudi koji žele promenu. Počinje uspon postmodernizma, uspon koji se dodatno ubrzao kroz dešavanja kao što su Rat u Vijetnamu i studentski protesti 1968. godine koji su se dešavali u velikom broju zemalja zapadne hemisfere. Aleks Kalinikos tvrdi da je 1968. godina bila ključna za uspostavljanje postmodernizma kao novog statusa quo, tvrdeći da je postmodernizam „odražaj razočarane revolucionarne generacije 1968. godine (naročito one iz maja 1968. u Francuskoj) i inkorporacije mnogih njenih članova u profesionalnu i menadžersku 'novu srednju klasu'. Najbolje je viđen kao simptom političke frustracije […]" (Callinicos, 1990).

Modernistička idealizacija došla je do kraja stvarajući plodno tlo za nastanak postmodernizma.

Postmodernizam je krajnja suprotnost modernističkom pogledu na svet. Strah od kolektivizma daje mesto individualizmu, počinje preispitivanje nauke, postavlja se pitanje da li samo nauka i inovacije mogu odvesti na put napretka, i da li su nam životi stvarno bolji sa tim inovacijama (Wilson, 1997). Ideja apsolutne istine biva zamenjena idejom da istina ne postoji, već da postoje interpretacije istine (Dennett, 2013), a ideja napretka se okreće naopačke u „distopijski i fatalistički pol očekivanja" (Balanzategui, 2018). To se najbolje vidi u naučno-fantastičnim filmovima snimljenim u ovom periodu, i drugim beletrističkim delima iz ovog perioda koja pričaju o naprednoj ali i mračnoj budućnosti, uz stvaranje klišea prikazivanja zlikovaca kao otelotvorenja modernističkog mišljenja koji nanose štetu drugima u potrazi za napretkom.

Kao sa svakom novinom, i ovaj način mišljenja stvorio je nove probleme koje nije rešavao. Novine su dovodile do intenziviranja i usavršavanja problema koji se kasnije manifestuju promenama u geopolitičkoj i ekonomskoj klimi.

Uporedo sa nastankom postmoderne nastaje neoliberalni kapitalizam. Pošto je zadatak postmodernizma da u sve gleda sa sumnjom bez mogućnosti za

nalaženjem rešenja, prosečnoj osobi postaje mnogo teže da nađe svrhu i smisao sopstvenog života, ambicija se guši i životni ciljevi mnogih se svode na osnovne stvari: želje za krovom nad glavom, poslom i formiranjem porodice. Pojavom i širenjem neoliberalnog kapitalizma, problemi koje postmodernizam donosi počinju da se intenziviraju zato što je između neoliberalizma i postmodernizma nastala uska povezanost koja im je dala da se međusobno upotpunjavaju. U neoliberalnom kapitalizmu ljudi se gledaju kao resurs koji treba iskoristiti za postizanje profita, a ovo se manifestuje u svođenju pojedinca na statistiku, kao i nazivom „potrošači". Utilitaristička filozofija uzima maha, pa je i druženje svedeno na nivo korisnosti. Sa druge strane, šire se ideje da je sreću moguće kupiti, iako se u isto vreme često radi u nehumanim uslovima. Kao priča iz naše okoline da radnici u jednoj fabrici nose pelene zato što se od njih zahtevaju sati konstantnog i mukotrpnog rada u zamenu za platu koja usled inflacije gubi na vrednosti. Inflaciona kriva je dizajnirana da dodatno pospeši konstantnu potrošnju.

Problem manjka smisla koji postmodernizam donosi je plodno tle za neoliberale koji ga koriste da posade seme hedonizma. Davanje smisla patnji postaje staromodna i nepopularna ideja, a zbog gubitka smisla, koji bi patnju opravdao, na njeno mesto dolazi ideja zaobilaženja i ublažavanja uz pomoć novca. Želi se reći da novac obezbeđuje zadovoljstvo i da se zahvaljujući njemu patnja može izbeći.

Stavovi o napretku i očekivanja, koja su se projektovala kroz različite fikcije naglim razvojem tehnologije, pretvaraju se u samoispunjavajuća proročanstva. Seksualna revolucija koja je započela krajem šezdesetih godina 20. veka našla je način da i maloletnim licima u 21. veku pornografija bude dostupna prebacivanjem na digitalne platforme. Tako je sloboda otišla u besmisao. Ili dolazak do profita prodajom ličnih podataka korisnika usluga. Ili on-lajn kockom zahvaljujući čemu je sloboda potpuna, a odgovornost svedena na lični nivo. Država je tu da omogući ostvarivanje interesa pojedincima koji ostvaruju profit.

Postmodernizam i neoliberalizam su preuzeli tehnologiju i pretvorili je u oruđe za širenje sopstvenih ideja. Tehnološki razvoj ubrzava informisanje i interakciju korisnika. Ovo nam je omogućilo brži dolazak do potvrde ili demantija sumnje i stavova. Kreiranje istine po interesima pojedinaca i grupa dobilo je na zamahu. Tako su kockarnice i kladionice postale promoteri sporta i zdravog načina života tako što za njih rade ugledni pojedinci, pre svih glumci i sportisti. Poboljšan pristup informacijama ne znači njihovu tačnost. Nekada, nažalost, ni prirodnost ili logičnost. Mnogo je lakše osmisliti i proširiti lažne informacije u odnosu na dokazivanje da je informacija lažna. Postalo je mnogo lakše sumnjati nego objasniti sumnju, pa je, sa usponom uloge tehnologije, opala sposobnost kritičkog mišljenja, naročito među mladima (Wolpert, 2007). Ovo mnoge navodi da potvrdu sopstvenih sumnji nalaze kod sebi sličnih. Oni koji drugačije misle nisu dobrodošli zato što ugrožavaju utisnutu postmodernu težnju za sumnjom i neoliberalnu ideju prebacivanja odgovornosti sa države na pojedinca. Jer, ako u sredini imaš nekoga ko misli drugačije, i on će se udružiti sa sebi sličnima i tako će nastati brojne, čak i protivprirodne grupe.

Sumnja u ideju i kolektiv pa i državu ne samo da se širi nego se i produbljuje. Počinje sumnja u manje grupe ljudi koji žive u skladu sa prirodom, sumnjanje u instituciju braka, što kulminira konstantnom sumnjom u sebe. Ovo zadnje se manifestuje kroz anksioznost koja je logična posledica odustajanja od sebe (Jeknić, 2024). U slučajevima mentalno ranjivih, povećan je rizik od samoubistava.

U svetu ideja dolazi do izuzetnog širenja postojećih i stvaranja novih sumnji u dokazane činjenice „zato što nas je postmodernizam ostavio sa generacijom akademika koja je onesposobljena svojim nepoštovanjem dokaza" (Dennett, 2013). Tako smo doživeli sumnju da je Zemlja okrugla, iako je to dokazano i biće dokazivano bezbroj puta, sumnja se da vakcine izazivaju autizam, iako je autizam nešto što nastaje po rođenju, sumnja se u dokazanu tvrdnju da su muškarci rođeni sa XY a žene XX hromozomima itd. Hedonizam i potrošački mentalitet su se toliko produbili da u Sjedinjenim Američkim Državama, gde je ovo počelo, možemo naći relativno nove statistike da više od pola građana koji zarađuju preko sto hiljada dolara godišnje (skoro duplo više od proseka) živi od plate do plate (Morabito, 2023) tj. u oskudici zbog hedonističkog trošenja. *Mainstream* današnjice može se opisati zloglasnim citatom Svetskog ekonomskog foruma: „Imaćeš ništa i bićeš srećan".

Ideja marginalizma u koncertnim hodočašćima

Postmodernizam nastaje na ruševinama modernističkog Drugog svetskog rata, a moje viđenje marginalizma na ruševinama socijalističke Jugoslavije i Sarajeva kao njenog centra. Zahvaljujući prisustvu u Sarajevu ratnih godina, do 9. avgusta 1994, redefinisao sam herojstvo, junaštvo, veru, čovekoljublje i slične pojmove. Postao sam jedan od malih ljudi koji ima pravo da postoji sam za sebe, bez udruživanja u istomišljeničke, nacionalne, verske ili bilo kakve druge grupe, dopuštajući drugim individuama da postoje bez potrebe da ih menjam ili prilagođavam sebi. Marginalizam je postajao protivteža instruisanim istinama i apsurdima. Narednih gotovo 20 godina živeo sam svoju asertivnost gledajući u mejnstrim i alternativu sa pristojne udaljenosti.

Kada smo za Novu 2020. u Mostaru bili na koncertu Hladnog piva, pank-rok benda iz Zagreba, slutili nismo da ćemo u naredne četiri godine, izuzimajući baš tu godinu korone, postati njihovi vatreni fanovi i grupiji, i da ću kroz njihov rad prepoznati sopstveni marginalizam. Naročito nisam mogao pretpostaviti da će odlasci na koncerte redefinisati moj način rada u psihoterapiji i pokretanje novîna čak i u pristupu teorijskoj bazi geštalt psihoterapije. A baš to se desilo.

U to vreme sadržaj ličnog i bračnog života nije bio adekvatan, pa su koncerti u početku predstavljali prilično dobar način upotpunjavanja. Supruga Nataša i ja uvideli smo da su nam preko potrebna zajednička dešavanja koja će imati višestruku namenu: da budu adekvatna po sadržaju za oboje, da imaju karakter psihološkog ventila i da objedinjuju princip lične dobrobiti, odnosno da objedinjuju lepo,

korisno i moralno. S obzirom da je kompozicija „Soundtrack za život“ koju izvodi Hladno pivo moj glavni antidepresiv, odlučili smo da idemo na njihove koncerte.

Zahvaljujući nekadašnjoj klijentkinji, koja je bila direktorica jednog od festivala, dobili smo propusnice za prostor iza bine, takozvani bekstejdž, gde smo se upoznali sa članovima benda. Osećanja na koncertima bila su intenzivna kao i spoj tekstova i ritma. Ironični odnos prema apsurdima savremenog života o kojima su pevali, kao i pojedine vrlo ozbiljno obrađene teme iz svakodnevice običnog čoveka sa ovih prostora privukle su mi pažnju. Bilo je izuzetno slušati kako petorica ljudi proizvode tako moćan zvuk i šalju jasnu poruku. Ipak, shvatili smo da će nam putovanja od grada do grada i koncerti, ako se oslonimo samo na njih, dosaditi posle nekog vremena ma koliko da je dobra atmosfera, ma koliko voleli pojedine pesme. Zato smo naše hodočašće dogradili posetama muzejima. Obišli bismo muzej ili nekoliko muzeja u svakom od mesta na koja smo odlazili. Nema hodočašća bez lokalnih specijaliteta, pa smo se za put pripremali i kroz istraživanje restorana, lokalne kuhinje i pića. Kasnije će se ispostaviti da smo na taj način integrisali marginalnu korist sa marginalnim gubitkom, jer koliko god da smo platili taj užitak, dobit je bila veća. U praksi smo živeli kulturni marginalizam, iako toga nismo bili svesni. Tada to nismo definisali. Bili smo u Novom Sadu, Smederevskoj Palanci, Beogradu, Nišu, Mostaru, Sarajevu, Banjoj Luci, Vrnjačkoj banji, Mariboru i na zadnjem koncertu pred raspad benda, u Humu, najmanjem gradu na svetu. Hum je u Istri.

Postupnost u upoznavanju sa članovima benda takođe je marginalistička tekovina. Od bračnog para koji je povremeno slušao njihove pesme, preko zainteresovanih posetilaca i fanova, došli smo do toga da smo prijatelji i istomišljenici u različitostima. Raznovrsnost mesta i raznolikost detalja na koje smo obraćali pažnju prilikom svake pripreme za koncert postali su garancija podizanja kvaliteta života tako da marginalna dobit nije predstavljala opasnost dok je marginalni trošak i dalje bio manji od onoga što se takvim načinom života dobilo. Zbog ovih karakteristika, prema koncertu se odnosimo kao prema hodočašću: pratili samo jedan bend, delili mišljenje u vezi sa temama kompozicija, živeli ono što smo pričali, imali ustaljeno ponašanje pre, za vreme i posle koncerta što je uključivalo i pravila oblačenja, osećanja su pratila postupke a duševna ispunjenost motiv za odlazak na sledeći koncert. Od 2022. do aprila 2024. bili smo na preko 25 njihovih koncerata. Samo u 2023. prešli smo gotovo 7000 kilometara.

Negde u januaru 2023. osmislili smo i postavili prve uspomene u kutak Hladnog piva, prostor od petnaestak kvadratnih metara u kojem su zajedničke zastakljene fotografije posterske veličine, posteri sa značajnih koncerata, osvetljeni orman u kojem su izložene fotografije, trzalice, bubnjarske palice, propusnice, ulaznice, seting-liste i druge brojne uspomene. Klavijaturista Hladnog piva Milko Kiš poklonio mi je ključ od prostorije unutar atomskog skloništa u Gajnicama kod Zagreba gde su se odvijale probe i gde je nastala pesma „Politika“. Sada taj naš kutak liči na muzej vrednih uspomena. Tu se nalaze pojedini lični predmeti svih članova benda

koji su zastakljeni. Koreliraju sa relikvijama u religiji samo što ovi predmeti nisu nikakvi „objekti moći“ već pokazatelj kvaliteta odnosa i bliskosti. Za hodočašće je potrebno imati motiv, mesto, obrazac ponašanja, a svi ovi predmeti postali su vredne uspomene, nikako fetiši. Kultura koncertnog hodočašća u svom centru ima ideju koja se izlaže uživo. Važne su i karakteristike osoba koje tu ideju izlažu. Zato mi je posebno drago što su svi članovi benda odgovorni supružnici.

