

РЕЛИГИЈСКИ И ЕТНИЧКИ КОНТЕКСТ СТРАТЕШКЕ КУЛТУРЕ СРБИЈЕ

Милован Р. Суботић*

Достављен: 19. 04. 2020

Језик рада: Српски

Прихваћен: 08. 07. 2020

Тип рада: Прегледни рад

DOI број: 10.5937/vojdela2004030S

У раду под називом „Религија као фактор стратешке културе на примерима хришћанства и ислама” (Војно дело, бр. 8/2019) анализирани су идеје и вредности које се могу баштинити из религијског контекста, а које у значајној мери могу утицати на стратешку културу различитих колективитета на тај начин што ће створити линију разграничења између онога што је „дозвољено” и онога што није, преваасходно у употреби силе. Стога су анализирани функционалистички и легитимацијски односи религијских наратива према ратовима и релација према (не)дозвољеној употреби силе на примерима два монотеизма: хришћанства и ислама. Наведени рад представља оквир, који је глобалног карактера, па је потребно разјаснити како религија партиципира у стратешким усмерењима савремених држава.

На који начин се Србија односи према овом фактору стратешке културе, у којој мери он партиципира у актуелној политичкој битности и на који начин комуницира са еквивалентним наративима у земљама у окружењу, нарочито у светлу сукоба дееведесетих? Где је разлика између етничке и религијске контекстуалности идентитета на овом простору и у којој мери се ова два контекста подржавају и подупиру, а у којој мери представљају препреку јединственој идентитетској профилизацији нашег друштва? На делегирана истраживачка питања овај рад ће покушати да одговори консултујући литературу из различитих академских, религиолошких, теоријско-политиколошких и геополитичких извора, пледирајући да одговори буду што изнијансиранији и лишени сваке пристрасности.

Кључне речи: *стратешка култура, религија, православље, етнос, народ, нација, безбедност, рат*

* Универзитет одбране у Београду, Институт за стратешка истраживања, milovan.subotic@mod.gov.rs

Уместо увода

Још увек се препричава наводни анегдотски садржај из времена Другог светског рата у којем је један од актера био много помињани, а често и лажно цитирани, Винстон Черчил (*Winston Leonard Spencer – Churchill*). Наиме, када је Хитлер кренуо на Британију и подигао авијацију која је почела да бомбардује Лондон, Черчил је, наводно, сазвао министре да виде шта им је чинити. У земљи која се тек опорављала од велике економске кризе светских размера, наметнуло се питање: како обезбедити средства за одбрану земље или, боље речено, одакле узети? Један министар је без оклевања предложио да се средства намењена култури пребаце у ратни буџет. „А шта ћемо, онда, да бранимо?“ питањем је одговорио премијер.¹

Иако не постоје званична историографска документа која би потврдила веродостојност наведене нарације тадашњег британског премијера, наводни цитат је наставио да живи и постао омиљен међу протагонистима теорије о пресудном значају културе за нацију, државу и њен колективни идентитет. Културне тековине, од памтивека до данас, у великој мери нас чине оним шта јесмо и по чему смо баш такви, а не другачији или никакви. Култура је са својом широком лезезом особености (језик, писмо, обичаји, религија и њено исповедање, књижевност, уметност уопште, градитељство и слично), уткана у идентитете нашег или било ког другог народа, етничке или конфесионалне групе или племена на планети. Зато се и каже да је однос према властитој култури последично и однос према себи као делу те исте културе и идентитета.

Спојена са стратешким промишљањем, култура задобија префикс стратешка, што представља уже одређење којим се баве аутори који проучавају повезаност културе и понашања држава, тј. предвидивост у понашању, користећи фреквентност испољавања одређених културних модела карактеристичних за одређена друштва. Концепт овако конципираног захвата свакако не искључује могућност да се бави и „истраживањем понашања осталих актера безбедности и ... најразличитијим варијететима идентитетских обележја, који недвосмислено кореспондирају са овим концептом”.²

Како се предмет овог рада претежно односи на фактор стратешке културе који је своје утемељење нашао у сфери религије и њеног интерактивног захвата са сродним факторима, попут националне историје, митова, (етно)националног идентитета и слично, он ће бити анализиран кроз неколико фрагмената. То су: прихватање хришћанства Срба од Византије (а не од Рима), особени спој религијског и етничког на примеру светосавља као конструкта насталог између два светска рата према добро познатим етнофилетистичким наративима, те полемичност приликом одређења супремације ових идентитетских особености код

¹ Према: Драган Стојановић, „О култури, можда узалуд”, *Политика*, 2. септембар 2016.

² Милован Суботић, „Религија као фактор стратешке културе на примерима хришћанства и ислама”, *Војно дело* бр 8/2019. стр. 75.

Срба. У делу који се бави савременошћу религијских и етничких идентитета биће речи о суштинском контексту стратешке културе (однос чинилаца стратешке културе према рату и сукобима) који тангира комплексност различитих верских и етничких идентитета на Балкану, на примеру односа према ратовима деведесетих.

Срби као етничка категорија и православље као хришћанска конфесија: идентитети који се надопуњују или антагонизују?

Срби у време прихватања источног хришћанства

У времену пре прихватања хришћанства вера у Срба била је, као и у највећем делу тадашњег света, политеистичка. У конкретном случају, радило се о вери паганској, многобожачкој,³ која је била инспирисана природом и примарно оријентисана ка њој. Како је наслеђе Срба, па и генерално Словена, много мање очувано за разлику од помињаних Хелена, тако су, углавном, остала забележена само имена њихових богова, док о њиховим особинама знамо врло мало или нимало.⁴

У сагласју са вечно доминантним култом предака, Срби су имали нарочитог домаћег бога – заштитника породице, па остаје забележено да се с њим очито нису могли растати ни кад су примали хришћанство. Знајући за ову нераскидиву везу, деликатни проповедници хришћанства су препоручили да при крштењу изабере једнога од хришћанских светитеља за заштитника породице и дома свога, и то на место оног „старог домаћег бога”. Тако је постало крсно име и свака српска кућа је добијала свог светитеља – своју славу,⁵ крсну славу или

³ Уколико се у опису овог времена послужимо наративом из грчке митологије, видећемо да је и паганска вера Грка била многобожачка, што значи да су имали велики број богова и богиња, а неки од храмова посвећених њима сачувани су до данас. Богови и богиње су, према овој митологији, били антропоморфни (човеколики), о чему се није судило искључиво по изгледу, већ и на основу наглашено емоционалног понашања. Преузевши људске особине, попут несавршености и рањивости, они су се свађали, опијали, заљубљивали се, тукли, завидели, мрзели и варали. Више у: Robert Grevs, *Grčki bogovi i heroji*, Miba Books, Beograd 2017.

⁴ Тако је, у „ресорном смислу”, Триглав био бог над боговима, Перун – бог управитељ грома, Сварог – бог неба, Стрибог – бог ветра и ваздуха, а Дајбог (Дажбог) – бог сунца и кише, Црнобог – бог ноћи, мрака и свега тајанственог и мистичног, Радгост – бог домаћинства и заштитник дома, Коледо – бог сунца и светлости, Давор – бог рата, Усуд – бог судбине; Пров – бог правде, Световид – бог са четири главе (бог четири годишња доба), Додол – бог кише, Лада – богиња лепоте и љубави, Љеља – богиња дружбе, Жива – богиња живота, Морана (Мора) – богиња смрти и тако даље. Према: Slobodan Jarčević, „Pantelon glavnih slovenskih bogova – moćni Perun, opasnik Triglav, višnji Svarog, Srpsko nasleđe”, *Istorijske sveske*, br. 3. mart 1988.

