

ТМ	Г. XXIX	Бр. 1-2	Стр. 55 - 76	Ниш	јануар - јун	2005.
----	---------	---------	--------------	-----	--------------	-------

UDK 271.2(497.11)

Оригинални научни рад  
Примљено: 24.01.2005.

Жикица Симић  
Ниш

## РЕЛИГИЈСКА КУЛТУРА ТРАДИЦИОНАЛНИХ ПРАВОСЛАВНИХ ВЕРНИКА

### Резиме

У овом раду аутор се бави проблемом ниског квалитета верске културе тзв. традиционалног, српског *pravoslavnog vernika*, као делимичне последице полувековне атеизације и секуларизације, ионако нецрквеног и недовољно християнизованог верника, кроз разматрање когнитивне, емоционалне и ритуалне димензије испољавања религиозности. Рад обухвата сагледавање односа, тј. квалитета доживљаја или свести традиционалног православног верника о православној вери (познавање катехизиса властите конфесије, верских дужности или властите улоге у СПЦ) и начина практиковања религиозности, кроз посебне (под)тематске целине као што су: начин доживљаја аутентичних и црквених православних верника из перспективе ритуалних православних верника, њихову свест о властитим морално-аскетским дужностима, начин поимања и вршења верских обреда (крштења, крсне славе), верских дужности (поста), духовног сродства, верских и световних празника, доживљаја православног свештеника итд.

**Кључне речи:** Српска православна црква, православна култура, православна вера, традиционални верник, секуларизација.

### Увод

Иако лични, субјективни феномен, религиозност је значајним делом и социокултурни феномен, односно феномен који је под значајним утицајем социјалних, културних, политичких, економских и других фактора. Начин манифестовања религиозности одређен је и личним културним статусом личности и психолошким профилем.

Многобројни савремени процеси, од којих су основни индустријализација, урбанизација и развој науке, довели су до посебног схватања религије и практиковања религиозности. Ови модерни процеси условили су један нови вишезначан и вишеслојан феномен, који се назива секуларизација и који, у зависности од вредносног становишта и становишта дисциплине из које се посматра, представља позитиван (прогресиван) или негативан (регресиван) феномен. Са богословског становишта секуларизација се своди на негативан (и искључиво декадентан) феномен из разумљивих разлога, тј. због слабљења друштвене утицајности религије. Међутим, православну цркву ништа мање не погађа ни ерозија православног погледа на свет добијајући у секуларном тумачењу света свог конкурента који, с једне стране, својим постојањем релативизује православну доктрину умањујући јој уверљивост у очима православних верника и угрожавајући јој додашњи монополистички статус у тумачењу света, или, с друге стране, постаје равноправан коегзистентни, или чак и доминантни фактор у виђењу света недовољно црквеног или нецрквеног православног верника. У таквој ситуацији ствари се преокрећу наглавачке. У том смислу, руски теолог и свештеник Александар Шмеман, проучавалац феномена секуларизације, примећује да православна религија у секуларном друштву добија смисао и функцију који се уклапају у његов систем вредности, логику и принципе. Секуларно друштво прихвата религију, али под својим условима.<sup>1</sup> Још један руски лаички религијски православни филозоф Николај Берђајев увиђа расцеп између религије и културе до кога доводи процес секуларизације. "Култура је настала диференцијацијом култа, она се јавила као резултат издвајања из храма, одвајања од религијског центра; процес секуларизације културе је иреверзибилан и кобан процес. Секуларизација је заправо унутрашња трагедија културе, кроз њу, кроз раздвајање и диференцијацију, преко удаљавања од религијског центра и кроз пуну аутономију пролазе и филозофија, наука, уметност, држава, породица, право и привреда. Култура је религиозна и по свом пореклу и по својој сврси. И у самим класичним и најсавршенијим својим достигнућима она губи религиозни карактер".<sup>2</sup> У православним земљама овај феномен, појачан полувековним негативним искуством комунистичког живота, утицао је додатно негативно на степен религијске културе.