U septembru 2023. pojavili su se „Savršeni marginalci“, bend koji je činila trojica od četvorice izvođača nekadašnjeg Hladnog piva. I tu kreće promena! Iako je pojam „marginalan“ često pežorativno shvaćen, svidela mi se ideja identifikacije sa osobom sa margine. Sebe sam video kao čoveka sa margine, pa smo Nataša i ja izradili majice za koncerte na kojima piše „Savršeno marginalan“ i „Savršeno marginalna“. Hteo ili ne, živeo sam drugačijim životom od rođenja: malo nas je izgubilo brata u prvoj godini života, preselilo se sa razvijenijeg severa na nerazvijeniji jug, malo nas je živelo u kući bez česme i toaleta, spavalo u dečijem krevecu do 4. razreda, malo nas je provelo rat u četrdeset i jednom kvadratu, malo nas je bilo neposrednih svedoka zla u ljudima kao što sam postao ja radeći za Frans pres i Francuski međunarodni radio i tako dalje. Ovo nije poseban, ali jeste drugačiji život od većinskog. Odatle je dolazila potreba za otklonom od većine pa i od manjine koja je težila da postane većinom. Opstajao sam u svom svetu posebno kada su nacionalna, verska i politička pripadnost u pitanju. Ali nisam imao potrebu da definišem ili da objasnim svoju nacionalnu, versku ili političku pripadnost. I odlasci na koncerte bili su drugačiji izbor za provođenje vikenda od uobičajenog. Ova „drugačijost“ biće kasnije važna za primenu marginalizma u psihoterapiji.

Prvi koncert Savršenih marginalaca dogodio se 1. decembra 2023. u Rijeci. Po ranijem običaju, obišli smo muzeje, i to muzej Grada Rijeke, Prirodoslovni muzej i Nautički muzej, a na meniju su bili riba i lokalna pića. Svaki minut tada je važan, jer ih nema mnogo i brzo prođu. Kada se dešava koncertni vikend, spavanje je vreme koje se svede na „dovoljno za normalno funkcionisanje“. Drugi koncert bio je u Zagrebu u Tvornici kulture. Održan je 22. decembra 2023, i tada smo obišli muzeje Novog vala, Mamurluka, Čokolade, Vozića i Muzej Grada Zagreba. Posebnu čar davao je Advent koji je u Zagrebu izuzetno organizovan. Zanimalo nas je kako će publika prihvatiti novi-stari zvuk benda, pa je strepnje nestalo čim smo ušli u Tvornicu: bilo je krcato. Jedno je „otići na koncert“, a drugo „odlaziti na koncerte istog benda“. Koncertno hodočašće prvi put sam video na koncertu Đorđa Balaševića u Kragujevcu, u januaru 2020. Grupa ljudi iz različitih krajeva nekadašnje Jugoslavije zauzimala je prostor ispred bine u centralnom delu, majice su im bile napravljene sa foto-otiskom ulaznica iz gradova od Vardara do Triglava, bili su podrška jedni drugima i Balaševiću.

Obezbeđivanjem raznovrsnosti dešavanja supruga Nataša i ja smo postepeno dobijali na kvalitetu ličnog i zajedničkog odnosa. Lična i zajednička dobrobit je rasla. Kasnije smo naučili šta su to „marginalni troškovi“ i „marginalna korist“ i koliko je poznavanje ovih pojmova važno za odlučivanje.

Sa gitaristom Zoranom Subošićem i basistom Krešimirom Šokecom sam nekoliko puta razgovarao o marginalizmu. Rodonačelnik ideje marginalizma bio je Zoran Subošić i to imenovanjem benda, ali i ponašanjem u ličnom život. Pratio je svoje potrebe i bio spreman i na neobična rešenja. Krešimir Šokec je takođe, po principima marginalizma, organizovao život tako da je, kroz razmišljanja i razgovor, postalo jasno da koncertno hodočašće ima svoju dodatnu vrednost.

Dva razgovora koja smo Zoran Subošić i ja imali u Beogradu i Metlici (Slovenija) odredili su potrebu za definisanjem marginalnog pristupa. Psihoterapija koju radim već ima sve ono što je sadržano u teoriji i praksi marginalizma čija osnovna linija je lična dobrobit. Mi nismo mejnstrim, nismo ni alternativa. Mi ćemo koristiti i ono što radi mejnstrim i ono što je alternativno ako je to potrebno za održanje adekvatnog odnosa marginalne dobrobiti i marginalnog troška bez nanošenja štete drugoj osobi. Savršenim marginalcima je intro svakog koncerta pesma „Mi imamos mnogos problemos“ koju izvodi „Duo pegla“. Ova pesma niti je pankerska, niti je mejnstrim, niti je alternativa. Pesma je marginalna i tačno odgovara smislu marginalizma. Isto se odnosi na zadnju pesmu. To je dečja pesma „In the Jungle (the lion sleeps tonight)“ obogaćena raznim dodacima. Niti je mejnstrim, niti je alternativa nego je pokazatelj očinske i prijateljske ljubavi prema jednoj devojčici. Marginalizam podrazumeva autonomnost subjekta u traganju za sopstvenom dobrobiti po principu „lepo + korisno + moralno“. U mejnstrimu i alternativi pojedine osobe pokazuju sledbenicima put, u marginalizmu osoba traži svoj put, prolazi kroz „mala vrata“, ne boji se da bude drugačija.

Na zadnjem koncertu u Metlici (Slovenija) progovorili smo koju reč i o veri, o odnosu prema Tvorcu. Biti ateista marginalac ne znači ne verovati, nego se ne slagati sa uređenjem i načinom delovanja verskih organizacija, pa je pravilnije nazvati takvu osobu „neeklezivnom“ u odnosu na vodeće religijske organizacije. Marginalizam o kojem smo razgovarali jasno odvaja duhovnost od religioznosti smatrajući upravo religioznost odgovornom za instrumentalizaciju duhovnosti. Ovo nikako ne znači da marginalizam postaje idejna osnova za nastanak neke nove religijske organizacije kao što u isto vreme ima jasan otklon prema nju ejdžu kao klasičnom predstavniku subkulture. Umesto toga, marginalizam podstiče lični razvoj i dobrobit u svakom smeru: socijalnom, psihološkom, materijalnom/telesnom i duhovnom i za to nema preporuku, savet, statut ili pravilo. Dakle, marginalizam potencira usaglašenu holističku dobrobit tretirajući individuu kao bio-psiho-socijalno i duhovno biće.

I dalje ću sa Zoranom, Krešimirom, Mladenom i Hrvojem, sa ljudima koji su pokrenuli „Savršene marginalce“, pričati o marginalizmu, stasavaću sa njima i njihovim načinom razvoja umetničkog marginalizma, želeći razvoj i drugih osoba koje se traže da bi se našle u sebi, da bi išli ka integritetu i individuaciji, kako bi rekao Jung, ili ka smislu, kako bi rekao Frankl. Savršeni marginalci su pokrenuli drugačiju životnu filozofiju koju će prihvatiti samo oni koji su spremni da odustanu od dokazivanja „za“ i „protiv“, već će se baviti sobom tražeći put između

krajnosti. Ovo ne znači isključivanje iz života, iz sveta, ovo ne znači najavu formiranja komuna. Komune su odlično zamišljene, ali i u njima imate mejnstrim i alternativu. Marginalistički način života podrazumeva lični stav nevezano za prepoznavanje sličnosti sa pojedinim socijalnim grupama. Kada Zoran Subošić priča o problemu odvoženja smeća u Zagrebu, on to ne govori zato što je opozicionar kojem smeta vlast, nego kao marginalni građanin kojem smeta prljavština. Kada Krešimir Šokec priča o frekvencijama i Teslinim eksperimentima i dokazima, on to ne govori iz pozicije posvećenika u Teslin rad nego iz pozicije čoveka koji se bavi zvukom. U vreme opšte potrebe za pripadanjem i deobama marginalizam koji nastaje nudi čoveku ono što čoveku pripada: autentičnost. A to je bitan pojam zbog kojeg vredi nastaviti sa koncertnim hodočašćima. Ljudi su uplašeni i zbog straha preživljavaju, ne žive. Biti autentičan zbog života ne zbog revolucije, biti svoj zbog slobode govora i mišljenja, ne zbog potrebe da se pokrene opšta promena. Marginalizam nije utopija, već jednini način da se skloniš, a da ostaneš prisutan.

Iz pomenutog stoji da svaki koncert grupe Savršeni marginalci zapravo predstavlja: podršku osobama koje su muzikom izrazile ono što osećam i kako razmišljam; psihološki ventil; priliku za upotpunjavanje sadržaja ličnog i bračnog života; podizanje kvaliteta života i socijalnih kapaciteta; i širenje komforne zone.

Otuda se može reći da su ključni elementi koncertnog hodočašća:

- Koncertno hodočašće uključuje prisustvovanje koncertima istih ili različitih muzičkih žanrova i izvođača. To može obuhvatiti koncerte klasične muzike, roka, džeza, folk muzike ili bilo kojeg drugog žanra. Ukoliko je reč o koncertima istog izvođača, kao u ovom slučaju Savršenih marginalaca, tada je reč o fanovima ili grupijima, iza kojeg može stajati idejna, estetska i emotivna povezanost.
- Osim samih koncerata, koncertno hodočašće uključuje putovanje na određene lokacije koje su u isključivoj vezi sa muzikom. To mogu biti koncertne dvorane, muzički festivali, istorijski muzički prostori ili prirodna okruženja, koji su inspirisali muzičare.
- Putovanje na određene lokacije može pružiti priliku za istraživanje kulturne i istorijske baštine regiona. Posete muzejima, spomenicima, lokalnim znamenitostima i drugim mestima od kulturnog značaja mogu obogatiti iskustvo koncertnog hodočašća. Ovo podrazumeva upoznavanje sa lokalnim sklonostima, kuhinjom i običajima.
- Za neke ljude, koncertno hodočašće može imati i duhovni aspekt. Osećaj povezanosti sa muzikom, umetnicima i drugim ljubiteljima muzike može biti inspirativan i podsticajan za lični rast i introspekciju.
- Koncertno hodočašće omogućava uživanje u muzici u različitim okruženjima, što može pružiti jedinstveno iskustvo i perspektivu. Na primer, koncert u prirodnom amfiteatru, crkvi, dvorcu ili na plaži može pružiti nezaboravno iskustvo koje nadmašuje samo prisustvovanje koncertu u uobičajenoj koncertnoj dvorani.

Ukratko, koncertno hodočašće je način da se muzika doživi na nov i inspirativan način, kombinujući muzičke događaje sa putovanjem i istraživanjem

kulturnih i istorijskih lokacija. Ovo iskustvo može biti izuzetno obogaćujuće i podsticajno za ljubitelje muzike i putovanja.

Drugačijost kao uslov leksičkog marginalizma

Albert Kami je rekao: „Biti drugačiji nije ni dobra ni loša stvar. To jednostavno znači da si dovoljno hrabar da budeš ono što jesi." Iako je svako drugačiji i kao takav ima pravo da postoji, ipak se u većini odričemo svoje „drugačijosti" u koristi pripadanja, čak i kada to nije dobro ili zdravo. Jedno je „pripadanje kao socijalna potreba", Maslov je predstavlja trećom stepenicom potreba (ljubav i pripadanje), a nešto sasvim drugo odricanje od sebe zarad bilo koga i bilo čega. Adaptivna svojstva ega pokazatelj su zrelosti svesti (Nastović, 1988), pa je samim tim „biti drugačiji" jednim svojim delom zapravo pokazatelj uspešnosti adaptacije na uslove sredine. Odustajanje od sebe čest je uzrok nastanka simptoma zbog kojih klijenti dolaze na psihoterapiju, pa se čini da ovoj pojavi doprinosi brzina i zahtevnost življenja. Odustajanje od sebe je postupno i to će učiniti da se promene ne primete sve dok se ne pojave simptomi. Lakoća kojom se to dešava u obrnutom je odnosu sa zrelošću svesti.

Šta zapravo znači „odustajanje od sebe"? Potiskivanjem a kasnije neprepoznavanjem vlastitih potreba, ili njihovim neadekvatnim ili nedovoljnim zadovoljavanjem, odustajemo od sebe. Ovo nikako ne znači drugu krajnost, zadovoljavanje samo svojih potreba. Postoje endogeni i egzogeni razlozi kasnijeg odustajanja od sebe koji nastaju objedinjavanjem različitih faktora u predškolskom periodu. Kasnije odustajanje od sebe počiva na vaspitnom procesu u psihičkom polju u kojem je osoba rasla i razvijala se do kraja 3. razvojnog stadijuma, edipalne faze. (Erikson, 2008). Stvaranjem rigidnog superega, ili barem predominantnog, stekli su se uslovi za dominaciju „biti dobar" ali ne i „biti sebi dobar". „Sebi sam dobar ako sam dobar drugome", jedna je od češćih rečenica na psihoterapiji.

Većinsko mišljenje i nametnuta potreba bezuslovnog razvoja u materijalnom smislu prešle su granice izdržljivosti pojedinca, a prvi dokaz su simptomi anksioznosti koji rastu do nivoa generalizovanog anksioznog poremećaja. U kontaminiranoj psihološkoj sredini sklanjanje na marginu predstavlja izlaz, a da osoba ostaje prisutna u vremenu i prostoru. Ovo podrazumeva asertivnost i razvoj sopstvenog puta, a ne teritorijalnu i vremensku izolaciju.