⁵ Крсна слава се, као породични празник, задржала само код Срба управо захваљујући томе што је Свети Сава, први архиепископ Српске православне цркве, литургијски систематизовао преименоване паганске многобожачке идоле. Тада прописан црквени обред у доброј мери је остао исти до данас, уз извесне измене које је унео митрополит српски Михаило

свечарство – свечар, како се у неким крајевима каже. Имајући у виду да су и остали Словени имали такође наглашен култ предака, обичај слављења славе највероватније је представљао својеврсну и практичну замену породичног, односно родовског, паганског заштитника, хришћанским светитељем заштитником. Саборовање уз трпезу сасвим одговара старинским схватањима, јер се у једењу и пијењу углавном састојала представа примитивних народа о рају. Српска црква је очигледно, без много размишљања, прихватила тај народни обичај и развила га у хришћанском духу, створивши нарочити црквени обред за прослављање тог домаћег празника. Све то, наравно, нису хришћанске већ паганске представе из претхришћанског времена.

Јак утицај претхришћанског периода код Срба и данас је видљив на примерима називања хришћанских светитеља именима која кореспондирају са многобожачким наративима природе. Тако се Св. Илија назива громовником, Св. Пантелија чуварем ветрова, Св. Власије чуварем стада и слично. Пагански рецидиви се, такође, виде у начину прослављања значајних црквених празника, па се о Божићу спрема бадњак, колач, чесница, о Ивањдану се практикује ложење и прескакање ватре, о Лазаревој суботи плету се венци од свежег цвећа, деца носе звончиће у портама цркава и слично. Ритуали уприличени током обележавања данашњих хришћанских празника недвосмислено се црпу из баштине многобожачких светковина наших предака.

Христијанизација Срба која се десила према хришћанским наративима Византије, а не Рима, умногоме је определила даљи верски (конфесионални) идентитет Срба, а такође је снажно утицала на развој српске културе, писмености, као и на укупне токове српске историје. Процес примања хришћанства код Јужних Словена текао је постепено и одвијао се у неколико фаза. Док се о „почетку примања хришћанства код Срба може говорити током VII и VIII века, може се рећи да је оно у великој мери било довршено током IX и X века”,⁶ из чега Ћирковић извлачи закључак да је „успешним покрштавањем Срба постављен темељ за настанак и развој српског хришћанства, оличеног у виду Српске православне цркве”.⁷

Државотворна улога православља такође је неупитна. Сматра се да је за време династије Немањић, када је православље постало званична вера Срба, национално јединство остварено.⁸ Под утицајем православног учења, срп-

1862. године. Сматра се да је, иако датира још с краја VIII века, када је почело покрштавање Јужних Словена, сам појам крсна слава први пут забележен у Охриду, 1018. године. Ћирило и Методије, 150 година раније, а затим и њихов ученик, први словенски архиепископ Климент и његових 26 ученика, приликом покрштавања паганских племена нудили су хришћанске свеце – заштитнике породица, уместо паганских кућних божанстава. (Више у: Nego-slava Stanojević, „Slava – jedina neprekinuta tradicija Srba”, *Agro media*, dec. 2018).

⁶ Božidar Ferjančić, „Konstantin VII Porfirogenit”, *Vizantijski izvori za istoriju naroda Jugoslavije*, Vizantološki institut, Beograd, 1959. (1-98), стр. 11.

⁷ Сима Ћирковић, *Срби међу европским народима*, *Equilibrium*, Београд, 2004. стр. 96.

⁸ Политичка мисао Немањића у Србији у целини била је под највећим утицајем источноромејске политичке философије, с тим што је имала и своје особености. Из схватања о узвишеном извору државне власти проистиче одређено схватање о смислу и циљу државне власти, о ограни-

ски и неки источни и јужнословенски владари често су подизали цркве и манастире у славу Божију. Многи манастири и цркве подигнути су на Косову за време владавине династије Немањић, док се широм Србије налазе цркве и манастири које су саградили чланови династија Бранковић, Карађорђевић и Обреновић.⁹ Оно што указује на нераскидивост етничких и верских идентитета код Срба јесте и чињеница да су неки од чланова династије Немањић завршили живот не само као „овоземаљски“ владари, већ и као монаси. Директан спој многих српских владара са православљем оличен је и у великом броју канонизованих главешина. Канонизовани српски владари из лозе Немањића били су: Стефан Немања, Стефан Првовенчани, Милутин, Драгутин, Стефан Урош и Стефан Дечански, из лозе Хребељановић: Принц Лазар и Стефан Лазаревић, а из династије Бранковић: посвећени Стефан Слепи, Јован Ђорђе и Ангелина.¹⁰

Импозантна је и улога православља у описмењавању средњовековних Срба. Оно што је олакшавало овај подухват свакако је и околност да је За ширење и одржавање православља повољна околност је била што се користио богослужбени језик који верници разумеју. Наиме, док су се Србима литургијски наративи и проповеди одржавали на грчком језику, хришћанство се споро и тешко ширило. Увођењем богослужбених, светоотачких и богословских текстова на црквенословенском језику (када је хришћанство Словенима проповедано на том језику),¹¹ оно је радо прихваћено. На овом примеру се види да би прихватање хри-

ченом суверенитету и обавезама владара, дужностима и обавезама поданика, односу Цркве и државе итд. Ако државна власт потиче од Бога, онда је и ограничена божанским моралним законима, и крајњи смисао јој је, не само благостање, већ, у крајњем, и спасење поданика у вечности. (Према: Борислав Гроздић, „Схватање о извору и пореклу државне власти – прилог изучавању политичке философије Немањића”, *Српска политичка мисао* 1/2016, 307-323).

⁹ Кнез Страцимир (Градац код Чачка), велики жупан Стефан Немања (Богородица и Свети Никола код Куршумлије, Ђурђеви ступови, Студеница, Хиландар, Свети Никола), краљ Стефан Првовенчани (Жича, Придворица), краљ Радослав (додаје припрату Студеници), краљ Владислав (Милешева), краљ Урош II (Сопотани), краљица Јелена Анжујска (Градац код Рашке), краљ Драгутин (Свети Ахилије у Ариљу; предање му приписује и оснивање три фрушкогорска манастира: Бешеново, Велика Ремета и Мала Ремета), краљ Милутин (Свети Јован, Бањска, Свети Ђорђе у Старом Нагоричану, Грачаница, Богородица Љевишка, Краљева црква у Студеници, обновио Прохор Пчињски, српски Манастир Светих архангела у Јерусалиму), краљ Владислав II (Манастир Тавна код Бијељине), краљ Стефан Дечански (Високи Дечани), цар Душан (Свети архангели, започео Матејче), цар Урош V (довршио Матејче), Јован Урош Палеолог (Метеори), краљ Вукашин и краљ Марко Мрњавчевић (Свети Архангели код Прилепа), кнез Лазар Хребељановић (Раваница), деспот Стефан Лазаревић (Манасија), деспот Ђураћ Бранковић (Мала црква у Смедереву), вожд Карађорђе Петровић (Црква у Тополи), кнез Милош Обреновић (Саборна црква у Београду, Црква у Топчидеру), кнез Александар Карађорђевић (Црква Захвалница у Радовањском лугу), краљ Милан Обреновић (обновио и крунисао се у Жичи), краљ Александар Обреновић (Света Петка Иверица), краљ Петар Карађорђевић (Свети Ђорђе на Опленцу), краљ Александар Карађорђевић (Свети Андреј Првозвани на Дедињу). Према: Драгољуб Стевановић, „Трагови владара”, *Политика*, 7. јул 2019.