<sup>1</sup> Александар Шмеман, *Велики пост*, Братство Светог Симеона мироточивог, Врњачка Бања 1999, стр.127-133.

<sup>2</sup> Николај Берђајев, *Филозофија неједнакости*, Октоих, Подгорица 2001, стр. 194.

\*\*\*

Природа религиозности традиционалних православних верника манифестује се кроз уобичајене три димензије људског става који се заузима према различитим друштвеним појавама – кроз когнитивно-сазнајну, емоционалну и практичну димензију. Ове димензије најчешће су усаглашене, односно налазе се на истоветном нивоу изражености. Међутим, у свакодневном животу долази до непропорционалности у степену њихове развијености. Наиме, код ниже образованих и неуких слојева православне популације сазнајна компонента религиозности често заостаје за осталим двема. Приликом формулисања основних истина (догмата) вере, Православна црква изузетно је осетљива и ригорозна одбацује и анатемише јеретичке тезе као неприхватљиве и опасне по ортодоксност православне вере, али када се ради о веровању у већ утврђене догматске поставке онда према верском незнању или погрешном веровању показује прилично снисходљив став, поготову када се ради о неписменој пастви, полазећи вероватно од става да испуњавање хришћанских дужности не мора да има за основу познавање апстрактних и суптилних нијанси православне догматике<sup>3</sup>. Међутим, када се ради о високообразованим верницима, таква снисходљивост била би неодржива због кореспондентно високих интелектуално-сазнајних могућности и знања тих верника па би таква несразмера у степену развијености поменутих компоненти религиозности била индикатор религијске млакоти високообразованих верника. Неподударност у обиму и квалитету свеукупног и стручног знања високообразованих верника (који имају високе сазнајне навике и читалачку културу) с једне стране, и (не)познавања катехизиса властите вере била би показатељ недовољне религијске заинтересованости, па и индиферентности. Иако би чињеница нискообразованости сеоске, простонародне популације могла послужити као извесно оправдање и објективни аргумент против нереалних очекивања за разумевањем и прихватањем високоапстрактних православних догми, тај аргумент нема апологетску снагу када се примени на високоучено православно традиционално верништво – управо због способности апстрактног мишљења и равнодушности према таквом догматском садржају. Дакле, разлог њихове необавештености о православној доктрини, с обзиром на њихове високе инте-

---

<sup>3</sup> Достојевски, као велики православни мислилац који ужива велики ауторитет у православној цркви, био је мишљења да тај неуки православни човек упознаје елементарне основе своје вере присуствујући богослужењу, сасвим довољне (основе) за исповедање православне вере. Као пример дубоке религиозности неуког верника неретко се наводе руске "бабушке" (*Дневник писца 1876*, ООУР Издавачко публицистичка делатност, Београд 1981).

лектуалне могућности, не лежи у објективним ограничавајућим околностима, као што је то случај са неуким, старим, чешће сеоским православним становништвом, већ у недовољности или одсуству религијског ентузијазма, жара (мада се и међу неписменима, али у изузетно ретким случајевима, могу срести верници са задовољавајућом обавештеношћу о догматско-канонском садржају вере). Очита је огромна несразмера између информисаности о властитој вери, с једне стране, и поседовања "енциклопедијских" знања о разним областима од секундарног значаја за православну веру или чак њој контрадикторних (спорту, аутомобилизму, хороскопу исл.) и, познавања доктринарног садржаја православне вере, с друге стране. Разлог оваквог духовног стања може објаснити уз помоћ неколико спољашњих и унутрашњих (православној цркви иманентних) фактора. Пре свега, државно-партијски диктирана секуларизација и атеизација, спровођена у Србији за време тзв. комунистичког режима, која је захватила све сфере (и институције) друштва, створила је изузетно неповољан социокултурни амбијент по егзистенцију религије стимулацијом, а, у извесним случајевима, и репресивним односом према манифестацијама религиозности. Као најснажнији државни инструменти за масовну атеизацију српског друштва послужили су васпитнообразовни систем и медији. "Српско православље поклекло је под налетом масовног атеизма, успешно ширеног помоћу образовног и васпитног система, док се то није десило са католичанством и исламом у Југославији"<sup>4</sup>. Такође, као један од фактора слабе религијске едукованости може се узети и државно-партијска, демонополизација, маргинализација Српске православне цркве као друштвене снаге. Као разлог ниске религијске едукованости може се узети и недовољно енергичан мисионарски рад СПЦ који је, једним делом, последица посебно схваћене природе мисионарске делатности – да се вера сведочи више делима него речима, а другим делом, недовољно теолошки образованим парохијалним свештенством. Александар Шмеман, као припадник црквене јерархије, замера православној цркви на индиферентном мисионарском раду.<sup>5</sup> Међутим, добар део одговорности за такво данашње културно стање лежи и на самом појединцу, вернику односно на његовој неспремности и затворености за рецепцију православних садржаја, тј. у немању "ушију да чује" и "очију да види". Социолог религије Ђуро Шушњић такав отпор према пријему црквених порука и подука види као српску националну