Jedan od načina psihoterapijskog lečenja odnosi se na razvoj „drugačijosti" od čega je osoba u nekom trenutku u prošlosti odustala. Biti socijalno biće nikako ne znači odustajanje od sebe, raditi za platu ne znači robovati poslu, biti dobar supružnik, sin ili kći ne znači podrediti život partneru/partnerki ili roditeljima, biti korektan građanin ne znači biti vojnik političke partije. Jer, svaki prelazak granice predstavlja rizik za nastanak neprijatnih simptoma koji su zapravo upozorenje o prelasku granice. Ukoliko svest to ne primeti, ili ne reaguje čak iako primeti, simptomi će se pojačavati. Uporedo sa pojavom simptoma nastaje drugi, veći

izazov, a to je obrazac ponašanja. Kada id formira određeni obrazac, ma koliko bio pogrešan, on će nastojati da ga održi po svaku cenu. Tada prestaje razvoj i nastaje tendencija odustajanja od sebe.

Marginalizam koji se naslanja na tumačenje pojma, ili leksički marginalizam, podrazumeva osmišljavanje lične pozicije bez koje nema autentičnosti. Jedini deo psihe koji može ovo realizovati je svest. „Biti budan" ne znači „biti svestan". Privilegija svesnih je da mogu osmisliti sopstveni život kroz traženje načina da do cilja dođu malim koracima sprovodeći adekvatne aktivnosti. Svi ćemo osetiti strah i izazov prilikom nastojanja da proširimo komfornu zonu. Manji ili veći. Ipak, svesne osobe osmišljavaju dostizanje cilja gledajući u cilj, ne u nelagodu, napetost ili strah koji se javljaju tokom tog procesa. Svaki pređeni mali korak predstavlja mali cilj na putu ka većem i to je put koji podrazumeva razvoj i adaptaciju. Ovo mogu samo osobe zrele svesti. Zapravo, jedini deo psihe koji sazreva jeste svest. Da se ne shvati pogrešno, svesna osoba ne mora biti superiorna već razložna, ona koja tumači uzrok i posledicu, to je osoba koja uči i naučeno primenjuje. Ne koja priča odnosno ispoveda. „Vera je bez dela mrtva", rekao je apostol Jakov (2,26)

U zavisnosti od verskog opredeljenja, marginalac gnostik ugledava pomoć koju dobija pre svega zato što se život sastoji od bezbrojnih detalja koje ne može ni najmanjim delom držati u glavi, kamoli ih kontrolisati. Agnostici marginalci imaju drugačiji pogled na istu kompleksnost koju smeštaju pod drugi nedokazivi pojam, kao na primer sreću ili slučajnost. Nedokazivost postoji u oba slučaja pa samim tim ne može biti povod neslaganja. Lična vera takvom se zove zato što je intimna. Jer da nije tako Avram nikada ne bi pošao iz Ura u Haldeji u nepoznato, slušajući glas koji niko drugi nije čuo. Da li je Avram bio marginalac? Da, i te kakav! Nije se bojao da bude drugačiji a to je veoma važno za sve ljude do danas. Zato je Avram „otac vere", a ne matora budaletina koja ide u šetnju po zabitim krajevima.

U nekim slučajevima razvoj podrazumeva postavljanje granica, ne isključivo adaptabilnost, i to se pre svega odnosi na okolnosti u kojima se individua razvija. Ako se individua nalazi u psihološki kontaminiranoj sredini, tada je marginalizam način zaštite. Ovde se ne misli na izolaciju kao mehanizam psihičke odbrane, već na poziciju sa koje se jasno ugledavaju dominantne krajnosti (mejnstrim i alternativa) koji su toksični. Zato je marginalizam u ovakvim psihološkim okolnostima uslov života u skladu sa sopstvenom mišlju i osećanjem.

„Postupnost dostizanja cilja" je zajednička tačka dva načina tumačenja marginalizma, leksičkog i ekonomskog. Bez malih koraka nije moguće razvijati se i to svakodnevno ugledavamo u prirodi. Čak i najbrže procvetali cvet ili ptić koji se izlegao postupno dolaze do cilja.

Ovo nas dovodi do marginalizma kao jednog od najsmislenijih načina prevladavanja izazova na putu razvoja autentičnosti individue, odnosno „drugačijosti". Rekosmo ranije da „biti drugačiji" ne znači „biti poseban".

O marginalizmu koji se naslanja na ekonomsku teoriju

Marginalizam posmatramo iz dve perspektive koje se međusobno nadopunjuju, iz leksičke i iz ekonomske. Prva razmatra sam pojam. Marginalan znači biti na ivici ili granici, skrajnut, što se odnosi na poziciju u odnosu na mejnstrim i alternativu, poziciju i opoziciju, kulturu i subkulturu. O ovome je bilo par reči u prethodnom tekstu dok će u ovom biti više reči o marginalizmu koji se naslanja na ekonomsku teoriju.

Marginalizam je teorija koja se može smatrati ekonomskim kamenom temeljcem i pre svega se odnosi na **način donošenja odluka**. Ova teorija ispituje kako pojedinci donose odluke na osnovu marginalne (granične) korisnosti ili koristi određenog izbora ili akcije. Koncept marginalizma nastao je krajem 19. veka radom ekonomista kao što su Vilijam Stenli Dževons, Karl Menger i Leon Valras, koji su nezavisno razvili slične ideje.[3]

U suštini, marginalizam sugeriše da pojedinci donose odluke upoređujući dodatnu korist (marginalna korisnost) koju dobijaju od konzumiranja još jedne jedinice dobra ili usluge sa dodatnim troškovima (marginalnim troškovima) dobijanja te jedinice. Ovaj princip se ne primenjuje samo na odluke o potrošnji već i na proizvodnju, investicije i premeštanje resursa.

Ključne komponente marginalizma u ekonomiji uključuju:

- marginalna korisnost kaže da kako pojedinci troše više dobra ili usluge, dodatno zadovoljstvo ili korisnost proizašla iz svake dodatne jedinice ima tendenciju da se smanji. Na primer, prva kriška pice može doneti veliko zadovoljstvo, ali deseta kriška možda uopšte neće biti prijatna.

- marginalni trošak se odnosi na dodatni trošak koji nastaje potrošnjom ili proizvodnjom još jedne jedinice robe ili usluge. Može uključivati novčane troškove kao i druge vrste troškova ili ulaganja (snage, vremena i tome slično).

3

1) *William Stanley Jevons:* 1835–1882, Britanac. Dževons je bio britanski ekonomista i logičar koji je prvi razvio koncept marginalne koristi i primenio ga na analizu ekonomskih problema. U svom delu „The Theory of Political Economy“ (Teorija političke ekonomije) iz 1871. godine, Jevons je istraživao koncepte marginalizma, ponude i potražnje, teorije vrednosti i druge ključne ekonomske ideje.

2) *Carl Menger:* 1840–1921, Austrijanac Menger je bio austrijski ekonomista koji je nezavisno od Jevonsa razvio teoriju marginalizma. Objavio je svoje ključno delo „Principles of Economics“ (Principi ekonomije) 1871. godine, u isto vreme kada i Jevons. Menger je postavio osnove za austrijsku školu ekonomije i istakao ulogu pojedinačnih preferencija i subjektivnih vrednosti u formiranju ekonomskih cena i odluka.

3) *Léon Walras:* 1834–1910, Francuz Walras je bio francuski ekonomista koji je takođe razvio teoriju marginalizma, posebno u oblasti teorije opšte ravnoteže. Njegovo najpoznatije delo je „Elements of Pure Economics“ (Elementi čiste ekonomije), koje je prvi put objavljeno 1874. godine. Walras je doprineo razumevanju kako se tržišta međusobno usklađuju putem odnosa ponude i potražnje, te kako se postiže opšta ekonomska ravnoteža.

Ova trojica ekonomista su svaki na svoj način doprineli razvoju teorije marginalizma, postavljajući temelje za modernu ekonomiju i utičući na različite ekonomske pravce i škole misli.

- optimizacija ili „marginalna analiza“ sugeriše da pojedinci i firme optimizuju svoje odluke izjednačavanjem marginalnih koristi sa marginalnim troškovima. Drugim rečima, oni nastoje da maksimiziraju korisnost ili profit koristeći resurse na način koji donosi najveću neto korist.

- tržišna ravnoteža je princip koji kaže da će, na konkurentnim tržištima, marginalizam pomoći u određivanju ravnotežnih cena i količina. Tržišna ravnoteža nastaje kada je tražena količina jednaka ponuđenoj količini, a u ovom trenutku granična korist za potrošače jednaka je graničnim troškovima za proizvođače. (Paul A. Samuelson, William D. Nordhaus, 1948).

Marginalizam ima dubok uticaj na različite oblasti ekonomije, uključujući ponašanje potrošača, teoriju proizvodnje, ekonomiju blagostanja i javnu politiku. On pruža okvir za razumevanje načina na koji pojedinci i firme donose odluke suočeni sa oskudicom, i pomaže ekonomistima da analiziraju efikasnost i distributivne efekte različitih politika i intervencija (Andreu Mas-Colell, Michael D. Whinston, Jerry R. Green, 1995).

Dok je marginalizam prvenstveno ekonomska teorija, njeni principi marginalne analize, optimizacije i ravnoteže mogu se primeniti na različita polja izvan ekonomije, uključujući psihologiju i psihoterapiju, umetnost i tome slično.

Marginalizam u psihoterapiji

Tokom godina rada prilagodio sam metodologiju potrebama klijenata, svakog ponaosob. Orijentisanost na postignuće dovela me je u priliku da budem dostupan mojim klijentima i van seanse, kada god imaju potrebu da se jave, tu sam. Metodologiju sam smestio u „formulu“:

Dobar sebi = lepo (prijatno) + korisno + moralno (korisnost je važnija od prijatnosti) (Jeknić, 2022)

Prijatnost, korisnost i moralnost teže optimalnim vrednostima koje se iskustveno otkrivaju i menjaju/koriguju sa promenama stadijuma psihičkog razvoja. Prvi prilaz psihoterapijskoj metodologiji izrekla je američka književnica Rita Mej Braun: „Ludilo je kada radiš stvari na isti način a čekaš drugi rezultat!“ Promena načina bavljenja sobom podrazumeva susret sa obrascima ponašanja, pa samim tim put neće biti jednostavan. Da bi se stiglo do umanjenja simptoma, jedino što nam stoji na raspolaganju je svest koja će delovati malim koracima u četiri aspekta života: telesnom, psihološkom, socijalnom i duhovnom.

U ovih nekoliko redaka stavio sam suštinu marginalne psihoterapije bez obzira da li marginalizam dolazi iz pojma ili ekonomske teorije. Ipak, ako bih je stavio u kontekst ekonomskog marginalizma, potrebno je videti šta znači i kako se uviđa marginalna korisnost, marginalni trošak, optimizacija planova lečenja i ravnoteža seansi i potreba. Odnosno kako ekonomski pojmovi koreliraju i šta znače u psihološkom smislu. Sa marginalizmom koji dolazi iz pojma je lakše i razumljivije.

Smanjenje *marginalne korisnosti* u promeni ponašanja dešavaju se malim koracima u vremenu. Posle prve seanse klijent može osećati boljitak upoznajući se sa konceptom rada na sebi da bi, iz seanse u seansu, dobit bivala sve manjom. Zbog toga terapeut uvodi novine. Često nakon četvrte ili pete seanse „podvučemo crtu" kako bismo videli da li smo i u čemu uspeli, redefinišemo zadatke i stavljamo akcenat na pojedine aktivnosti. Na primer, na primećivanje osobine koju klijent želi korigovati. U ovom procesu jedini vodiči su nam simptomi koje klijent oseća. Slično postepenosti ostvarivanja boljitka dešava se postepeno navikavanje na poboljšanje koje se oseća smanjivanjem delovanja simptoma. Iako se boljitak postiže malim koracima, sve skupa dešava se znatno brže nego što zvuči. Zanimljivo je da, kada klijent dođe do željenog stanja, nekada i ne primeti da je stigao, a gotovo nikada ne može da nabroji ili da imenuje korake koje je prošao. U psihoterapijskom procesu klijent i terapeut nastoje da osmisle metodologiju i konkretne korake kojima bi se desila promena ponašanja ili misaonog obrasca koji izazivaju uznemirenost ili disfunkciju. Ovde se može primeniti princip smanjenja marginalne korisnosti što zapravo znači da će uspeh opadati tokom vremena. Terapeut nekada mora da prilagodi intervenciju ili strategiju kako klijenti napreduju kroz terapiju kako bi održali efikasnost.

Marginalni trošak i korist od terapijskih sesija posebno su važni u procesu psihoterapijskog rada. Efikasnost se može postići uvođenjem kontakta klijenta i terapeuta između dva termina psihoterapije u zavisnosti od potreba klijenta, čime terapeut podržava klijentovo nastojanje da u trenutku dešavanja izazove uspešno prevlada. Klijent i terapeut mogu koristiti marginalnu analizu da procene troškove i koristi od takvog rada. Uopšteno govoreći marginalni trošak može uključivati finansijske troškove svake sesije, kao i potrebno vreme i trud za kontakt ili rad na sebi između sesija. U međuvremenu, marginalna korist bi se mogla meriti u smislu poboljšanja stanja mentalnog zdravlja, blagostanja ili kvaliteta života. Terapeut i klijent mogu zajedno da rade na optimizaciji učestalosti i trajanja terapijskih sesija na osnovu ove analize.