¹⁰ Више о канонизованим и оним другим владарима током бурне српске историје видети у: Мирослав Тодоровић, *Заборављени српски владари и њихове земље*, Leo Commerce, Београд, 2015.

¹¹ У то време био је заједнички језик јужних и источних Словена.

шћанства из Рима био проблем у ширем прихватању ове мисије, јер се у то време римокатоличка црква још увек придржавала такозване *тројезичне јереси*.¹²

И за просвету се може рећи да је била дар православља. Свети Сава, који је издејствовао независност Српске православне цркве и био њен први архиепископ, био је и први преводилац богословских, богослужбених, законодавних и агиографских текстова са грчког на црквенословенски, као и аутор неколико оригиналних текстова. Свети Сава и његови ученици, монаси манастира Хиландара, провели су више година у Србији, ширећи једновремено и православље и просвету. Остало је забележено да су прве школе у Србији биле у манастирима, као и да су управо у овим богомољама Петар Петровић Његош и Вук Стефановић Караџић стекли своја основна образовања.

Светосавље као обједињујући елемент народа и конфесије

Улога Светог Саве у християнизацији Срба суштински је важна и неспорна. Ову тврдњу поткрепљује и надограђује Матејић када каже: „Славу и ауторитет Светога Саве међу Србима није надмашио нико од српских историјских личности. Српска култура и историја су богате најразнороднијим херојима, али ниједан од њих није толико омиљен и толико утицајан међу Србима као Свети Сава. Он је обдарио Српску православну цркву и српски народ духом и особинама које су биле неопходне за њихово одржање кроз сопствену мученичку историју”.¹³ Тумачи улоге Светог Саве у християнизацији Срба често истичу да он није, иако се то често погрешно тумачи, основао никакву цркву, већ да је „православље у Србији учинио српским, а Србију учинио православном”.¹⁴ Овај симбиотички однос раног православног хришћанства и етничке посебности очигледно је био драгоцен за очување српске религиозности, али и националног и културног идентитета. Зато постоји скоро општа сагласност о томе да је за средњовековну српску државу карактеристична „симфонија духовне и световне власти, односно, цркве и државе”.¹⁵ Такође, треба истаћи да у овом контексту српско православље није другачије од руског, грчког, бугарског, румунског или од православља ма ког другог православног етноса, јер сваки православни народ има једног или више светитеља које сматра својим народним. Тако „Руси имају светог Владимира; Бугари – свете Кирила и Методија; Грци – свете Константина и Јелену; Грузијци – свету Нину; Православна црква у Америци – светог Хермана из Аљаске, а Срби имају Светог Саву као свога омиљеног светитеља”.¹⁶

¹² Једини богослужбени језици који су били дозвољени римокатолицима били су јеврејски, латински и грчки јер је натпис на крсту на којем је Исус био распет био исписан на та три језика. Византијска или Источна православна црква била је попустљивија, па је дозвољавала да се као богослужбени користе и други језици.

¹³ Mateja Matejić, *Biography of Saint Sava*, Columbus - Ohio, Kosovo Publishing Co. 1976, p. 85.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Сергије Троицки, „Црквено-политичка идеологија светосавске Крмчије и Властареве синтагме”, *Глас САН*, Одељење друштвених наука, књ. 2, Београд, 1953, стр. 76.

¹⁶ Mateja Matejić, *Prayer Book for Orthodox Christians*, Columbus, Ohio, 1990, стр. 214-215.

Идејно извориште оваквог односа, пре свих, јесте „Законоправило светог Саве“¹⁷ али и други правни кодекси и списи. Учење о симфонији, сагласју, складности и узајамности цркве и државе, које потиче из Ромејског¹⁸ царства, као и свака политичка теорија, темељи се на одређеном филозофском погледу на свет. Тако је „у основи те симфоније, такозване *теодулије*,¹⁹ учење цркве о мисији државе, односно, учење према коме је држава плод премудрости и промисла божијег, а циљ њеног постојања је да човека, који је због греха непослушности отпао од Бога и божанског поретка, посредством људске власти врати на пут спасења“.²⁰

Према Јеротићу, два су камена темељца која чине зграду „теодулства“ код Срба: „двехиљадугодишње трајање хришћанске вертикале 'Бог – цар или краљ – патријарх, отац породице' и скоро беспримерено у историји других народа, страдање Срба, од Косовске битке до данас“.²¹ Теодулство Срба, тј. инсистирање на посебности као сублимату патријархалности и страдања, заједно са етно-филетистичким²² потенцијалом који одвајкада имају цркве источног хришћанства, били су наративи који су отворили врата особеностима српског православља, које ће задобити један сублимишући контекст између Срба као народа и православља као њихове вероисповеди – светосавље.

¹⁷ Више у: Миодраг М. Петровић, „О законоправилу или Номоканону Светога Саве“, КИЗ Култура, Београд, 1989, стр. 73-98.

¹⁸ Све до свог краја, 1453. године, Византија је себе сматрала Римским царством, а своју државу називала Ромејско царство (*Романија*). Византинци су себе називали Ромејима (Римљанима), да би се тек касније диференцирале националне категорије (Грци, Јермени, Срби и други). И данас у деловима Грчке постоји израз *ромаои*, што означава домаћег човека, земљака. Према: Фјодор Успенски, *Историја Византијског царства од 11. до 15. века*, Zepet Book, Београд, 2000.

¹⁹ Теодулија (према грчкој речи *теодул* – слуга божји) представља теолошко-политички појам којим је Николај Велимировић описивао жељени однос цркве и државе по узору на Византију. Он је учење о теодулији изложио у делу „Српски народ као теодул“, доказујући да је „српски народ слуга Божји“. Залагао се за успостављање једне врсте православне теократије, коју назива „теодулија“, као начин уређења друштва, што подразумева „сагласје Цркве и Државе у служењу Бога“. (Према: Крстан Малешевић, *Људски траг*, Бања Лука 2003) Овај Велимировићев концепт недвосмислено наглашава јединство цркве и државе. Он је сматрао да је одвајање цркве од државе несрећа и „болесно стање“. „Где год се црква делила од државе ту је болесно стање или цркве или државе или обоје.“ (Према: Свети Николај Жички, *Српски народ као Теодул*, Манастир Подмаине 2017) Реч је о својеврсној православној теократији у којој влада „сагласје Цркве и Државе у служењу Богу“. Пре свега, владарево служење Богу, а затим служење народа таквом владару на кога се угледа. Пример налази у српском средњовековљу које идеализује описујући српске средњовековне владаре као узорне божије слуге на које се народ угледао. Разлику између ове византијске и западњачке верзије средњовековне теократије објашњава тиме да се код западњачке ради о „наметнутом господару“, а код византијске о „својевољном слуги“.

²⁰ Борислав Гроздић, „Схватање о извору и пореклу државне власти – прилог изучавању политичке философије Немањића“ *Српска политичка мисао* 1/2016. (307-323), стр. 319.

²¹ Владета Јеротић, *Вера и нација*, Ars Libri, Београд, 2004, стр. 242.

²² Стављање националне идеје изнад јединства вере назива се *филетизам* (изведено од грчке речи филе – племе). На Помесном сабору у Цариграду 1872. године та појава је осуђена као јерес.