<sup>4</sup> *Повратак светог*, приредио Драгољуб Б. Ђорђевић, Градина 10-11-12/1993, стр. 222-223.

<sup>5</sup> Александар Шмеман; *Велики пост*, Братство Светог Симеона мироточивог, Врњачка Бања 1999.

особеност".<sup>6</sup> Али се изнад свега, чини се, као најважнији фактор недовољне мисионарске ангажованости може навести разлог који истиче ауторитативни руски свештеник С. Булгаков, који је садржан у природи православља "да се оно не узда у људске напоре, нити на мисионарску ревност појединих делатника Православља, него у силу Духа Божјег који живи у Цркви..."<sup>7</sup>.

## *1. Религијска свест традиционалних, ритуалних православних верника*

### *1.1. Религијска свест као однос према догматици и каноници*

У домену когнитивно-сазнајне димензије религиозности такозваног традиционалног православног верника долазе до изражаја специфичне карактеристике, које се међусобно тесно преплићу и које се разликују у нијансама (и које показују неадекватност таквог веровања), као што су неинформисаност о догматско-канонским основама православља, селективност или произвољност, неконзистентност, нелогичност, предрасуде о корпусу православног веровања, еклетицизам, неканоничност.

Необавештеност се исказује у непознавању основне мисије Христа у свету и свих битних догађаја из његовог живота преточених у кључне православне догме одређене у Символу вере. Поред исправних представа о хришћанском троједином Богу, чија се суштина одређује као свесна, персонална сила и као сама апсолутна и безусловна љубав која се пројављује кроз многобројне из ње изведене атрибуте (милостивост, праштање, кроткост, дуготрпљивост, свезнање и друге особине развијене до апсолутних граница) раширена су колебљива и штурна веровања у неодређену, безличну силу, која су искристалисана у фразерним синтагмама: "Има нешто", "Нека сила". Такође, у српском народу веома је укорењена вера у судбину схваћену као предодређени и прописани сценарио живота од "неке силе" или као игра случаја. Оба типа веровања у судбину неспојива су са православном доктрином због колизије са православним сегментом учења о слободној вољи и човеку као слободном бићу који сам држи судбину у својим рукама и због веровања да се ништа у свету не догађа без божијег промисла и допуштења, па се према томе негира могућност пуког случаја и предестинације.

Неконзистентност (недоследност) веровања огледа се у томе што се из православног система веровања крајње субјективно, произвољно, селективно и несистематски приступа православној вери.

<sup>6</sup> Ђуро Шушњић, *Религија II*, Чигоја, Београд 1997, стр. 335.

<sup>7</sup> Сергеј Булгаков, *Православље*, Логос, Београд 2001, стр. 208.

Подпринципи неконзистентности су нелогичност, противречност, несистематичност, непотпуност.