Optimizacija planova lečenja dešava se upoređivanjem prethodne dve stavke. Terapeuti mogu primeniti princip optimizacije prilagođavanjem planova tretmana kako bi što više povećali korist za klijente uz smanjenje troškova (materijalnih i nematerijalnih). Ovo može uključivati davanje prioriteta intervencijama koje nude najveću marginalnu korist, identifikaciju alternativnih pristupa i drugih tema rada na sebi kada napredak stane, ili prilagođavanje intenziteta ili trajanja terapije na osnovu individualnih potreba i afiniteta.

Ravnoteža u terapijskom napretku željeno je stanje. Slično tržišnoj ravnoteži, terapeuti i klijenti imaju za cilj da postignu ravnotežu u terapijskom napretku. Osim ravnoteže ida, ega i superega, ravnoteža se javlja kada je marginalna korist od nastavka terapije jednaka marginalnim troškovima, što ukazuje da dalje sesije možda neće doneti značajne dodatne koristi. Terapeuti mogu da koriste tekuću procenu i povratne informacije od klijenata kako bi procenili kada je ova ravnoteža postignuta i doneli odluke o prelasku na drugo polje ili prestanak rada.

Iako direktna primena ekonomskih principa na psihoterapiju možda nije jednostavna, osnovni koncepti marginalne analize, optimizacije i ravnoteže mogu ponuditi vredne uvide terapeutima i klijentima u snalaženju i vođenju terapijskog procesa i donošenju odluka o lečenju na osnovu informacija.

Psihološki primeri marginalne koristi i marginalnih troškova

Bilo bi korisno pojasniti koncepte marginalne koristi i marginalnih troškova koristeći psihološke primere.

1. Zamislite nekoga ko odlučuje da li da provede dodatni sat učeći za ispit.

Marginalna korist u ovom scenariju bi bila dodatno poboljšanje performansi za polaganje ispita dobijeno učenjem još jedan sat. Na primer, ako osoba očekuje da poveća rezultat na ispitu za 5 poena za svaki dodatni sat učenja, granična korist od učenja još jednog sata bila bi 5 poena.

2. Zamislite nekoga ko razmišlja da ostane budan do kasno da bi završio projekat za posao.

Marginalni trošak u ovom slučaju bi bile negativne posledice ostajanja do kasno, kao što je osećaj umora i manje budnosti sledećeg dana. Na primer, ako ostati budan dodatni sat znači žrtvovati sat vremena sna, granični trošak bi mogao biti umoran i manje produktivan sledećeg dana.

Ako ovo uporedimo, analiza bi ukazala na sledeće: u slučaju marginalne koristi, u kontekstu učenja za ispit, osoba može doživeti smanjenje marginalne koristi jer provodi više vremena učeći. Prvih nekoliko sati učenja može doneti značajno povećanje znanja potrebnog za polaganje ispita, ali kako oni nastave da uče, marginalna korist se smanjuje. Na primer, prvi sat učenja mogao bi da poboljša njihovo razumevanje ključnih koncepata i poveća samopouzdanje, što bi dovelo do značajnog povećanja rezultata odnosno sticanje znanja. Međutim, kako uče duže vreme, dodatno poboljšanje performansi ispita postaje manje, što predstavlja smanjenje marginalne koristi.

Razumevanje primera graničnog troška ukazaće na postupnost njegovog povećanja. Ostati do kasno budan radi završetka projekta za posao može imati sve veće marginalne troškove jer osoba žrtvuje san i doživljava umor. Prvih nekoliko dodatnih sati provedenih na radu možda neće značajno uticati na njihovo blagostanje, ali kako nastavljaju da rade do kasno u noć, marginalni trošak se povećava. Na primer, žrtvovanje jednog sata sna može dovesti do osećaja blagog umora sledećeg dana, ali žrtvovanje nekoliko sati sna može dovesti do značajnog umora, smanjene kognitivne funkcije i smanjene produktivnosti sledećeg dana, što predstavlja povećanje marginalnih troškova.

Ukratko, marginalna korist i marginalni trošak pomažu pojedincima da donesu odluke upoređujući dodatne koristi dobijene od akcije sa dodatnim troškovima. Razumevanje ovih koncepata može pomoći u procesima donošenja odluka i pomoći pojedincima da optimizuju svoje izbore kako bi postigli željene rezultate.

S obzirom na navedene primere, ovde je potrebno reći da je životna sinusoidnost dovela do toga da nekada svesno činimo ono što će smanjiti marginalnu

korist, na primer da bismo povećali kapacitete za učenje što se postiže dugotrajnim, iscrpljujućim čitanjem i preslišavanjem (ako je predmet učenja teorijski), a da će nekada biti sasvim prihvatljivo oduzeti od sna koliko je potrebno da bi se završio neki posao. Ovi primeri su navedeni kao objašnjenje pojmova a ne kao stav i preporuka šta nam u specifičnim situacijama valja činiti.

S obzirom na poreklo marginalne teorije, valjalo bi pojasniti principe marginalne analize, optimizacije i ravnoteže kroz psihološke primere.

Marginalna analiza

Osoba razmišlja da li da provede dodatni sat igrajući video-igrice ili učeći za predstojeći test. Pojedinac može koristiti marginalnu analizu da odmeri dodatne koristi i troškove svake opcije. Na primer, oni mogu uzeti u obzir marginalnu korist od igranja dodatnog sata video-igrica, kao što su uživanje i opuštanje, u odnosu na marginalne troškove, kao što su trošak neučenja i potencijalni stres zbog zaostajanja u učenju. Slično, oni mogu uzeti u obzir marginalnu korist od učenja u trajanju od dodatnog sata, kao što je povećanje znanja i bolji učinak na testu, u odnosu na marginalne troškove, kao što su dosada ili umor.

Optimizacija

Student odlučuje kako da rasporedi svoje vreme između učenja, druženja i slobodnih aktivnosti. Student ima za cilj da optimizuje raspodelu vremena balansirajući koristi i troškove svake aktivnosti kako bi maksimizirao svoje opšte blagostanje i akademski učinak. Na primer, oni mogu da odvoje više vremena za učenje tokom ispitnih perioda kada je marginalna korist od studiranja visoka (tj. bolje ocene), dok izdvajaju više vremena za druženje i slobodne aktivnosti tokom manje zahtevnih perioda kada su marginalni troškovi studiranja (tj. stres ili sagorevanje) veći.

Ravnoteža

Roditelj koji radi pokušava da uskladi svoje profesionalne obaveze sa kvalitetnim provođenjem vremena sa svojom decom. Roditelj nastoji da postigne ravnotežu između svojih obaveza na poslu i porodičnog života kako bi održao opšte blagostanje i zadovoljstvo. Oni mogu da koriste marginalnu analizu da odrede koliko vremena da odvoje za posao i porodične aktivnosti, optimizujući svoj raspored kako bi maksimizirali prednosti i jednog i drugog. Na primer, oni mogu dati prioritet druženju sa svojom decom u ključnim trenucima, kao što su večera ili vreme za spavanje, a istovremeno se postaraju da ispunjavaju svoje radne obaveze. Postizanjem ravnoteže između posla i porodičnog života, roditelj može doživeti veće ispunjenje i harmoniju u oba domena.

U ovim primerima, principi marginalne analize, optimizacije i ravnoteže se primenjuju na procese donošenja odluka, pomažući pojedincima da procene kompromise i donesu izbore koji su u skladu sa njihovim ciljevima i prioritetima. Uzimajući u obzir postupne koristi i troškove različitih opcija, pojedinci mogu izbalansirati svoje odluke kako bi postigli najbolje moguće rezultate i održali ravnotežu u svojim životima.

Marginalizam i psihoterapija

Postoji jasna i nedvosmislena veza između principa marginalizma u ekonomiji i narodne mudrosti da se „život sastoji od malih stvari". Oba koncepta ističu značaj postepenih promena ili malih akcija u oblikovanju ishoda i iskustava.

U ekonomiji, marginalizam naglašava važnost analize odluka na margini, fokusirajući se na *postepene* koristi i troškove svake dodatne jedinice dobra ili usluge. Slično tome, u psihoterapiji i ličnom razvoju, napredak se često dešava nizom malih koraka ili promena, a ne iznenadnim, dramatičnim transformacijama.

Narodna mudrost da se „život sastoji od malih stvari" naglašava ideju da svakodnevne radnje, navike i interakcije doprinose opštem blagostanju i zadovoljstvu. Baš kao što marginalizam sugeriše da akumulacija malih odluka utiče na ekonomske rezultate, ova mudrost sugeriše da akumulacija malih iskustava oblikuje nečiju životnu putanju i ukupnu sreću.

U kontekstu psihoterapije, terapeuti mogu ohrabriti klijente da obrate pažnju i razmisle o malim trenucima, mislima i ponašanjima koji doprinose njihovim emocionalnim stanjima i odnosima. Prepoznajući važnost ovih „sitnica", pojedinci mogu postepeno da promene i neguju otpornost, samosvest i pozitivne navike tokom vremena. Moji klijenti i te kako dobro znaju da smo iz psihoterapije izbacili reči „posebno", „specijalno" i „naročito" jer se u pozitivnom smislu nikada ništa neće desiti posebno, specijalno i naročito već se boljitak dešava malim koracima. Zato je percepcija ili opažanje od posebnog značaja.

Sve u svemu, i marginalizam u ekonomiji i narodna mudrost o važnosti malih stvari naglašavaju moć postepenih promena i značaj obraćanja pažnje na detalje u oblikovanju ishoda i iskustava u različitim aspektima života.

Psihoterapiju zasnovanu na teoriji marginalizma realizujem kao naglašavanje postepene prirode promena i procesa donošenja odluka u okviru terapije. Evo nekih potencijalnih razlika između psihoterapije zasnovane na marginalizmu i drugih psihoterapijskih orijentacija:

- Psihoterapija zasnovana na marginalizmu može dati prednost ideji da se napredak dešava kroz male, postepene, a ne iznenadne ili dramatične promene. Terapeuti koji koriste ovaj pristup mogu da rade sa klijentima da identifikuju i implementiraju male promene u ponašanje ili kognitivne sposobnosti koje se akumuliraju tokom vremena da bi proizvele značajne rezultate. Vežbanje primećivanja malih koraka uobičajena je metoda u marginalnoj psihoterapiji.

- U psihoterapiji zasnovanoj na marginalizmu, terapeuti i klijenti mogu se uključiti u eksplicitnu analizu marginalnih „troškova" i „koristi" specifičnih misli, ponašanja ili strategija suočavanja. Zato se kaže: „koštalo me ovo razmišljanje ili ponašanje". Ovo bi moglo uključivati procenu relativnih koristi i nedostataka postepenih promena i donošenje odluka o lečenju na osnovu ove analize.

- Psihoterapija zasnovana na marginalizmu može integrisati koncepte iz ekonomije, kao što su smanjenje marginalne korisnosti i optimizacija, u terapijski proces. Terapeuti mogu povući paralele između ekonomskog donošenja odluka i ličnih izbora kako bi pomogli klijentima da razumeju svoje motive, prioritete i ciljeve.

- Terapeuti koji koriste pristup zasnovan na marginalizmu mogu usvojiti fleksibilan i interaktivni proces planiranja seansi, uvođenje kontakta između psihoterapija, prilagođavajući intervencije na osnovu tekuće procene marginalnih troškova i koristi. Ovaj pristup je u suprotnosti sa strukturiranim terapijama koje prate unapred određene protokole ili tehnike.

- Psihoterapija zasnovana na marginalizmu može uključivati istraživanje afiniteta, vrednosti i prioriteta usredsređeno na klijenta, radi usmeravanja donošenja odluka i postavljanja ciljeva. Terapeuti mogu sarađivati sa klijentima kako bi identifikovali i odredili prioritetne oblasti za promene na osnovu individualnih potreba i okolnosti.

Nasuprot tome, druge psihoterapijske orijentacije, kao što su kognitivno-bihevioralna terapija (KBT), psihodinamska terapija i humanističko-egzistencijalna terapija imaju svoje teorijske osnove, tehnike i naglaske. Na primer:

KBT naglašava identifikaciju i promenu neprilagođenih misli i ponašanja kroz strukturirane intervencije i kognitivno restrukturiranje.

Psihodinamska terapija se fokusira na istraživanje nesvesnih konflikata i obrazaca odnosa razvijenih u ranom životu, često kroz tehnike kao što su slobodna asocijacija i interpretacija.

Humanističko-egzistencijalna terapija naglašava lični rast, samosvest i egzistencijalne teme kao što su sloboda i odgovornost, često kroz iskustvene i egzistencijalne vežbe.

Sve u svemu, dok psihoterapija zasnovana na marginalizmu može deliti neke zajedničke ciljeve sa drugim pristupima, kao što je promovisanje dobrobiti klijenata i olakšavanje promena, njen naglasak na ekonomskim principima i postepenom donošenju odluka razlikuje je od tradicionalnijih psihoterapijskih orijentacija. Ovo pre svega zato što je psihoterapiji zasnovanoj na marginalizmu u fokusu adekvatno korišćenje resursa pojedinca, naročito neobnovljivih (vreme i energija) (Jeknić, 2022).