Иако је читав средњи век код Срба обележен напорима Светог Саве и њиховим несумњивим рефлексивима, овај термин задуго није постојао. Прво ће настати сложени придев светосавски, да би тек десетак година пре Другог светског рата настала кованица светосавље, „која је грађена по узору на именицу православље“²³ Као етаблирани појам који касније постаје и духовно усмерење, светосавље настаје у међуратној Краљевини, а актуализује је тадашња српска богословска и световна интелигенција као згодну „алтернативу нововековној материјалистичкој цивилизацији, али и свим другим претхришћанским и постхришћанским атеистичким усмерењима“.²⁴ Према Вељковићу, „светосавље је пре свега пригодна свечарска реторика, која најчешће има за циљ да позове на недефинисано српско национално и религиозно јединство, баратајући истовремено са имагинарном сликом вишестолетног историјског постојања у оквиру којег је српска црква чувала и очувала српски народ“.²⁵

Од имена која су се истакла приликом успостављања светосавља, као посебне духовне вертикале код православних Срба, помињу се: др Иринеј Ђорђевић, др Димитрије Најдановић, др Ђоко Слијепчевић, др Милутин Деврња и владика Николај (Велимировић). Архимандрит др Јустин Поповић први експлицитно помиње светосавље у свом делу „Светосавље као филозофија живота“, насталом након Другог светског рата. Основу овог дела представљају предавања које је Јустин држао српској омладини, матурантима и студентима током немачке окупације, где је светосавље означавао као врховно и животворно начело српског народа и његове историје. Светосавље, како је говорио Јустин Поповић, „није нова религија, него филозофија духовног живота у српским условима: историјским, психолошким, културним... где се не бришу те особине, него, препорођене и осмишљене, чувају се као знак препознавања и вид идентитета...“.²⁶

Оно што утемељивачи и протагонисти светосавља често истичу јесте да „између српског православља и православља као целине, не постоје ни догматске нити обредне разлике, јер су и догматско учење и стара православна црквена традиција исти код свих православних народа“.²⁷ То што је „особеност српског православља јесте чињеница која га нераскидиво повезује са етницитетом, а то је да почива на националном доживљају православља и на синтези између народног духа и учења цркве“.²⁸ Овај етнофилетистички потенцијал српског православља представља и оружје којим се они који супремирају нацију, као врхунски реликт „горње“ заједнице новог времена, служе када критикују

²³ *Енциклопедија православља – књига 3*, Савремена администрација, Београд, стр. 1712.

²⁴ Јелена Грбић, „Светосавље – омен за нумен православља“, *Саборност*, 7/2013, (145-158), стр. 147.

²⁵ Vladimir Veljković, „Vek svetosavlja“, *Peščanik*, 9. oktobar 2019.

²⁶ *Енциклопедија православља – књига 3*, Савремена администрација, Београд, стр. 1712.

²⁷ Милован Суботић, „Између српства и православља: Однос нације и конфесије након 800 година од признања аутокефалности СПЦ“, *Култура полиса*, посебно издање бр. 2, Нови Сад, 2019, стр. 86.

²⁸ *Ibid.*

овакав несекуларни спој за који сматрају да је непримерен Европи 21. века. Такође, критици ултимативног загрљаја националног са верском често се придружују и они борци за монолитније православље, налик оном за које неприкосновену јурисдикцију има Ватикан. Уопште узевши, „политичка идеологизација светосавља представља и најчешћи облик његове деструктивне митологизације”.²⁹ Њени поборници истичу да је превасходни циљ Светог Саве био много више „овоземаљског” карактера, те да се огледао кроз настојање да национално освести и политички осамостали српски народ. Стога, „његово богословје они сагледавају као настојање да се земаљски циљеви прикрију уз помоћ високопарне црквене реторике”.³⁰

Да ли идентитетски примат припада српству или православљу?

У делу који се односи на православни идентитет Срба и светосавље (представљено као својеврсна особеност нераскидивог споја „земаљског и небеског”), много тога је већ речено. Питање које се даље намеће јесте: има ли српства без православља, или, прецизније речено: да ли је православље једини (или супремирајући) идентитет код Срба? И, заиста, ово је једно од суштинских питања која су одувек интригирала српске интелектуалце, клер, па и упорне аналитичаре из окружења и света, који су истицали да су Срби старија категорија од вере коју су прихватили, те да постоје још неки идентитети који их одређују.

Међу српским интелектуалцима деветнаестог века постојала је теза, чији је најгласнији заговорник био Вук Стефановић Караџић, да *суштину српског националног идентитета чини српски језик*.³¹ Полазећи од језика као исконског одређења једног народа³² и идући за тим исконским, „сматрао је језик старијим

²⁹ Ibid.

³⁰ Јелена Грбић, „Светосавље – омен за нумен православља”, *Саборност*, 7/2013, стр. 152.

³¹ Ова теза је наставила да живи до дана данашњег и има значајан број подржавалаца.

³² Језик, као најбитније идентитетско одређење народа, и у савременом миљеу фигурира као једно од најзначајнијих. Недавно истраживање америчког Истраживачког центра Пју (Pew Research Center), на тему „Шта је потребно да бисмо истински били ‘један од нас’”, наводи занимљива гледишта о овом питању у различитим земљама. У обзир су узета четири критеријума – језик, обичаји и традиција, вера и земља порекла. Резултат истраживања показује да је у Европи (уз изузетак Грка и Мађара), Сједињеним Државама, Канади, Аустралији и Јапану за одређивање националног идентитета важнији језик од места рођења, обичаја или религије. Анализирајући ово истраживање, и покушавајући да пројектује резултате сличног питања на примеру Србије, социолог Јово Бакић истиче како би „Срби у сличном истраживању били ближи Грцима, по томе што би вера играла већу улогу него код других европских народа, што је производ историјских и политичких околности у којима се идентитет формирао у односу на освајаче (Османлије, Аустроугари...)”. Тражење идентитета у религији посебно је проблематично за овог социолога, јер би то значило одређи се културног доприноса Срба католика, попут Руђера Бошковића или Матије Бана. Према: Ана Оташевић, „Идентитет на трапезу језика, нације и културе”, *Политика*, 13. јул 2017.

и важнијим чиниоцем идентитета од религије/конфесије, као што је зарад чи-стог народног говора одбио да у српску језичку норму уђе црквенословенски и славеносрпски”.³³ Вођен оваквим идентитетским опредељењем он је тврдио да су „прави Хрвати само чакавци и кекавци или кајкавци, док су штокавци у ствари Срби”.³⁴ Караџић напомиње да само они „закона Грчкога” (православне вере) себе зову Србима или Србљима, а да „остали овога имена неће да приме”. Он каже да муслимани себе сматрају правим Турцима, „премда ни од стотине један не зна Турски”.³⁵ Разрађујући ову тезу, Вук Караџић за католике истиче да себе „зову по мјестима у којима живе”: Славонци, Босанци (или Бошњаци), Далматинци и Дубровчани, а да их књижевници зову Илири или Илирци. Он додаје да их православци зову још и: Буњевцима (у Бачкој), Шокцима (у Срему, Славонији и Хрватској), те Латинима (око Дубровника и по Боки Которској), а „у пријатељскоме разговору” и Кршћанима.³⁶

Вуков став о постојању „Срба сва три закона” изазивао је опречне коментаре, како у том добу, тако и данас. У Ивићевој и Кашићевој *Историји српског народа* истиче се како је ово Вуково гледиште, пре свега, почивало на романтичарском поимању језика као битног темеља народности, као и на његовом одбијању да се, са позиција образованог Европљанина и антиклерикалца, помири са, како они истичу „пресудном улогом религије при националном опредељивању”.³⁷ Ови аутори истичу да је Караџић, као добар познавалац западне културе, с правом примећивао да верска подељеност није спречавала образовање немачке, холандске, мађарске, словачке и других нација, али да су „на тлу српскохрватског језика историјски услови били друкчији”.³⁸

Тезу да је на овим просторима религија она кључна идентитетска вододелница народа заступали су и заступају и многи историчари. У књизи „Срби међу европским народима” Сима Ћирковић истиче да се „баш на балканском тлу, међу Србима и њиховим јужнословенским суседима, на подлози једнога језика, једног дијалекатског континуума, показало како може израсти више етничких заједница, као и да подељеност по другим критеријима (верским, политичким) може утицати на диференцијацију и разграничење међу језицима”.³⁹ Да-

³³ Према: Д. Иванић (прир.), „Вук о српском језику и књижевности или Срби сви и свуда”, у: Вук Стефановић Караџић, *Срби сви и свуда: о књижевности и језику* (предговори, критике, полемике, чланци, писма), Андрићград, стр. 11–45.