Нелогичност се карактерише неувиђањем и непризнавањем елементарног тока логичних импликација у догматском систему по коме једна догма нужно произилази из претходне. Тако на пример, не верује се у божанску природу Христа, а верује се у васкрсење и загробни живот или, верује се у Бога, али не и у чуда итд. Неконзистентност православног веровања заснива се на неувиђању и неприхватању противречности веровања. Слично томе, у српском народу веома је раширена појава признавања натрприродне реалности (чудесних појава) упркос негирању властите религиозности. Између осталог, добро је позната вера српског народа у предсказатељску функцију сна и неизбежне праведне консеквенце кривог заклинања, што даје за право теолозима и свештеницима СПЦ када говоре о "неосвешћеној" и нецрквеној вери у нашем народу. Насупрот томе, поред исповедања или, чак, и практиковања православне вере, често изостаје вера у "вишу силу" и чуда. Тако ће, нпр., српски домаћин примити свештеника да му освешта славску водицу, а неће веровати у њено благодатно дејство. Такође, одлазиће на парастосе и задушнице а неће веровати у бесмртност душе и васкрсење мртвих. Све скупа изречено наводи на прилично слободан закључак, па би се, у стилу антрополога Сретена Петровића који за однос српског верника према обредима православне вере каже "Србин ради, али не зна шта ради"<sup>8</sup>, могло рећи да веома често Србин ради, а не верује у то што ради и верује, а не ради (у случају субјективне вере), а и кад верује, не зна у шта (тачно) верује, а кад не верује, не зна (није свестан) да верује, али и кад верује, не зна да не верује. С обзиром на мноштво и разноврсност модалитета веровања српског православног верника, овај списак не мора да буде коначан.

Предрасуде о православном систему веровања (односно непознавања догматско- канонских граница православног система веровања) показују се кроз веровање и инкорпорацију у православну веру свих прехришћанских, паганских (анимистичких, магијских) веровања или празноверја, савремених "парапсихолошких" веровања (астрологија и сл.) и ванхришћанских религијских садржаја, пре свега религијски атрактивних елемената из далекоисточних религија непомирљивих са православљем (веровање у реинкарнацију, карму).

Насупрот увођењу страних религијских садржаја, присутна је и обрнута појава елиминације појединих православних веровања. Поред многобројних позивања на ђавола у свакодневном животу, вера у ђавола неретко се одбацује као примитивна, паганска, сујеверна

---

<sup>8</sup> Сретен Петровић, *Антропологија српских ритуала*, Просвета, Ниш 2000.

пошто асоцира на анимизам и магију. Тим се долази у недоследну ситуацију веровања у Бога, а негирања ђавола као фантастичне алегоријске фигуре<sup>9</sup> упркос безбројним фрагментарним сведочанствима из Светих списа и учења православне цркве. Одбацивање ђавола издаје се за модерно, еманциповано или му се придаје симболична и неадекватна улога.

Из оваквих схватања и веровања произилази религијски еклектицизам, односно спајање разнородних и неспојивих религијских садржаја. По народно замишљеном православном систему веровања, вампири и вештице коегзистирају са анђелима, светитељима итд. Овакав синкретизам у веровању приметио је и елаборирао Веселин Чајкановић. Али и академик Владета Јеротић запажа да у свести савременог човека упоредо постоје религијске наслаге (архетипови) из разних историјских нивоа религијског развоја. По таквом схватању, у хришћанском човеку, мање или више, у зависности од духовног напредовања, истовремено живи старозаветни и пагански човек.<sup>10</sup> До идентичног открића долази и антрополог Бојан Јовановић. "У контексту вишеслојног религијског наслеђа, паганско, старозаветно и хришћанско постоје истовремено као архетипске могућности у бићу савременог човека."<sup>11</sup>

Неканоничност веровања традиционалног православног верника испољава се у неинформисаности и неприхватању црквеног одбацивања свих облика и садржаја неправославног, нецрквеног веровања, тј. сујеверја, што говори о несхватању значаја и улоге цркве као посредничког фактора у православној вери и меродавном интерпретатору и гаранту верске истине или чистоте. Православна црква је, додуше, примила у себе извесна претхришћанска, паганска веровања. Међутим, то је учинила у случајевима када се радило о религијским елементима који су били подложни христијанизацији, односно пријему хришћанског смисла, суштине и функције. Међутим, према страним религијским садржајима неконзистентним православљу црква је показала отпор и осуду.