Marginalizam i geštalt psihoterapija

Psihoterapija zasnovana na marginalističkom razmišljanju i geštalt psihoterapija su jedinstvene po svojim teorijskim osnovama, tehnikama i naglascima. Evo nekoliko ključnih razlika između njih:

Teorijska osnova:

Psihoterapija zasnovana na marginalizmu je utemeljena na ekonomskoj teoriji. Ona naglašava postepenu prirodu promena i procesa donošenja odluka u okviru terapije. Takođe, ova psihoterapija integriše koncepte iz ekonomije, kao što su marginalna analiza i optimizacija, u terapijski proces.

Geštalt terapija je ukorenjena u egzistencijalnoj i fenomenološkoj filozofiji, naglašavajući svest, iskustvo „ovde i sada" i integraciju fragmentiranih aspekata sopstva. Fokusira se na holističku prirodu ljudskog iskustva i važnost sadašnjeg trenutka.

Pristup promeni:

Psihoterapija zasnovana na marginalizmu naglašava male, postepene promene tokom vremena, slično konceptu smanjenja marginalne korisnosti u ekonomiji. Terapeuti i klijenti se bave eksplicitnom analizom marginalnih troškova i koristi specifičnih misli, ponašanja ili strategija suočavanja.

Geštalt psihoterapija fokusira se na promovisanje svesti i uvid u obrasce ponašanja, misli i emocija. Promena se često dešava kroz iskustvene tehnike koje donose ove obrasce u sadašnji trenutak, omogućavajući klijentima da istraže i integrišu svoje aspekte.

Terapijske tehnike:

Psihoterapija zasnovana na marginalizmu može uključivati primenu ekonomskih principa kao što je analiza marginalnih troškova i koristi za donošenje odluka u okviru terapije. Terapeuti i klijenti mogu se uključiti u diskusije ili vežbe kako bi procenili relativne troškove i koristi različitih akcija ili izbora.

Geštalt psihoterapija koristi različite iskustvene tehnike za promovisanje svesti i integracije, uključujući igranje uloga, rad na praznoj stolici i istraživanje snova. Geštalt terapeuti takođe mogu koristiti eksperimente kako bi pomogli klijentima da steknu uvid u svoje obrasce ponašanja i percepcije.

Pogled na terapijski odnos:

Psihoterapija zasnovana na marginalizmu smatra da, iako je terapijski odnos važan, fokus može biti više na zajedničkom donošenju odluka i postavljanju ciljeva na osnovu ekonomskih principa.

Geštalt psihoterapija naglašava kvalitet terapijskog odnosa i ulogu terapeuta u negovanju atmosfere sigurnosti, prihvatanja i istraživanja. Terapeut može aktivno da se angažuje sa klijentom u sadašnjem trenutku kako bi olakšao svesnost i uvid.

Ukratko, dok i psihoterapija zasnovana na marginalizmu i geštalt psihoterapija imaju za cilj da olakšaju lični rast i promenu, one se razlikuju po svojim teorijskim osnovama, pristupima promeni, terapijskim tehnikama i pogledima na terapijski odnos. Psihoterapija zasnovana na marginalizmu se oslanja na ekonomske principe kako bi usmeravala donošenje odluka i promene, dok geštalt psihoterapija naglašava svest, integraciju i iskustvo ovde i sada. Kombinovanje psihoterapije zasnovane na marginalizmu sa geštalt psihoterapijom može ponuditi jedinstven i potencijalno plodan pristup terapiji pre svega zato što ne isključuju jedna drugu, već se u svakoj pomenutoj stavci mogu nadopunjavati. S obzirom da geštalt govori o striktno psihološkim principima, reklo bi se da ima dovoljno prostora za nadogradnju metodologije marginalističkim principima na dobrobit klijenata. Geštalt terapija se tradicionalno fokusira na psihološke i egzistencijalne koncepte, dok je marginalizam ukorenjen u ekonomskoj teoriji. Kombinovanje

ovih pristupa pruža priliku da se ekonomski koncepti integrišu u terapijski proces, pružajući klijentima novu perspektivu donošenja odluka i promene ponašanja.

Geštalt terapija naglašava holističku svest o sadašnjem trenutku i integraciju fragmentiranih aspekata sopstva. Uključujući principe marginalizma, terapeuti mogu pomoći klijentima da istraže kako male, postepene promene u mislima, ponašanju i percepciji mogu doprineti njihovom opštem blagostanju i ličnom rastu.

Geštalt terapija koristi iskustvene tehnike kao što su igranje uloga, rad na praznoj stolici i istraživanje snova za promovisanje svesti i uvida. Terapeuti mogu da integrišu ove tehnike sa intervencijama zasnovanim na marginalizmu, podstičući klijente da eksperimentišu sa malim promenama i procenjuju marginalne troškove i koristi različitih akcija ili izbora.

Terapeuti mogu voditi klijente u primeni marginalne analize na njihove procese donošenja odluka u okviru terapije. Ispitujući granične troškove i koristi specifičnih misli, ponašanja ili strategija suočavanja, klijenti mogu doneti bolje informisane odluke o tome koje akcije će najverovatnije dovesti do pozitivnih ishoda.

Kombinovanje marginalizma sa geštalt terapijom omogućava fleksibilan i prilagodljiv pristup lečenju. Terapeuti mogu da prilagode intervencije tako da zadovolje jedinstvene potrebe i preferencije svakog klijenta, crpeći iz oba teorijska okvira za rešavanje širokog spektra pitanja i zabrinutosti.

Sve u svemu, integracija psihoterapije zasnovane na marginalizmu sa geštalt terapijom ima potencijal da unapredi terapijski proces ugrađivanjem principa postepene promene, holističke svesti i iskustvenog istraživanja. Kao i kod svakog integrativnog pristupa, terapeuti treba da pažljivo razmotre jedinstvene potrebe svakog klijenta i da u skladu sa tim prilagode svoje intervencije kako bi osigurali najefikasnije i najkorisnije ishode lečenja.

Zaključak

Biti hodočasnik često znači potragu za smislom. Marginalizam nudi smisao kroz lični razvoj, praveći podjednaki otklon prema mejnstrimu i alternativi, koristeći adekvatne elemente kako iz mejnstrima tako i iz alternative. Tada su hodočasnici svi oni koji se slažu i podržavaju osobe koje promovišu marginalizam. Ovo razmišljanje nastalo je imenovanjem pank benda Savršeni marginalci koji su proizašli iz zagrebačkog benda Hladno pivo. Tragati za sobom, za svojom autentičnošću sreli su se u nazivu i repertoaru ovog benda što je koreliralo sa načinom života autora ovog teksta. Marginalistički viđena lična dobrobit zasniva se na holističkom pristupu shvatajući čoveka kao bio-psiho-socijalno i duhovno biće. Samo opšte razvijena dobrobit vodi ka jedinstvu ličnosti i to je, suprotno tekovinama postmoderne i neoliberalnog kapitalizma, marginalističko razmišljanje. Ono počiva na lingvističkog i ekonomskoj teoriji, a primenu je već, osim u muzici, našla i u psihoterapiji kao dopunska metoda geštalt psihoterapiji koju praktikujem.

Literatura

Andreu Mas-Colell, Michael D. Whinston, Jerry R. Green. (1995). *Microeconomic Theory* . Oxford: Oxford University Press.

Balanzategui, J. (2018). *The Uncanny Child in Transnational Cinema: Ghosts of Futurity at the turn of the Twenty-first Century. Prvo izdanje* . Amsterdam : University Press.

Callinicos, A. (1990). *Against postmodernism: a Marxist critique.* Cambridge: Polity Press.

Childs, A. (2024, april 24). *Providing light for the journey*. Preuzeto sa Exploring the piligrim archetype: https://annettechilds.com/exploring-the-pilgrim-archetype/

Dennett, D. (2013). *Dennett on Wieseltier*. Preuzeto sa Pinker in the New Republic: Let's start with a respect for truth.: www.edge.org/conversation/dennetton-wieseltier-v-pinker-in-thi-niw-republic

Erikson, E. (2008). *Identitet i životni ciklus.* Beograd: Zavod za udžbenike.

Jean Darby Cleft, Wallace Cleft. (1996). *The Archetype of Pilgrimage: Outer Action With Inner Meaning.* Mahwah, NJ, USA: The Paulist Press.

Jeknić, P. (2022). *Knjiga za svaki dan - drugo dopunjeno izdanje.* Kraljevo: CEIR Balkan.

Jeknić, P. (2024). *Anksioznost.* Kraljevo: Emoracio centar.

Metti, M. S. (2020). *Jerusalem – the most powerful brand in history.* Stockholm: Stockholm University School of Business.

Morabito, C. (2023, December 11). *Here's why even Americans making more than $100,000 live paycheck to paycheck*. Preuzeto sa CNBC: https://www.cnbc.com/2023/12/11/why-even-americans-making-more-than-100000-live-paycheck-to-paycheck.html

Nastović, I. (1988). *Psihopatologija ega.* Beograd: Dečje novine.

Paul A. Samuelson, William D. Nordhaus. (1948). *Principles of Economics.* New York: McGraw-Hill.

Wilson, B. G. (1997). The postmodern paradigm. U U. C. Romoszowski, *Instructional development paradigms* (str. 297–309). New Jersey: Educational Technology Publications.

Wolpert, S. (2007). *Beyond Technology: Children's Learning in the Age of Digital Culture.* Cambridge: Polity Press.

Filip Jeknić[4]
Petar Jeknić[5]

THE IDEA OF MARGINALISM IN CONCERT PILGRIMAGES

Abstract

Pilgrimages and pilgrims meet with physical manifestations of their faith, acquiring experience, spiritual fullness, conceptual, and every other connection with the cause of the pilgrimage. Besides religiously motivated pilgrimages, it is also a cultural mass phenomenon, therefore a concert one as well. In this paper, we deal with concert pilgrimages based on the idea of marginalism, a thought that came to be as a response to the results of postmodernism and neoliberal capitalism, a thought that represents equal distancing from the mainstream and the alternative. Marginalism is based on personal gain and an assertive relation towards contaminating environmental factors. Marginalist perception of personal gain manifests through optimal pleasantness, utility, and morality which don't burden nor endanger other people. The initiator of marginalism is the punk band Savršeni Marginalci (Perfect Marginals) from Zagreb, thanks to whose work the way of life of its authors was defined, even though they found their reasons for marginalism in personal experience. The roots of marginalism are lexical and economic. Lexical implies the need for the different to build their own "difference" or authenticity of returning to oneself. This can be done exclusively through the engagement of consciousness in gradually reaching the goal. Economic marginalism is about decision-making and it encompasses the consideration of marginiscussions with the band members, parallels were seen with a preexisting but until this paper, undefined application of marginalism in psychotherapy. Marginalism in gestalt psychotherapy represents an additional technique of directing a client towards a goal with small steps through adequate activities and tracking what has been achieved.

Keywords: *Marginalism, Pilgrimage, Concerts, Perfect Marginals, Marginal Benefit, Marginal Cost, Marginal Analysis, Optimization, Equilibrium, Gestalt, Psychotherapy*

4 Filip Jeknić, Emoracio Psyhotherapy, Kraljevo, filipjeknic@protonmail.com, ORCID ID: 0009-0009-8224-7376

5 Petar Jeknić, Emoracio Psyhotherapy, Kraljevo, petarjeknic@gmail.com, ORCID ID: 0009-0008-6053-0990

Zbornik radova „Kultura hodočašća“
XXIV CEIR konferencija, 12-14. maj 2024.

Slobodan Martinović[1]

ŽIVOT KAO HODOČAŠĆE

Sažetak

Ne mora čovek preći kilometre da bi upoznao Boga. Dovoljno se prekrstiti i reći "Gospode Isuse Hriste, Sine Božiji, pomiluj me grešnog". Svaki dan je hodočašće na kojem čovek ne zna šta ga može snaći, koga može upoznati. Život se menja na dnevnom nivou.

Ključne reči: *Bog, život, hodočašće*

Temu sam davno definisao a rad sam počeo da pišem na Veliki petak. Dan kada je Sin Božiji, Isus Hrist, osuđen i razapet na časnom krstu za spasenje sveta.

Hodočašće shvatam kao svoj život. Dat a da nisam birao roditelje, veru, etničku pripadnost, teritoriju.

Na mom hodočašću suočavao sam se sa brojim preprekama. Možda samo tako ja mislim. Ili je to bio Božiji plan. Dodelio mi je ulogu pomagača osobe sa invaliditetom, moje supruge. Sa stanovišta građanskog života to je uloga gde samo izvršavate obaveze a nemate nikakva prava. Sa stanovišta smisla života ja sam odgovoran za jednu osobu da živi.

Druga prepreka je sistem u kojem živim. Slobodno mogu reći bez prava na rad, gledajući kroz život druge kako primaju platu, idu na godišnje odmore. Za mene su praznici, u vidu neradnih dana, izgubili smisao.

Sa druge strane sve mi je to pomoglo da se ne upoređujem sa drugima i da budem zahvalan Bogu na svemu.

Ne mora čovek preći kilometre da bi upoznao Boga. Dovoljno se prekrstiti i reći „Gospode Isuse Hriste, Sine Božiji, pomiluj me grešnog“. Svaki dan je hodočašće na kojem čovek ne zna šta ga može snaći, koga može upoznati. Život se menja na dnevnom nivou.

Za Ivanjdan, sedmog jula, rođenje Svetog Jovana Krstitelja, podno planine Bitovik, na Glavici, pored vekovnog hrasta godinama sam išao na hodočašće. Da se bogu pomolim u miru sa mojim komšijama i rodbinom. Tako su išli i moji

1 Slobodan Martinović, Argument, Prijepolje-Subotica; slobodanmartinovic66@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-3268-6479

preci, molili se za zdravlje, mir, letinu. Ja bih izneo ikone i kandilo koje bi kačili na hrast, došao bi sveštenik i očitao molitvu. Posle molitve bismo imali ručak od hrane koju bi od kuće poneli meštani. A onda bi odigrali fudbalsku utakmicu. Imao sam tada osećaj da sam se povezao i sa Bogom i sa ljudima.