³⁴ Студија је написана 1836, а објављена у књизи „Ковчежић за историју, језик и обичаје Срба сва три закона” 1849. године. Више у: Вук Стефановић Караџић, *Срби сви и свуда*, доступно на <http://ivoandric.no/biblioteka/Istorija/Vuk%20Stefanovic%20Karadzic%20-%20Srbi,%20svi%20i%20svuda.pdf> 21/06/2019.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

³⁷ Pavle Ilić, Jovan Kašić, *Istorija srpskog naroda V-2: Kulturna istorija Srba u XX veku*, Srpska književna zadruga, Beograd, 1983.

³⁸ Ibid, стр. 28.

³⁹ Sima Ćirković, *Srbi među evropskim narodima*, оп. цит., стр. 81.

кле, Ђирковић недвосмислено супремира значај верске границе која је раздвајала католичке Хрвате од православних Срба и обе хришћанске групе од њихових исламизованих сународника, који су дуго сматрани за Турке, те истиче да се „верска граница не намеће толико разликом у догмама, колико комплексом културних обележја која се с временом око једне вероисповести кристалишу”.⁴⁰

Милорад Екмечић у још значајнијој мери наглашава супремацију верског у лепезу осталих идентитетских обележја балканских народа. Тако у књизи „Дуго кретање између клања и орања” он запажа да су све „балканске нације, изузев албанске, омеђене границама истоветне религије и њене црквене организације”.⁴¹ Овој теми Екмечић се враћа говорећи о босанскохерцеговачком устанку (1875–1876), којом приликом истиче да „оно што је општеприхватљиво за целу науку, јесте истина да иза свих тих процеса изградње националне свести стоји религија као вододелница нација”, те додаје да „после Берлинског конгреса религија као вододелница нација на јужнословенском простору цвета у велике политичке идеологије”.⁴²

Тезу о религији као важној детерминанти у профилисању нација код нас подупиरे и Дарко Танасковић када каже да је „у периоду стварања модерних нација за наш простор кључни критеријум за национално разврставање етнички и језички блиских народносних група постала верска припадност”.⁴³ Он, истина, говори и о лимитирајућем домету српства као нације због ограничавања на само једну веру/конфесију и истиче да је „готово потпуно укинута могућност да Срби буду, како је говорио још Вук Караџић, 'свих трију закона', што је умногоме сузило опсег српског националног (само)одређивања”.⁴⁴

Социолошки кругови су се, такође, бавили значајем религије у контексту формирања и опстајања националног идентитета. Коковић и Жолт тако истичу да је „током дугог временског периода религијски идентитет био или кључни елемент у одређивању етничког идентитета, или је сам прерастао у примарни идентитет, потискујући остале елементе етничитета у други план”.⁴⁵ Слично запажање износи и социолошкиња Зорица Кубуровић у својој књизи „Верске заједнице у Србији и верска дистанца”, где религију препознаје као „значајаног чиниоца етничког идентитета католичких Хрвата, православних Срба и муслиманских Бошњака, који су сви Јужни Словени и сви говоре готово истим језиком”.⁴⁶ Дела савремене публицистике такође се дотичу овог феномена. Један од најзначајнијих српских књижевника Добрица Ћосић, који свакако није био по-

⁴⁰ Ibid, стр. 82.

⁴¹ Milorad Ekmečić, *Dugo kretanje između klanja i oranja – Istorija Srba u Novom veku (1482–1992)*, друго, dopunjeno izdanje, Zavod za udžbenike, Beograd, 2008, стр. 69.

⁴² Ibid, стр. 71.

⁴³ Јелена Чалија, „Није баш сваки Србин православне вере”, Интервју са проф. др Дарком Танасковићем, Дневни лист *Политика*, Београд, 26. септембар, 2010, стр. 8.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Lazar Žolt, Dragan Koković, „Etnička distance u Vojvodini”, *Sociološki pregled*, br. 3. 2005, стр. 77.

⁴⁶ Zorica Kuburović, *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca*, CEIR Novi Sad, 2010, стр. 111.

знат као религиозан човек, јасно је истицао религију као кључног чиниоца приликом српског самоидентификовања. Тако, у свом последњем остварењу, Ђосић каже: „о опстајању српског етноса у наредним вековима, од православне вере – не видим јачи иманентни чинилац”.⁴⁷

Очито је да су се на примеру идентитетских трвења код Срба искристалисала два водећа концепта националног идентитета. Према једном, који заступају посебно књижевници и филолози, *темељ српства је српски језик*, и овај концепт види православље тек као подскуп нечега много већег – српске нације. Тој тези иде у прилог чињеница да су се „неки неправославци изјашњавали као српски књижевници; међу њима је било католика (Матија Бан, Медо Пуцић, Иво Стојановић, Валтазар Богишић, Петар Будмани, Марко Цар, Милан Решетар, Антун Фабрис, Лујо Војновић, Лујо Бакотић, Иво Ћипико, Ђуро Виловић, Нико Бартуловић, Иво Андрић, Сибе Миличић), муслимана (Осман Ћикић, Хамза Хумо, Меша Селимовић), мојсијевске вере или бар јеврејског порекла (Алфред Розенцвајг – Ненад Митров, Павле Бихаљи, Исак Самоковлија, Ото Бихаљи-Мерин, Мони де Були, Оскар Давичо, Ели Финци, Ерих Кош, Данило Киш, Давид Албахари) и протестаната (Људевит Вуличевић)”.⁴⁸

Према другом концепту, којег заступају најчешће свештеници и историчари, *темељ српства је православље*. Та је теза је, како то истиче Ђорђевић, плаузибилнија јер „кроз историју православље сачињава окосницу српског националног идентитета”.⁴⁹ Књижевни језик Срба и Хрвата данас је (скоро) исти, али оно што их дели је конфесија: Срби су православци, а Хрвати римокатолици.

На крају би се могло констатовати да српски национални идентитет⁵⁰ сачињавају многи чиниоци, али су најважнији: језик, писмо, државно-правна традиција и религија. Међу свим тим чиниоцима, бар уколико говоримо о нечему што је издржало пробу времена, најфреквентнији се односи на религију/конфесију, јер се по том чиниоцу Срби очито сврставају у источнохришћанску (православну) цивилизацију.

Однос религијског и етничког на примеру ратова деведесетих

У ширем схватању балканских сукоба деведесетих, присутни су наративи према којима се на ове сукобе гледа као на верске ратове компликованог карактера и променљиве корелативности између две конфесије хришћанства и сунитског

⁴⁷ Dobrica Ćosić, *U tuđem veku*, Službeni glasnik, četvrto izdanje, Beograd 2012, стр. 62.

⁴⁸ Vladislav Đorđević, „Svetosavlje – entelehija srpstva”, *Ljudi govore*, Časopis za književnost i kulturu, 2012, стр. 3.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Према поједностављеном, али и суштински тачном виђењу Ане Трбовић, „три су елемента, заједно са наслеђем династије Немањић, била пресудна у стварању идентитета и његовом очувању током стране доминације: Српска православна црква, Косовски мит и Српски језик”. (Ana Trbovich, *A Legal Geography of Yugoslavia's Disintegration*, Oxford University Press, USA. 2008, p. 69.)