<sup>9</sup> На једном екуменском скупу, на помен ђавола од стране православног свештеника, сви присутни протестански свештеници прснули су у смех једнодушно, као по договору, и подсмешљиво добацили: "Значи, жив је тај." (*Терапија душе по светим оцима; Мутација душе савременог човека*, према тексту архимандрита Рафаила Карелина "Сатанизам модерног доба", Светигора, Цетиње, 2001, стр. 358). Овакав став карактеристичан је и за традиционалне православне вернике.

<sup>10</sup> Владета Јеротић, *50 питања и 50 одговора (из хришћанско-терапеутске праксе)*, Арс Либри, Београд 2000, стр. 41.

<sup>11</sup> Бојан Јовановић, *Дух паганског наслеђа: у српској традиционалној култури*, Светови, Нови Сад 2000, стр. 24.

### *1.2. Свест о морално-аскетским дужностима*

Поред непознавања православне догматике и канонике не постоји свест о властитом "позвању" на непрестано и мукотрпно преображавање властите природе и искорењивање и сублимисање непожељних греховних страсти. Код традиционалног верника не постоји православни поглед на свет, односно на порекло човека, његову суштину, "назначење" или "призвање" (задаци и циљеви хришћанске вере који се постављају човеку), на улогу, место и значај човека у свету. Поглед таквог верника великим је делом "хуманистички" и(ли) "секуларистички", заснован на антропоцентричном (а не богоцентричном) схватању света, живота, човека. По таквом хуманистичком, антропоцентричном схватању негативне, извитоперене енергије људске душе (сета, меланхолија, фантазија итд.), уместо као основа за грех и сами грех, вреднују се као романтична, узвишена, племенита осећања. Мада се мора признати да се религијска свест традиционалних верника о моралним дужностима, које проистичу из православне вере, не своди на представу о старозаветним, законским заповестима, већ укључује и упознатост са хришћанским заповестима о "чистоти срца". Међутим и поред тога, свеукупно поимање властитих аскетско-моралних дужности може се окарактерисати као стереотипно (непотпуно, непропорцијално). Заправо, док са једне стране постоји сазнање о потреби за опраштањем, неприхватљивости мржње, зависти, злурадости, с друге стране одређена понашања не препознају се као грех. У том смислу, најдрастичнији је пример са осуђивањем који се испољава у облику оговарања, а најчешће схвата као безазлена активност, која се, уз извесну дозу самокритичности, може идентификовати само као непристојна активност. Такође, гордост се не тумачи у контексту православне вере као врхунска греховна страст (која је присутна и у другим страстима), већ је, готово искључиво, секуларистички схваћена као "уображеност" или "препотентност". Па, ипак, Бог се боље познаје преко морално-аскетских садржаја него преко теолошких догми. Односно, представа о светом далеко се више формира на основу моралних атрибута него на основу рационалне теологије. Таква секуларна свест је видљива и код молитвеног односа у сврху исцелења где се болест схвата само уско медицински, тј. као излечење од психосоматских болести, а не као апсолутна огреховљеност човека.

### *1.3. Искорењеност (профанизованост) вере традиционалног верника*

#### *1.3.1. Света тајна крштења и духовно сродство*

Ниски когнитивно-сазнајни ниво традиционалних верника показује се и кроз профанизованост (губљење православног смисла и суштине) православних црквених обреда и верску искорењеност ду-