Išao sam sve dok meštani nisu postavili šatru i uveli ketering, muziku. Umesto drvenog krsta na hrastu postavili su mermerni krst u prirodi. Molio sam ih da to ne čine, kao i vladiku Mileševskog, ali služba je služba.

Ljudi baš znaju sve da upropaste.

Kako život možemo sagledati kao hodočašće:

Putovanje kroz uzbrdice i padove: Život je poput staze koja se uspinje i spušta. Imamo trenutke radosti i uspeha, ali i izazove i neuspehe. Kao hodočasnici, suočavamo se s tim preprekama, ali ne smemo klonuti. Umesto toga, trebamo se prepustiti Providnosti i verovati da svaki korak ima svoj smisao.

Susreti s drugima: Na hodočašću susrećemo različite ljude. Slično tome, u životu susrećemo različite osobe koje nam pomažu da rastemo, učimo i razvijamo se. Ti susreti obogaćuju naš put i čine ga zanimljivim.

Cilj: Hodočašće ima odredište – svetište, crkvu ili sveto mesto. U životu takođe imamo ciljeve – porodicu, karijeru, duhovni rast. Važno je imati jasan cilj i usmeravati svoje korake prema njemu.

Poniznost i zahvalnost: Hodočašće nas podseća na našu malenost pred Božijim veličanstvom. Slično tome, u životu trebamo biti ponizni i zahvalni za sve što imamo. Svaki trenutak je dar.

Unutrašnje putovanje: Hodočašće nije samo fizičko, već i unutrašnje putovanje. Kroz molitvu otkrivamo dublje istine o sebi i svetu oko nas. To je putovanje prema duhovnom buđenju.

U konačnici, život je hodočašće koje nas vodi prema spoznaji, rastu i ispunjenju. Neka naši koraci budu svesni, a srce otvoreno za sve što nam put donosi.

„Ja sam proša sito i rešeto
ovaj grdni svijet ispitao,
otrovi mu čašu iskapio,
poznao se s grkijem životom.
Sve što biva i što može biti,
meni ništa nije nepoznato;
što god dođe ja sam mu naredan“
(„Gorski vijenac“, Petar II Petrović Njegoš).

„Blaženstvo vere je, naprotiv, u tome što je Bog ljubav. To još ne znači da vera razume kako je to odluka Božija o izvesnom čoveku-ljubav. U ovome baš i jeste sukob, paradoks vere: verovati, a to ne razumeti. A kad sukob vere otpočne, kad se sumnje probude, ili kad, sumnja sa mnogim divljim mislima na veru kidiše, onda se javlja krivica o grehu kao poslednja odbrana, kao poslednje pojačanje.

Trebalo bi verovati da je ta svest – neprijateljska snaga. Ali ne, ona baš hoće da pomogne veri, da time pomogne verniku što će ga poučiti da ne sumnja u boga, već u sebe samoga. Kad hiljadu pitanja sumnje navale na veru i stvore privid kao da Bog ne može da odgovori, tada svest o grehu uči vernika, da je to on sam koji ni na jedno od hiljadu ne može odgovoriti: dakle je Bog ljubav. Ne shvatiš li silinu zaključka, shvatiće je vera. Shvatiće da je uobraženje: moći sumnju do kraja domisliti, ali da je blaženo što je sumnja onemogućena". (Kjerkegor, 1981: 35).

„Ne boj se, jer sam ja s tobom; ne plaši se, jer sam ja Bog tvoj; i podupreću te desnicom pravde svoje" (Isaija 41, 10).

Literatura

Novi Zavet (1993). Manastir Mileševa.
Petrović, Petar II Njegoš (2002). *Gorski vijenac*, Gutenbergova galaksija: Beograd
Kjerkegor, Seren. (1981). *Brevijar*, Grafos: Beograd.

Slobodan Martinović[2]

LIFE AS A PILGRIMAGE

Abstract

One does not have to travel miles to know God. It is enough to cross yourself and say "Lord Jesus Christ, Son of God, have mercy on me a sinner". Every day is a pilgrimage on which a person does not know what may happen to him, or who he may meet. Life changes daily.

Keywords: *God, life, pilgrimage*

2 Slobodan Martinović, Argument, Prijepolje-Subotica; slobodanmartinovic66@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-3268-6479

Зборник радова „Култура ходочашћа“
XXIV ЦЕИР конференција, 12-14. мај 2024.

Зорица Кубурић[1]

ХОДОЧАШЋА БОГОМОЉАЧКОГ ПОКРЕТА

Сажетак

Двадесет и две године мира између Првог и Другог светског рата у Србији протекле су у потрази за заједништвом које се одвијало пре свега у души човековој, потом у кући, цркви, манастирима и на повременим путовањима на Свету Гору и у Свету Земљу. Ова места ходочашћа, личност, породична и верска заједница били су интензивно наглашени у богомољачком покрету. Правилом „Почни од себе” богомољци су преузели на себе одговорност за лични и породични живот, а лична изградња се одвијала кроз редовно присуство на литургији у оквиру своје парохијске заједнице и редовно посећивање манастира за време славе и сабора. Та стална окупљања била су подржана међусобним поштовањем, разменом личних религијских искустава и сазнања из Светог писма. У свему томе су учествовали лаици, свештенство и монаштво, добровољно, покренути личном потребом. Људи су били претплаћени на месечна издања часописа Мисионар у којима су, осим писама, имали све информације о свом покрету. Богомољци су читали Свето писмо и другу верску литературу као и историју свог народа. Све је то давало живот овом покрету, живот који је зрачио надом и вером у Бога, покоравањем Божијим заповестима, уздржавањем од порока и континуираном верском едукацијом која се одвијала у дијалошкој култури. Мисионарске активности биле су усмерене ка народу – комшијама међу којима су богомољци живели. Својим животом и речју богомољци су практиковали и проповедали покајање и враћање Богу, упоређујући време у којем живе са временом Нојевим. Повезивање са Светом Земљом одвијало се у организованим ходочасничким путовањима која су трајала и до четрдесет дана. У овом тексту желим да прикажем како су се одвијала та масовна окупљања и неке од беседа које су надахњивале ходочаснике. Владика Николај Велимировић био је председник Поклоничког друштва.

Кључне речи: *богомољачки покрет, ходочашћа, манастири, Света Гора, Света Земља, идентитет.*

1 проф. др Зорица Кубурић, редовни професор у пензији, Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду, zoricakuburic@gmail.com; ORCID ID: 0009-0008-1383-5644

Пут уназад да би се кренуло напред

Размишљања о ходочашћу у свакој новој генерацији поново се покрећу и у новом контексту изнедре нови оквир разумевања. Уобичајено ходочашће се сагледава као свесна и организована обредна пракса која је традиционално присутна у религији. Фред Клоуди[2] каже да „вршећи ходочашће, религиозан човек дословно и симболично путује у свето средиште, чиме потврђује свој идентитет припадника једне специфичне религијске традиције; у исто време му је омогућено ново виђење самога себе и контекста у коме се налази. Ходочашће је, у малом, оличење целокупног живота религиозне особе" (Clothey, 1992: 253).

С друге стране, Фред Клоуди (Clothey, 1992), писац одреднице о ходочашћу у *Енциклопедији живих религија*, подсећа да постоје и прикривена ходочашћа кроз која се у савременим условима исказује иста човекова потреба да се врати на место свог почетка, било физичког или духовног почетка, како би могао да се повеже сам са собом и својим идентитетом. Ова ходочашћа, када се посматрају из перспективе индивидуалног сећања на себе и своје порекло, на места одрастања, родни крај и кућу, те потребе да се потврди идентитет одласком у родни крај, постају начин прихватања себе у целини.

Сагледавање себе у целини, у контексту и трајању, заправо представља идентитет, оно што човек јесте и „тло" из којег је себе изграђивао. Та лична потреба за обиласком свог родног краја може се данас разумети као врста личног ходочашћа која је у функцији интеграције личности, самоприхватања, саморазумевања. Осим породичне припадности, за повезивање са сопственом традицијом битно је осветлити и верску, религијску традицију која подразумева обиласке верских светиња које сведоче о трајању верског идентитета и културе из које се изграђивала индивидуалност. Круг се свакако може ширити на посете местима која интегришу већи број верских традиција, попут ходочашћа у Свету Земљу, па све до пантеистичке потребе посете природи (шуми) као извору и почетку једноставног живота.

Фред Клоуди ходочашћа повезује са идентитетом. Враћање земљи и природи, да би се побегло од притиска градског живота, често је обојено носталгијом за неким замишљеним временом када је све било чисто, природно и једноставно. Људска потреба за присећањем и обновом, одржавањем и самопотврђивањем сопствене биографије, свог идентитета, своје националне и политичке припадности јача идентитет у људима који себе доживљавају као део тих ширих ентитета (Clothey, 1992: 256).

2 Clothey W. Fred (Фред Клоуди), ванредни професор на Одсеку за верске науке Универзитета у Питсбургу, писац је одреднице о ходочашћу у *Енциклопедији живих религија*.

Култура ходочашћа је целовити, интегрисани вид повезивања како са територијом тако и са вредностима, како појединца тако и групе. У религијским ходочашћима највише пажње се поклања повезивању места на коме се догодило нешто од верског значаја с временом када се то догодило у оквиру годишњих верских празника. Имамо и световна ходочашћа, политичка, спортска, нешто што подсећа формом на она религијска и спада у домен световне религиозности.

Култура ходочашћа чува сећање на значајне догађаје који изграђују будуће генерације и доприносе препознавању идентитета. Сећање на Божије спасење, на заштиту на коју је Бог указао, на избављење од неког зла, на чудо исцељења, на победоносни живот јесте једна врста ходочасних локација. С друге стране, налазе се места страдања, места пораза, места која вапе да се забораве због своје тежине и потребе да се никад не понове. Можда је највећа загонетка разумети места на којима се догодило и једно и друго, и страдање и победа. Једно такво место јесте Голгота, место страдања, понижења и издаје – место где невини страдају заједно са злочинцима. У исто време то је место победе, јер после Голготе долази празан гроб као место васкрсења. Ходочашћем долазимо до места где је живот победио смрт.

Лично искуство које сам донекле успела да опишем у тексту „Спрска православна црква на Косову и Метохији између прошлости и будућности" (Кубурић, 2012) било је повезано с поклоничким путовањем организованим да се посети Газиместан, Пећка патријаршија, Призренска богословија, манастир Дечани и општине у којима живе Срби. Ти сусрети, разговори, светиње заиста отворе неке старе ране скривене у епигенетским наслагама које се не могу спознати другачије него у материјалном судару векова на једном месту које то памти са́мо и одашиље немо.

Љубав према манастирима и светим местима вековима је утицала на душу народа да се учврсти у хришћанству. Цркве и, посебно, манастири украшавани су фрескама које приказују целокупну историју развоја хришћанства и темеља на којима оно почива. Те слике и призори са фресака се некако утисну у свест и тако, с времена на време, као у техникама брзог учења, мозак их фотографски скенира иако све то није дошло до свесног дела бића. Неки пут човек не зна одакле да почне да пита. Зато ћути, гледа шта други раде и прати групу и водича. Ако има среће и храбрости, ступи у лични контакт с неким посвећеним монахом, чије речи онда памти и носи у себи као неки кључ у нову реалност.

Повезивање у ходу

Ходочашће подразумева амбиваленцију и поларност управо зато што повезује личност с друштвом, локално и регионално са универзалним, савременост са историјским, а малу групу са ванпросторном заједницом

(Clothey, 1992: 253). Овај изванредан и концизан опис указује на то да је ходочашће онај облик верског живота који испуњава функцију сваке религије која и јесте у интеграцији, у повезивању и сталном кретању. Има смисла посматрати живот из ове перспективе и упитати се да ли је процес интеграције властитог идентитета унутар своје заједнице опасност по однос према другима који су с друге стране у односу на нас. То значајно питање међусобног односа различитих религија ме посебно интересује из позиције професора социологије религије, што ме је и покренуло на оснивања Центра за емпиријска истраживања религије (ЦЕИР) као и часописа *Религија и толеранција*.

Моја полазна претпоставка била је, а верујем да ће тако и остати, да се изградњом властитог идентита на темељима прихватања датости оснажује љубав према себи и своме, што доводи у исту раван и љубав према другоме. Златно правило светских религија да другоме чиниш оно што би хтео да други чине теби: „Све, дакле, што хоћете да чине вама људи, чините и ви њима: јер је то закон и пророци" (Матеј, 5,7), или да другоме не чиниш оно што не би желео да други теби чини, управо указује на то да је потреба „рада на себи" и свом идентитету оно што чини овај свет бољим местом за живот. Та морална и људска димензија иде ка повезивању са универзалним вредностима, са бесконачним и безвременим, са вером у Бога, било да реч 'бог' пишемо великим или малим словом. С тим у вези су и ходочашћа пут доласка до другога.