огранка Ханифијског мезхеба⁵¹ најмлађег монотеизма. Међутим, уколико бисмо се водили оном недвосмисленом премисом према којој су религијски ратови искључиво они који се воде око религијских спорова и питања, онда се за поменуте сукобе с правом може закључити да нису били религијски (или бар не у ужем, примарном, смислу), јер нису вођени поводом непомирљивих религијских разлика и на тај начин генерисаних проблема. По томе се они, дакако, разликују од неких религијских ратова у прошлости. На пример, верски ратови у Европи у 17. веку не би били могући без протестантске реформације, која је *de facto* представљала чин религијске реформе и трансформације. Штавише, ако прихватимо да се „важност религијске димензије неког сукоба повећава у сразмери с обимом у коме се религијске структуре поклапају са структурама моћи у некој држави”,⁵² онда је јасно да антагонизми у којима је нестала бивша СФРЈ ни најмање нису подупирући пример.

Ту је, наиме, све до краја осамдесетих година прошлог века владала изразита секуларизација комунистичког типа, те се повећање религиозности крајем тих година углавном поклапа с преласком из једног квазирелигијског система, каква је заправо била идеологија комунизма, у други систем – систем националистичке идеологије. Стога се, као битно, намеће перцепција према којој „комунизам и национализам, као и религија, представљају одређене симболичке системе, на које би могла бити примењена било која шира, функционална или симболичка дефиниција религије”.⁵³ Чини се да приликом одређивања нивоа партиципације верског у новијим сукобима главну дилему представља питање – на који начин посматрамо савремену религију, те да ли можемо раздвојити верско и религијско и на тај начин јасније одредити ово присуство, односно како тачно разликовати религијско од других облика веровања, јер вера по свом карактеру може бити религијска, али и нерелигијска. Ако веровања, обреди и ритуали представљају главне елементе сваке религије, онда би се, с правом, могло устврдити да и квазирелигијски системи, попут комунизма и национализма, садрже ове елементе⁵⁴ као битне, често и централне делове својих идеологија. На нивоу веровања (догме) такође почива утопијско-есхатолошки образац који садржи националистичка идеологија, а који се ослања на религијско

⁵¹ Ханифијска школа је, од четири сунитске школе права у исламу, уједно и најстарија. Најчешће се тумачи да она супремира улогу разума, те да је либералнија него остале три школе (Маликијска, Шафијска, Ханбелијска) и има највише следбеника. Најзначајнија концентрација следбеника овог правца налази се међу сунитима у централној Азији, Авганистану, Пакистану, Бангладешу, Индији, Кини, као и у Ираку, Мауританији, Турској, Албанији, Босни, Космету, Македонији, те уопште на Балкану и на Кавказу. Према: John L. Esposito, ed. *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

⁵² Према тези немачког католичког теолога Хајнца Гинтера Штобеа (Heintz-Günther Stobbe), Хајнс Гинтер Штобе, „Religijske implikacije sukoba u Centralnoj i Istočnoj Evropi”, у: *Hrišćanstvo, društvo, politika*, JUNIR godišnjak VI, Niš, 1999, стр. 36.

⁵³ Milan Vukomanović, „Uloga religije u jugoslovenskim sukobima” у: *Nasilno rasturanje Jugoslavije – uzroci, dinamika, posledice*, Centar za civilno-vojne odnose, Beograd 2004, стр. 129.

⁵⁴ Ово се понајпре односи на веру и обреде.

наслеђе, нарочито оно које долази из „абрахамовске традиције“⁵⁵ јудаизма, хришћанства и ислама.

Што се тиче обреда, већ на нивоу семантике уочавамо паралелизам између верских и политичких ритуала, тј. препознатљиве обредне обрасце: „обрета прелаза или глорификације религијског, односно војног и политичког вође у његовој земаљској, али и постхумној egzистенцији“⁵⁶. То је, свакако, и један од одговора на питање како се војни врх некадашње СФРЈ на тако једноставан начин „конвертовао из комунистичке у националистичку квазирелигијску матрицу“.

Ипак, и поред набројаних сличности између религијских и квазирелигијских система, сукоби у СФРЈ не би се могли безрезервно окарактерисати као квазирелигијски или међурелигијски. Разрешење ове дилеме води на тло савремених сукоба који су се одвијали и одвијају широм света и чињеницу да се највећи број сукоба у свету, у којима религија представља некакав чинилац, не води око религијских питања, већ је реч, пре свега, о тзв. „идентитетским сукобима“, у којима религија заиста може послужити као погодна *differentia specifica* којом се некад лакше артикулишу много сложенији разлози за конфликт, па и оружани сукоб. И Енцо Пазе (*Enzo Pace*) каже да се „у крилу свих великих светских религија стварају појединци и покрети који се служе 'религијским компасом' у исцртавању когнитивних мапа којима се треба кретати 'ментални механизам рата' и то рата који ствара Непријатеља с којим се треба борити и којега, не будимо навини, 'треба уништити'“⁵⁷. Зато, наставља Пазе, „политичке вође, а историја нам о томе доста пуно сведочи, и наша недавна, увек кад им нестане уверљивих мотива за вођење рата посежу за светим вредностима које баштине сви чланови одређене нације“⁵⁸. У таквом окружењу религије, користећи се својима апаратом ритуала и симбола, упризорују простор, својеврсну позоришну представу, у којој се, како даље каже Пазе, „приказује драма идентитета, драма угрожености властитога народног бића од Непријатеља“⁵⁹.

На тај начин религије се упуштају у рат као делотворно друштвено комуникацијско средство које у дубини људских осећаја уверљиво тврди да је прибегавање насиљу добро, некад и судбинско, неизбежно. У таквим настојањима одбране угроженог идентитета сукоби с непријатељем представљају „животни дах који храни мозак друштва кисеоником колективних покрета“ и група с верском основом, што рату даје есхатолошка обележја: то је борба Добра против (удружених) сила Зла. Тиме религије, колико год желеле да буду универзалне, постају етничке, а то значи парцијалне, забрављајући при томе, као у случајевима међусобних сукоба католика, православаца, протестаната, муслимана и јудаиста да сви потичу из истог Абрахамовог крила.

⁵⁵ Абрахамске или аврамске религије је појам који се користи у проучавању упоредне религије како би се описале оне религије које потичу из заједничке, древне семитске традиције.

⁵⁶ Milan Vukomanović, „Uloga religije u jugoslovenskim sukobima“ u: *Nasilno rasturanje Jugoslavije – uzroci, dinamika, posledice*. Centar za civilno-vojne odnose, Beograd 2004, str. 130.

⁵⁷ Enzo Pace, *Zašto religije ulaze u rat?* Golden marketing – Tehnička knjiga, Zagreb 2009. стр. 56.

⁵⁸ Ibid, стр. 57.

⁵⁹ Ibid.

Управо је то, рекло би се, био случај и са балканским ратовима. Секуларизовано друштво, на особен начин, из шездесетих и седамдесетих година прошлог века, у којем је атеистичка идеологија комунистичког типа утискивала свој препознатљив печат, како на политичком, тако и на националном, културном и религијском плану, крајем осамдесетих и почетком деведесетих морало се нагло суочити са масовном етномобилизацијом у виду исфорсиране идентификације и религијског и националног.