Потрага за светим

У уводном делу важно је нагласити и ово: потрага за светим, за Богом, за том метафизичком силом, за Светим Духом, верским доживљајем, религијским искуством јесте веома интензивно и опасно поље ако човек крене сам. То је пут на коме су човеку потребни други. Зато су верске заједнице организоване и сложене, и ми их у социологији посматрамо како са аспекта структуре тако и са аспекта њихових функција. Подручје религијског доста се повезује с магијским као и с научним подручјем. Да ли су истоветне религија и магија када је реч о ступању у контакт са оностраним бићем? Да ли је пут откривања научне истине ближи религији или магији? То питање управо ће овде бити проблематизовано будући да се у сваком разговору о богомољачком покрету неко сети да помене праксу која се појављивала у спиритистичким и магијским радњама. То нас подсећа на савремене поступке који се примењују када нека религијска заједница треба да се сузбије на неком простору: она се етикетира као секта и опасна по друштво и, на тај начин се неоправдано чини зло њеним припадницима.

Тај опрез који долази из хришћанске перспективе да се „не суди" (Матеј, 7: 1) а у исто време и „да се не буде преварен" (Матеј, 24, 4) присутан је од самог настанка верских порука монотеистичких религија. Већ при стварању првог човека Бог је указао на забрану прилажења дрвету познања добра и

зла (1. Мој. 2: 9). То дрво познања добра и зла присутно је свакодневно и данас у буквалном и у метафоричком смислу. Ступање у комуникацију с Богом путем молитве, покушај комуникације са анђелима или пак са демонима или „душама умрлих" можемо анализирати имајући у виду теолошка учења о човековој души и о природи небеских бића, то јест о томе какав је Бог и како му се обраћати и шта се може од Њега очекивати. У религијском контексту заједница подразумева јавност деловања, присуство верника и критичку свест која свој религијски доживљај повезује са оним што је добро и вредно, што је у функцији живота.

Између аскетизма и изобиља

Владика Николај Велимировић био је ходочасник који је пропутовао свет и упознао мисао Истока и Запада и себе укотвио у хришћанској теологији. Докторат који је одбранио у Берну 1908. године био је под насловом: *Вера у Христово Васкрсење као основна догма апостолске цркве*. Друго значајно дело јесте *Рехабилитација тела*, које је у деловима објављивано 1910. године. Николај Велимировић истиче, упоређујући друге религије с хришћанством, да вера у загробни живот или у бесмртност душе постоји у многим религијама и филозофијама. Међутим, вера у васкрсење тела је новина коју доноси Христос.

Библијско учење о телу стоји између две крајности, између аскетизма и разврата. Строги аскетизам, крајност којим се душа издиже изнад тела а тело сматра препреком спасења, није библијско учење. Друга крајност која није библијска јесте пренаглашавање тела, при чему се тело презире до самоуништења и сагледава се као средство уживања. Ове крајности водиле су стању тупог пијанства, безнадежности и очајања. Презирање материјалног и пренаглашавање бестелесног произлази из Платоновг дуализма који није хришћанско учење. Тело се презире тиме што се занемарује и исцрпљује глађу и мучењем, као и претераним уживањима и мучењем изобиљем и развратом. Недостатак баланса, интегритета и мере. Владика Николај Велимировић у Рехабилитацији тела истиче важност Васкрсења Христовог као темеља хришћанске вере. Хришћанска вера дошла је провиђењем у свет, да подигне цену материјалном, телесном животу – да рехабилитује тело.

Могли бисмо то назвати Христовим ходочашћем у свету. Хришћанство објављује да се Бог јавио у телу јер је Христос преузео на себе људско тело. На тај начин је наглашено достојанство тела. Због тога су у хришћанству два најважнија празника Христово рођење и Христово васкрсење. Ђакон Горан Вучковић у тексту „Свети Николај (Велимировић) о Васкрсењу као рехабилитацији тела" закључује: „Оваплоћењем је показао да тело није тамница душе, нити је природно да човек ради против свога тела, већ треба да се са страхопоштовањем опходи према своме телу. Васкрсење је потврда

онога што представља наше назначење – живот у Царству Славе" (Вучковић, 2024: 10).

Бог је својим утеловљењем и васкрсењем повратио достојанство човека као јединственог бића које за спасење треба да сачува и тело, како је то записао апостол Павле: „И цијели ваш дух и душа и тијело да се сачува без кривице за долазак Господа нашега Исуса Христа" (1. Солуњанима, 5, 23).

Што се тиче дуализма, ђакон Бојан Мијаиловић у тексту „О великом Канону Светог Андреја Критског" даје још један антрополошки осврт: „Оно што је уочљиво јесте то да у Канону не проналазимо дуализам који је био карактеристичан неким неоплатонистичким хришћанским писцима. Једини 'дуализам' који препознајемо јесте онај који се односи на створену човечанску природу и природу која је рањена првородним грехом. Дакле, 'дуализам' између онога што човек јесте по природи и противприродног изопачења кроз грех који је последица оног другог закона који је у телу и против којег се боримо" (Римљанима 7, 18–23). Човек као украс творевине и биће потенцијално бесмртно, створен је по образу и подобију Божијем; оживљено блато бива украшено богомтканом одећом; првобитна красота лика је била човечанска природа која беше добра као и све претходно створено" (Мијаиловић, 2024: 14).

Ходочашћа у оквиру богомољачког покрета

Зељковић (2020) пише да је први ходочасник у слободном хришћанству била света царица Јелена, мајка цара Константина, који је издао 313. године Едикт у Милану да престану гоњења хришћана. У Охридском прологу Николај Велимировић пише под датумом за 21. мај: "Света Јелена, благочестива мајка царева, ревноваше много за веру Христову. Она посети Јерусалим и пронађе Часни Крст Господњи, и сазида на Голготи цркву Васкрсења и још многе друге цркве по Светој Земљи." (Велимировић, 2023; 351)

Богомољачки покрет, који се појавио између два светска рата, већ неко време заокупља моју пажњу и све више ме импресионира снагом коју је проносио у једном времену које је оставило позитиван духовни траг из којег данас ниче семе нових чувара вере (Kuburić, 2023а; Кубурић, 2023б).

Драган Суботић, пишући књигу „Епископ Николај и православни богомољачки покрет, Православна народна хришћанска заједница у Краљевини Југославији 1920–1941", нуди обиље података које је пронашао у архивима, литератури, часописима и извештајима. Он је направио једну врсту географске карте ређајући хронолошки шта се где догађало. Места која спомиње су болдирана, што омогућује да се повезују датуми, славе, године и места на којима су се окупљали припадници богомољачког покрета. Да би оживели те податке, потребно је отићи баш на та места, доживети простор и видети шта је остало од те прошлости. Да ли су се ове речи Владике Николаја

Велимировића обистиниле: „Питају нас зашто се овај покрет не шири брже? До сада је он био као квас у тесту. Ако Бог помогне, цело тесто Цркве, заквасиће се" (Суботић, 1996: 41; Велимировић, *Сабрана дела*, књ. 8, стр. 568).

Навешћу цитат о хаџијама и богомољцима који указује на то да су богомољци имали културу ходочашћа, посећујући како локална тако и универзално значајна света места, своју Свету Гору као и заједничку Свету Земљу. Често се понавља да је Први светски рат, као период страдања који је многе повезао у искуству с Богом, истовремено донео и пад морала и духовности у друштву:

> „Као реакција на послератни пад морала и духовности у српском народу, 'том рђавом стању', у многим местима почела су да се 'појављују мало по броју, али већина по вери, друштва *богомољаца* која су себи поставила велике задатке, да вером у Бога и јеванђеоском науком раде на моралном препорођају нашег народа'. Почетком двадесетих година, најактивније је било друштво у **Пироту**, а од сеоских – у селу **Рсовцима**. Поменуто пиротско друштво богомољаца постојало је већ тридесет година: 'Основали су га Алекса из **Смрдана** (доцније свештеник у Пироту) и Тома Саланкалија из **Пирота**, оба по занату ткачи. Први пак његови чланови били су: г-ђа Марија Ћирићка, Параскева Мите Живановића итд. Сада је пак ово друштво врло многобројно, а међу својим члановима броји 11 хаџија, посетилаца Јерусалима и већи број посетилаца Св. Горе'" (Суботић, 1996: 37; позива се и цитира "Гласник", бр. 16, 1922, стр. 256).

Суботић у књизи наводи извештаје по годинама и пише о ходочашћима која су била организована за чланове богомољачког покрета. Поклоничко друштво је бринуло о томе а њен председник је био Владика Николај Велимировић. За 1925. годину извештај показује да је Први велики поклонички поход на Свету Гору организован и то „уз часни пост и за Ускрс" (Суботић, 1996: 55). За 1926. годину планирана су чак два поклоничка путовања у Свету Гору и једно у Јерусалим (Суботић, 1996: 62).

Други поклонички поход у Свету Земљу, који је организовао Свети Синод, у трајању од четрдесет дана, почео је 20. марта 1931. године. Савети које је Епископ Николај упутио том приликом били су: „Поред постова хвалите и узносите Господа. Причајте о Светој Земљи сродницима својим, но при томе не узносите себе но Господа Христа, који вас је удостојио да посетите земаљску домовину Његову и који је душу вашу добро нахранио. Радујте се, ако некога од својих приволите, да иде на поклоништво ради спасења душе своје. Не жалите труда ни жртве да се у престоници дође до једног поклоничког дома – дома Гроба Божјега. То би било место вашег састајања, и станица за будуће поклонике Свете Земље" (Суботић, 1996: 97–98). У Православној Народној Хришћанској Заједници (ПХНЗ), бр. 2 и 3, објавили су како је протекло ово ходочашће у Светој Земљи.

Организована поклоничка путовања бивала су све учесталија. Богомољцима су упућивана обавештења да се организује поклоничко путовање на света места у Палестини и позиви да се они који желе да путују спремају. Позвани су да се пријаве они богомољци који су намеравали да се замонаше у манастиру Хиландару, на Светој Гори.

Молитвени походи су учестали, те је објављен текст Хаџи Милана Милутиновића под насловом „Поклоничка путовања хришћанским светињама као суштина и израз покајања нашег". У овом тексту се истиче да је Хришћански покрет, опште прегнуће самог нашег народа у верском погледу, изазвао жељу за обнављањем поклоничких путева наших старих. Текст је објављен у *Покајном народу* – верско-моралном гласилу за покајну 1933/1934. годину, чији је уредник био Хаџи Милан Милутиновић (Суботић, 1996: 109–110). Председник Поклоничког друштва био је Епископ Николај, а ови текстови су промовисали културу ходочашћа.

Поклиничка путовња била су каракетистична за богомољачки покрет. Велики број верника одлазио је у локалне манастире, али и у оне удаљене где су се организовали саборе. Владика Николај Велимировић у књизи "Диван: наука о чудесима" описао је окупљања чланова Богомољачког покрета у мансастрима и цитира шта су говорили чланови покрета, што указује колики значај имају личне приче и сведочанства људи о чудесима која су доживели. Једна сестра из Чуруга је сведочила: "...ја сам као девојка пешачила са нашим бачким и банатским богомољцима у наше славне манастире почев од Војловице и Ковиља па до Раванице и Прибине Главе. Онда се то звало "Мали Хаџилук". Ко би три пута учинио тај хаџилук, сматрао се као поклоник Свете Горе. А ко би седам пута, сматрао се као поклоник Гроба Господњег у Јерусалиму. Девојке су ишле на тај хаџилук пред удају за срећу у браку, а старци и старице за спасење душе. Пред полазак постили смо по три дана, и још три дана у манастиру у коме би се затекли. Многи од нас су ишли боси као да идемо на Христов Гроб, а у спут смо појали црквене и духовне песме" (Велимировић, 2000: 24)

За време патријарха Варнаве Св. архијерејски синод је 1933. прогласио Покајну годину - од ускршњег поста 1933 до Васкрсења 1934. године. Професор Душан Петровић пише да је то подстакло наш наорд у Срему да видније испољава своја религиозна осећања. "О Духовима 1934. једна група чланова Православне хришћанске заједнице из Даља и околине обишла је пешке све наше манастире у Фрушкој гори. Исте године у Даљу је о св. Преображењу одржан велики Молитвени збор Народне хришћанске заједнице, а на славу манастира Фенека долшло је у литијама до 20.000 душа са свих страна" (Петровић, 1970: 60-61).

Учесталост ходочашћа данас

У оквиру студијског програма Универзитета у Београду: ”Религија у друштву, култури и европским интеграцијама” студент Александар Зељковић (2020) написао је мастер рад ”Упоредна анализа ходочашћа у раним хришћанским вековима и данас”. У првом пасусу предговора цитира речи др Бранислава Работића, професора на Високој туристичкој школи струковних студија у Београду: „У време светске економске кризе, све врсте туристичких путовања забележиле су смањен број туриста, али статистика бележи раст у области „верског туризма“, у оквиру којег данас путује 20% од укупног броја туриста у свету, то јест скоро 200 милиона људи.“ (Зељковић, 2020: 3).

Ходочашће као пракса у Србији, према истраживању из 2010. године, указује на промене које су се догодиле. Истраживање у којем сам учествовала 2010. године (објављено је 2011. године) имало је неколико питања посвећених ходочашћу. Ја сам тада писала о верској настави, о степену поверења и о етничкој и верској дистанци у Србији (Кубурић, 2011а; 2011б; 2011в). Истраживана је религиозност у Србији на репрезентативном узорку за Србију без КиМ и додатном узорку за мањинске групе (1504 испитаника). На анкетно питање бр. 28 одговорила су 1503 испитаника. Питање је гласило: Да ли одлазите на ходочасничка путовања? Одговор „Да” дало је 36% а одговор „Не” 26% испитаника. О томе није размишљало 26% испитаника, а одговор „Не знам” дало је њих 12% (Младеновић, 2011: 223–223).