Такође, то је било и суочавање са властитом верском полуписменошћу код скоро свих религија и конфесија на овом простору у којој су склоност религијском филетизму⁶⁰ и популизму пронашли своје сигурно уточиште. Због ових замршених веза, додатно искомпликованих за време ратова деведесетих, након дуготрајне политизације религијског (најпре у комунистичкој, а затим и у националистичкој обради), дошло је до накнадне, секундарне религизације конфликта. То је, наравно, нашло израза и у неким теоријама о религијским коренима сукоба у СФРЈ. Рат у бившој Југославији, 1991–1995. године, био је, међутим, више резултат политичког и међуетничког сукоба. Религија се у њему појављује као значајан елемент етничитета, па је, што због превида, што због незнања, у том контексту доживљаван и као међурелигијски сукоб.

Да религијски елемент, иако уткан у све сукобе деведесетих, није био у тој мери важан (нарочито не пресудан) сведочи и чињеница да није наглашен ни у Дејтонском споразуму, нити у Пакту за стабилност Југоисточне Европе. Како то примећује Вукомановић, „у Дејтонском споразуму, религија се спомиње (у једном сасвим општем смислу) само у Уставу и Анексу о људским правима, док се у Пакту за стабилност религија и цркве уопште и не спомињу”.⁶¹

Филетистички потенцијал религије на просторима Балкана са наглашеношћу супремације етничког и територијалног у односу на духовно види се и из односа религијских заједница према рату схваћеном као територијално питање. То је нарочито било изражено у оним случајевима где је територијално устројство инхерентно самој црквеној организацији, као што је то случај са Српском православном црквом. Наиме, у ратним условима, светост је све више бивала везана за територију, а много мање, у духу Христове поруке, за односе између људи, чак и исте етничке припадности, који су насељавали тај простор.

Политизација религије очито је допринела да религијски фактор буде присутан у многим сукобима на Балкану са краја прошлог и почетка 21. века. Иако често навођени као главни разлог, верски сукоби су најчешће били комбинација

⁶⁰ Током историје, религијски филетизам се манифестовао у бројним конфликтним ситуацијама у којима је долазило до сучељавања између општих религијских начела и посебних националних интереса. Ова појава је дошла до посебног изражаја у време успона националних покрета, током 19. и 20. века. Више на тему етнофилетизма и његовог значаја у проучавању компликованог односа између нације и цркве видети у: Саша Марковић „Историја религије, између етнофилетизма и образовног предмета”. *Српски језик, књижевност, уметност*: Зборник радова, Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет, 2012. стр. 375–387.

⁶¹ Milan Vukomanović, „Uloga religije u jugoslovenskim sukobima” u: *Nasilno rasturanje Jugoslavije – uzroci, dinamika, posledice*, Centar za civilno-vojne odnose, Beograd 2004, стр. 132.

сложених и прикривених интереса верских организација злоупотребљених од великих геополитичких фактора и инструментализованих од амбициозних локалних политичких вођа. Зато се у овом контексту може говорити и о балканском облику приватизације религије која је проистекла из њене политизације.

Наравно, тешко је повући јасну границу између ова два модерна, а често намерно измешана феномена – злоупотребе и употребе религије у сврхе које су далеко изван ње саме. Али, с обзиром на њен већ познати и наглашени *конфликтни потенцијал* није је тешко гурнути и у овај нечасни и насилнички контекст интересних сукоба. Религијске организације, удружене са локалним нивоима власти, често су добијале, како то одлично примећује Деспотовић, два облика испољавања конфликтног потенцијала. „Један је онај очигледнији - *манифестни облик* и други мање видљиви *латентни облик*. Први се огледа пре свега у видљивој повезаности саме религиозности као манифестације везе когнитивног и емоционалног односа према врховном бићу – Богу, док се други исказивао као мање видљива веза која даје неку врсту ексклузивне гаранције за одбрану националног и културног идентитета”.⁶² Модерна историја сукоба на Балкану показује да су „најдоминантније биле управо протективна и интегративна функција религије као хомогенизујућег фактора синтетичких нација, које су се лучиле из те везе што је било особито значајно обележје синтетичких нација насталих у контексту планираних процеса геополитике идентитета”.⁶³

Уместо закључка

Религијски/конфесионални идентитет је, поред језичког, најважнији сегмент и показатељ етничког/националног идентитета. Теоретски је могуће да овај идентитет буде самосталан и да није у директној вези са етничком или националном припадношћу. У пракси је, међутим, та самосталност знатно сложенија и вишезначнија. Имајући у виду да религијска класификација снажно кореспондира са етничком/националном класификацијом, тешко је избећи ситуацију у којој религиозност појединца неминовно има и одређено значење у етничком и националном дискурсу. Зато се проблем религијског (последично конфесионалног) идентитета припадника једне нације или етничке групе не може разумети уколико се посматра изоловано, односно само као проблем религиозности. И религија и нација нуде колективни идентитет, те једновремено пружају одговор на вечита питања појединца, попут оног: *ко сам ја и где ми је место у заједници?*

У својеврсној утакмици која се на глобалном плану дешава између примата религије и нације у свету кључних колективних идентитета данашњице и околно-

⁶² Љубиша Деспотовић, „Верски идентитети на Балкану”, Културни центар Новог Сада, 4. април 2019.

⁶³ Љубиша Деспотовић, *Глобализација и геополитка идентитета*, Каирос, Сремски Карловци, 2017. стр. 124.

стима у којима се чини(ло) да религија губи примат, она ипак успева да опстане понајвише због свог карактера који је чини наднационалном категоријом. Оно што представља специфичност источног хришћанства јесте да Православна црква истиче своју аутокефалност, што аутоматски подразумева и њен национални предзнак. Потенцирање нераскидиве везаности православља са српским националним идентитетом, који је нарочито обележио период између два светска рата, често се тумачи као вид црквеног национализма. У називу „Српска православна црква” често се тумачи и редослед по којем је она прво српска, онда православна, а тек онда хришћанска. Владета Јеротић је истицао да се до почетка XX века Српска православна црква чешће називала „православна српска црква” и указивао на потребу да она може и треба да „нађе своје место, не само у будућој хармоничној заједници свих православних цркава, већ и у својој, од стране духовно просветљених умова Србије, претпостављеној мисији ’златног моста’ између Истока и Запада”.⁶⁴ О томе да је национализам противан Јеванђељу говорио је и Радован Биговић и наглашавао: „Етнофилетизам и етноцентризам јесу јереси нашег доба и они потресају и нашу цркву”. На тај начин се „шири комплекс супериорности и заблуда о ’невином Истоку’ и ’трулом Западу’, као да се превиђа да је Исток сада на Западу, а Запад на Истоку”.⁶⁵

Због тога је нарочито важно да се религиозности вратимо на начин њених фундамената, љубави, саборности и праштања. У супротном, и даље ћемо говорити о наизглед апсурдној ситуацији у којој је наш народ „недовољно црквен” у време масовног повратка вери и цркви, у доба опште ретрадиционализације и десекуларизације друштва, нарочито у светлу чињенице да је СПЦ, према свим доступним истраживањима, институција која, поред војске, ужива највеће поверење у српској јавности. То посебно треба имати у виду у времену великог јубилеја – 800 година од проглашења аутокефалности СПЦ, јер је то прилика да размишљамо о важности јасније омеђених јурисдикција светог и профаног у српском друштву, оптерећеном различитим антагонизмима данашњице.

Упоредо са јасније омеђеним идентитетским обележјима и донетима њиховог експонирања код српског народа, нарочито је важна и комуникација са припадницима осталих народа и конфесија, како на тлу Србије, тако и у регионалном контексту. Уважавајући комплексан карактер различитих чинилаца културе, обичаја, дисперзивних културолошких образаца и верских исповедања код различитих етничких и верских заједница, Србија треба да се односи према овом осетљивом питању на избалансиран начин, те да „свој савремени идентитет третира као кохезивни и инклузивни фактор друштва”,⁶⁶ који би се огледао у „заједничком наслеђу свих грађана Србије и интеркултурном дијалогу на свим нивоима”.⁶⁷ Стога је важно да се „савремена стратешка култура Републике Ср-

⁶⁴ Владета Јеротић, *Вера и нација*, Ars Libri, Београд, 2004, стр. 18.