Учесталост одласка на ходочашћа и поклоничка путовања има овакву дистрибуцију: редовно иде 2% испитаних, повремено 18%; није било, али би волело да иде 46%. Оних који нису били и неће ићи на ходочашће и поклоничко путовање било је 33%. Од оних који су били на ходочашћу једна трећина сматра да после одласка на света места долази до промене у њиховом свакодневном животу. Ови испитаници сведоче о врсти религијског искуства и о томе да је приликом ходочашћа долазило до одређених промена код њих. Те промене су спокој и мир, лепо осећање, унутрашња радост, унапређивање вере, помоћ у остваривању жеља или ублажавању телесних тегоба (Радисављевић-Ћипаризовић, 2011: 84).

На крају овог текста о ходочашћима ауторка закључује да је код већине испитаника – ходочасника верски идентитет несумњиво примаран у односу на национални. Они који иду на ходочашћа су црквени верници, знатно мање традиционални. Претежно се иде на мала ходочашћа која подразумевају одлазак у манастире. Посећују се скоро сви манастири Српске православне цркве у Србији или у региону. Ређа су велика ходочашћа у Свету Земљу (Радисављевић-Ћипаризовић, 2011: 92).

Докторска дисертација Биљане Анђелковић (2021) доноси детаље који нам расветљавају садашњи однос према манастирима и монаштву и

ходочашћу. Она каже да су бројни примери монаха који су пре монашења обилазили манстире као поклоници, да би се срели са монасима. ”Готово да нисам разговрала ни са једним монахом или монахињом који обилазећи манастире као мирајни нису стицали своја прва знања о монашком животу или да управо у тим сусретима и разговорима нису дошли до спознаје да је то њихов животни пут. Многи поклоници кажу да су у разговору са монасима успевали да ”отворе духовне очи” и да у себи ”разгреше недоумицеи пороблем” (Анђелковић, 2021: 183).

Из разговора са ходочасницима Биљана Анђелкоић тврди да сви испитаници имају позитивне идеје о манастирима и да живот у монашким заједницама представља духовни идеал. Међутим, занимљиво је да је пола испитаника на питање ”Како бисте реаговали да ваше дете одлучи да се замонаши?” одговорило: „па, покушао бих да га одговорим“, „Морао бих, пре свега, да проверим колико је озбиљна та намера“, „не би ми било свеједно“, „тежак је то пут, не бих волела да донесе такву одлуку“, „Покушао бих да га убедим да се предомисли, али ако баш буде упоран, не бих га спречавао”. Биљана Анђелковић каже да је трећина монаха и монахиња са којима је разговарала говорило да су чланови њихових породица били против њихове одлуке да оду у манастир, због чега су морали да „побегну“, иако су потицали из изузетно побожних или свештеничких породица. Такође преноси да је игуманија једног манастира у околини Пирота, иако је била из богомољачке породице блиске владици Николају, ипак “побегла” у манастир, јер је знала да је другачије не би пустили (Анђелковић 2021: 187).

Закључак

Култура ходочашћа која је присутна у религијском и световном контексту, с различитим мотивима и праксама, доприноси интеграцији како појединца тако и групе којој појединац припада. У функцији је изградње и стабилизације идентитета појединца, односа према себи и својој заједници. Емотивни потенцијал је веома значајан и посебно се повезује с човековом потребом да буде здрав и присутан у свету коме припада. Повезивање са историјом и заједницом доприноси изградњи личности.

Када говоримо о личности, она се изграђује у односу са другима, пре свега члановима породице и шире заједнице. Свака индивидуа постаје свесна свог идентитета пре свега у додиру с другима и другачијима. Интегрисана личност слободна је да ступи у спољашњи свет без страха од губитка властитог идентитета. Пут личносног сазревања и настаје том производњом искустава у простору и времену што и осмишљава живот. Стога су религијска искуства најснажнија, јер шире границе људске ограничености у додиру с божанским порукама.

Богомољачки покрет је у времену између два светска рата био у правом смислу хришћански покрет, јер су његови припадници на све начине континуирано ишли у цркву недељом и празницима, на саборе при манастирима, на ходочашћа на Свету Гору и у Свету Земљу. Била је то добро организована „Христова мањина", како је говорио Владика Николај Велимировић. Организована, повезана, с непрестаним радом на себи и свом спасењу, одана Богу и држави.

Литература

Anđelković, Biljana (2021). Poklonička putovanja: antropološko istraživnje predstava o manastirima Srpske pravoslavne crkve kod poklonika na početku 21. veka, Doktorska disertacija, Beograd: Filozofski fakultet.

Велимировић, Николај (2000). Диван: наука о чудесима. Београд: Хришћанска књига.

Велимировић, Николај (2023). *Охридски пролог*. Шабац: Глас цркве.

Вучковић, Горан (2024). Свети Николај (Велимировић). О васкрсењу као рехабилитацији тела. *Жички благовесник*, април – јун 2024.

Зељковић, Александар (2020). *Упоредна анализа ходочашћа у раним хришћанским вековима и данас*. [Мастер рад, Универзитет у Београду].

Kloudi, Fred (Clothey, W. Fred) (1992). Hodočašće. U Grupa autora, *Enciklopedija živih religija, drugo dopunjeno izdanje* (str. 253–256). Beograd: Nolit.

Кубурић, Зорица (2011а). Верска настава у Србији – десет година после враћања у образовни систем. У Андријана Младеновић (Ур.), *Религиозност у Србији 2010: истраживање религиозности грађана Србије и њиховог става према процесу европских интеграција* (стр. 97–112). Београд: Хришћански културни центар.

Кубурић, Зорица (2011б) Ентичка и верска дистанца у Србији. У Андријана Младеновић (Ур.), *Религиозност у Србији 2010: истраживање религиозности грађана Србије и њиховог става према процесу европских интеграција* (стр. 123–146). Београд: Хришћански културни центар.

Кубурић, Зорица (2011в) Степен поверења грађана Србије. У Андријана Младеновић (Ур.), *Религиозност у Србији 2010: истраживање религиозности грађана Србије и њиховог става према процесу европских интеграција* (стр. 177–162). Београд: Хришћански културни центар.

Кубурић, Зорица (2012). Српска православна црква на Косову и Метохији између прошлости и будућности, У Душан Маринковић и Срђан Шљукић (Ур.), *Промене у друштвеној структури и покретљивости* (стр. 512–535). Београд: Филозофски факултет.

Kuburić, Zorica (2023a). Bogomoljački pokret – autentična vera, U Zorica Kuburić, Ljiljana Ćumura i Ana Zotova Kuburić (Ur.), *Vera, znanje, sumnja* (str. 121–136). Novi Sad: CEIR.

Кубурић, Зорица (2023б). *Дворанска парохија Епархије крушевачке*. Нови Сад: ЦЕИР.

Мијаиловић, Бојан (2024). О великом Канону Светог Андреја Критског. *Жички благовесник*, април – јун 2024.

Младеновић, Андријана (Ур.) (2011). *Религиозност у Србији 2010: истраживање религиозности грађана Србије и њиховог става према процесу европских интеграција.* Београд: Хришћански културни центар.

Радисављевић-Ћипраризовић, Драгана (2011). Ходочашћа на почетку трећег миленијума: верски и национални идентитет ходочасника у Србији у два емпиријска истраживања. У Андријана Младеновић (Ур.), *Религиозност у Србији 2010: истраживање религиозности грађана Србије и њиховог става према процесу европских интеграција* (тр. 73–96). Београд: Хришћански културни центар.

Суботић, Драган (1996). *Епископ Николај и православни богомољачки покрет, Православна народна хришћанска заједница у Краљевини Југославији 1920–1941*. Београд: Нова искра.

Zorica Kuburić[3]

PILGRIMAGE OF GOD WORSHIPER MOVEMENT

Abstract

The twenty-two years of peace between the First and Second World Wars in Serbia were spent in the search for unity, which took place first of all in the human soul, then in the house, church, monasteries and on occasional trips to Mount Athos and the Holy Land. These places of pilgrimage, personality, family and religious community were intensely emphasized in the pilgrimage movement. By the rule "Start from yourself", worshipers took responsibility for their personal and family life, and personal development took place through regular attendance at the liturgy within their parish community and regular visits to the monastery during celebrations and assemblies. Those constant gatherings were supported by mutual respect, the exchange of personal religious experiences and knowledge from the Holy Scriptures. Lay people, clergy and monks participated in all this, voluntarily, driven by personal need. People subscribed to the monthly editions of the Missionary magazine in which, apart from letters, they had all the information about their movement. The worshipers read the Holy Scriptures and other religious literature as well as the history of their people. All this gave life to this movement, a life that radiated hope and faith in God, obedience to God's commandments, abstinence from vices and continuous religious education that took place in a dialogue culture. Missionary activities were directed towards the people - the neighbours among whom the pilgrims lived. With their lives and words, worshipers practiced and preached repentance and return to God, comparing the time they live in with the time of Noah. Connecting with the Holy Land took place in organized pilgrimage trips that lasted up to forty days. In this text, I want to show how those mass gatherings took place and some of the sermons that inspired the pilgrims. Bishop Nikolaj Velimirović was the president of the Poklonic Society.

Key words: *pilgrimage movement, pilgrimages, monasteries, Holy Mountain, Holy Land, identity.*

3 Zorica Kuburić, PhD, Full Professor, Faculty of Philosophy, University of Novi Sad, zoricakuburic@gmail.com; ORCID ID: 0009-0008-1383-5644

Najava konferencija za 2025:

Jubilarna, 25. po redu, međunarodna konfrencija Centra za empirijska istraživanja religije biće održana od 17. do 19. maja 2025. godine u Beogradu, pod nazivom „Marginalizam u religiji, nauci, umetnosti i filozofiji“. Dodatne informacije i prijavni formular dostupni su na veb-sajtu: https://ceir.co.rs/

Jubilarni, deseti po redu, međunarodni sociološko-religiološki skup održaće se 5. i 6. septembra 2025. godine, na Srebrnom jezeru, u organizaciji Foruma za religijska pitanja i Centra za sociološka i antropološka istraživanja Instituta društvenih nauka uz partnersku podršku Centra za empirijska istraživanja iz Novog Sada. Ovogodišnja tema je „Izazovi pred religijom i crkvom u informatičkom društvu kasne moderne“. Dodatne informacije i prijavni formular dostupni su na veb-sajtu Instituta društvenih nauka: https://idn.org.rs/.

SADRŽAJ

Miloš Vesin . USKI PUT HRIŠĆANSKOG ŽIVOTA KAO NEPRESTANO HODOČAŠĆE

Daniel Dragan Stojanović . JEDAN DAN U DVORIMA TVOJIM

Branislav Kovačević . KULTURA HODOČAŠĆA U BUDIZMU

Amra Halilović . ONTOLOŠKI ASPEKTI HODOČAŠĆA U ISLAMU

Adela Zobenica . VERSKA I RELIGIOZNA MOBILNOST

Bojan Jovanović . HODODARNO PUTOVANJE DO SEBE

Dražen Pavlica . BIĆE I DOŽIVLJAJ HODOČAŠĆA

Želimir Vukašinović . PUT I PREOBRAŽENJE

Marijana Ajzenkol . PUTUJUĆI NAROD BOŽIJI U SUSRET NEBA I ZMELJE

Aleksandra Petrović . „HODOČAŠĆE“ VASKA POPE I USPRAVNI ČOVEK

Gordana Todorić . PUTOPISANJE (NI)JE HODOČAŠĆENJE

Slobodan Prodić . HODOČAŠĆE KAO ELEMENT POLITIČKOG ŽIVOTA

Stevo Lapčević . POLITIKA I „SVETI“ VOĐA...

Anđelko Kovačević . HODOČAŠĆE U VRTLOGU SUVREMENE KULTURE

Zorica Mršević . NEMAČKI HOD PROTIV POLITIČKOG EKSTREMIZMA

Željko Stepanović . TOLERANCIJA NIJE SLOBODA

Aleksandra Dimitrijević . FORMIRANJE IDENTITETA

Nemanja Vukčević . HODOČAŠĆE IZMEĐU POLITIKE, DUHOVNOSTI I TURIZMA

Dragana Radisavljević Ćiparizović . NEKE KARAKTERISTIKE SAVREMENOG HRIŠĆANSKOG HODOČAŠĆA

Ivan Dodig . PROSTORI HODOČAŠĆA U BOSNI I HERCEGOVINI

Vanja Stepanović . HODOČAŠĆE KOJE JE PROMENILO SVET

Ivana Popović & Nikola Zobenica . JERUSALIMSKI SINDROM

Robert Cilia & Ljiljana Ćumura . PODRŠKA I BRIGA ZA HODOČASNIKE NA PUTU DO JERUSALIMA...

Svetlana Janković . HODOČASNE AKTIVNOSTI RATNIH VETERANA

Snežana Dačić . HODOČAŠĆEM DO KOLEKTIVNOG PAMĆENJA

Ognjen Stanković . HODOČAŠĆE PSIHOANALITIČKIH TUMAČENJA

Filip Jeknić & Petar Jeknić . IDEJA MARGINALIZMA U KONCERTNIM HODOČAŠĆIMA

Slobodan Martinović . ŽIVOT KAO HODOČAŠĆE

Zorica Kuburić . HODOČAŠĆA BOGOMOLJAČKOG POKRETA

CEIR
CENTAR ZA EMPIRIJSKA ISTRAŽIVANJA RELIGIJE

9 788684 111526