⁶⁵ Радован Биговић, „Православље и верска толеранција”, *Култура*, Београд, 1993.

⁶⁶ „Стратегија развоја културе Републике Србије од 2017. до 2027.”, стр. 2.

⁶⁷ Ibid.

бије, нарочито у контексту ових лако антагонизујућих фактора, попут различитих етничких и конфесионалних идентитета, базира на култури сећања и разумевања, на активном доприносу развоју регионалног и европског културног простора, а све у мисији општег развоја, позиционирања и увећања угледа у међународном контексту“.

Литература

- [1] Биговић, Радован, „Православље и верска толеранција”, *Култура*, Београд, 1993.
- [2] Чалија, Јелена, „Није баш сваки Србин православне вере”, Интервју са проф. др Дарком Танасковићем, *Политика*, Београд, 26. септембар, 2010.
- [3] Ћирковић, Сима, *Срби међу европским народима*, Equilibrium, Београд, 2004.
- [4] Ćosić, Dobrica, *U tuđem veku*, Službeni glasnik, четврто издање, Београд 2012.
- [5] Деспотовић, Љубиша, „Верски идентитети на Балкану”, *Културни центар Новог Сада*, 4 април 2019.
- [6] Деспотовић, Љубиша, *Глобализација и геополитка идентитета*, Каирос, Сремски Карловци, 2017.
- [7] Đorđević, Vladislav, „Svetosavlje – entelehija srpstva”, *Ljudi govore*, Časopis za književnost i kulturu, 2012.
- [8] Екмеčić, Milorad, *Dugo kretanje između klanja i oranja – Istorija Srba u Novom veku*, Drugo, dopunjeno izdanje, Zavod za udžbenike, Београд 2008.
- [9] Esposito, L. John, ed. "Sunni Islam". *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- [10] *Енциклопедија православља – књига 3*, Савремена администрација, Београд, стр. 1712.
- [11] Ferjančić, Božidar, „Konstantin VII Porfirogenit”, *Vizantijski izvori za istoriju naroda Jugoslavije*, Vizantološki institut, Београд, 1959. (1-98).
- [12] Grevs, Robert, *Grčki bogovi i heroji*, Miba Books, Београд 2017.
- [13] Грбић, Јелена, „Светосавље – омен за нумен православља”, *Саборност*, 7/2013.
- [14] Гроздић, Борислав, „Схватање о извору и пореклу државне власти – прилог изучавању политичке философије Немањића”, *Српска политичка мисао* 1/2016.
- [15] Ilić, Pavle, Jovan Kašić, *Istorija srpskog naroda V-2: Kulturna istorija Srba u XX veku*, Srpska književna zadruga, Београд, 1983.
- [16] Иванић, Душан, (прир.), „Вук о српском језику и књижевности или Срби сви и свуда”, у: Вук Стефановић Караџић, *Срби сви и свуда: о књижевности и језику (предговори, критике, полемике, чланци, писма)*, Андрићград, 2017.
- [17] Jarčević, Slobodan, „Pantemon glavnih slovenskih bogova – моћни Perun, орашник Triglav, вишњи Svarog, Srpsko nasleđe”, *Istorijske sveske*, br. 3. mart 1988.
- [18] Јеротић, Владета, *Вера и нација*, Ars Libri, Београд, 2004.
- [19] Kuburović, Zorica, *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca*, CEIR Novi Sad, 2010.
- [20] Matejić, Mateja, *Prayer Book for Orthodox Christians*, Columbus, Ohio, 1990.

[21] Matejić, Mateja, *Biography of Saint Sava*, Columbus – Ohio, Kosovo Publishing Co. 1976.

[22] Малешевић, Крстан, *Људски траг*, Бања Лука 2003.

[23] Марковић, Саша, „Историја религије, између етнофилетизма и образовног предмета”, *Српски језик, књижевност, уметност: Зборник радова*, Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет, 2012.

[24] Оташевић, Ана, Идентитет на трапезу језика, нације и културе, *Политика*, 13. јул 2017.

[25] Пасе, Enzo, *Zašto religije ulaze u rat?* Golden marketing – Tehnička knjiga, Zagreb 2009.

[26] Петровић, М. Миодраг, *О законоправилу или Номоканону Светога Саве*, КИЗ Култура, Београд, 1989.

[27] Stanojević, Negoslava, „Slava – jedina neprekinuta tradicija Srba”, *Agro media*, dec. 2018.

[28] „Стратегија развоја културе Републике Србије од 2017. до 2027.”

[29] Свети Николај Жички, *Српски народ као Теодул*, Манастир Подмаине 2017.

[30] Стевановић, Драгољуб, „Трагови владара”, *Политика*, 7. Јул 2019.

[31] Стојановић, Драган, „О култури, можда узалуд”, *Политика*, 2. септембар 2016.

[32] Суботић, Милован, „Између српства и православља: Однос нације и конфесије након 800 година од признања аутокефалности СПЦ”, *Култура полиса*, посебно издање бр. 2, Нови Сад, 2019.

[33] Суботић, Милован, „Религија као фактор стратешке културе на примерима хришћанства и ислама”, *Војно дело* бр 8/2019.

[34] Štobe, Hajnc Ginter, *Religijske implikacije sukoba u Centralnoj i Istočnoj Evropi; u: Hrišćanstvo, društvo, politika*, JUNIR godišnjak VI, Niš, 1999.

[35] Trbovich, Ana, *A Legal Geography of Yugoslavia's Disintegration*, Oxford University Press, USA. 2008.

[36] Тодоровић, Мирослав, *Заборављени српски владари и њихове земље*, Leo Commerce, Београд, 2015.

[37] Троицки, Сергије, „Црквено-политичка идеологија светосавске Крмчије и Властареве синтагме”, *Глас САН*, Одељење друштвених наука, књ. 2, Београд, 1953.

[38] Успенски, Фјодор, *Историја Византијског царства од 11. до 15. века*, Zep-ter Book, Београд, 2000.

[39] Veljković, Vladimir, „Vek svetosavlja”, *Peščanik*, 9. oktobar 2019.

[40] Vukomanović, Milan, „Uloga religije u jugoslovenskim sukobima” u: *Nasilno ras-
turanje Jugoslavije – uzroci, dinamika, posledice*, Centar za civilno-vojne odnose, Beograd 2004.

[41] Žolt Lazar, Koković Dragan, „Etničke distance u Vojvodini”, *Sociološki pregled*, br. 3. 2005.

Religious and Ethnic Context of the Serbian Strategic Culture

In the paper entitled “Religion as a factor of strategic culture on the examples of Christianity and Islam” there is an analysis of the ideas and values that distinguish what is “allowed” and what isn’t, primarily in the use of force. This paper has a global character, so there was the need to continue the research on how religion participates in the strategic orientation of specific countries. How does Serbia relate to this factor of strategic culture? To what extent does it participate in the current political reality? How does this factor communicate with the equivalent narratives in the surrounding countries, especially in the light of the conflicts during the 1990s? Where is the difference between the ethnic and religious context of the identity? To what extent do these two contexts support each other, and to what extent are they an obstacle to the identity profiling of our society? These are some of the research questions of this paper. The multidisciplinary approach and the referred literature represent a valid framework for correct and objective answers to the mentioned questions.

Key words: strategic culture, religion, Orthodoxy, ethnicity, people, nation, security, war