ховног сродства, односно кроз практиковање црквених обреда искључиво из ванрелигијских, обичајних разлога и кроз неутемељеност духовног сродства на вери у Бога. Духовна сродства (кумство, побратимство) склапају се и поштују се узајамне обавезе које из њих проистичу упркос непостојању барем и декларативне вере. Такође, гаји се култ светитеља или неке реликвије и када се одриче егзистенција Бога. "У Бога не верујем, али се светом Василију молим",<sup>12</sup> речи су једног Црногорца који због одређене животне невоље походи манастир Острог. Идентичан је случај са крсном славом. Поједини обреди, на пример, света тајна крштења, и када се врши самоиницијативно у одраслом добу (што се у социологији религије понекад узима као прилично поуздани показатељ религиозности) неретко се врши из доминантно нерелигијских мотива јер се некрштеност доживљава као техничка препрека за склапање духовног сродства и испуњавања обичајно-обредних дужности и улога које се из њега изводе (традиционалне и наследне патријархалне улоге кумства на крштењу, свадби, венчању и сл.). За узимање учешћа у православним обредима често се постављају минимални и формални услови. Тако на пример, да би неко садејствовао у улози кума при обреду крштења потребно је само да и он испуњава формални услов крштености и да повлађује свештенику при читању Символа вере што се узима као критеријум припадности и исповедања православне вере. На тај начин долази се у ситуацију да декларативни верници или чак и атеисти у име крштеног раскидају, са богословског становишта посматрано, везу са сатаном и успостављају савез са Богом. Поред дужности крштавања куму припада и дужност духовног руковођења крштеног упркос томе што не признаје духовну (православно схваћену) димензију реалности.

### 1.3.2. Гест (симбол) крштења

Феномен духовног искорењивања поред свете тајне крштења показује се и у случају геста крштења. Наиме, "осењивање крсним знамењем" у свом настанку везивало се за призивање заштите, изражавање дивљења, благодарења према Богу и његовим делима и даровима да би данас у српском народу попримило сасвим другачије и супротно значење, па чак и нехришћански смисао. Данас се гестом крштења изражава збуњеност, чуђење али и свакојаки облици осуде, као што су презир, увреда, гнев, гађење, мржња према свом ближњем (због неког његовог поступка, понашања). Данас се упоредо са гестом крштења, или чак више од њега, натприродна заштита призива магијско-паганским чином куцања у дрво.

<sup>12</sup> Магазин *Статус*, у чланку "Бог је предалек, свеци су одавде", Секс&Црква 2003, стр. 46.

### 1.3.3. Крсна слава

Оно што Србе посебно издваја не само од осталих хришћана него и других православних народа јесте крсна слава. Пре доласка на Балкан и примања хришћанства Срби су имали развијен култ мртвих и предака. Са доласком православља на Балкан они су се трансформисали у свеце заштитнике племена, кланова, фамилија. Славски ритуал, у садржајном смислу, представља синкретизам старих паганских и хришћанских мотива, радњи, симбола. Крсна слава је комеморативни обред којим се обележава дан када је покрштена одређена породица или племе. Традиција крсне славе је уско је везана за колективно памћење. Слава је, исто тако, и обележје традиционалне српске патријархалности, везаности за породицу, породичну лозу, па стога представља и један својеврсни култ колективитета. Међутим, ова секундарна, изведена и латентна интегративна функција крсне славе односи превагу над њеним светковањем као верског празника. Крсна слава представља обред који је најподложнији десакрализацији. Овај најпрактикованији обред или чин побожности у Срба бива упражњаван и од стране атеиста, па чак, и антитеиста (противника религије).

Као најсекуларнији обред крсна слава се често прославља на црквено непрописан начин. Таква појава може се објашњавати као последица непознавања слављеника оних делова теолошког и канонског система који непосредно регулишу област крсне славе. Као резултат неинформисаности и погрешних религијских схватања усталила се појава наопаке поделе светитеља заштитника на "живе" и "неживе", чиме се долази у апсурдну ситуацију прослављања "неживог" светитеља као заштитника породице. Из таквог неправилног поимања статуса светитеља проистиче и погрешно практиковање ритуала крсне славе (на пример, у случају да се прославља светитељ који се сматра живим, изостаје панаија у славском ритуалу, јер се, по таквом схватању, у тим приликама не користи жито). Такво схватање и понашање Димитрије Калезић види као јеретичко "размишљање" и "духовну кратковидост".<sup>13</sup> Исто тако, поред наведене поделе, уобичајена је подела на "мрсне" и "посне" крсне славе. Мада ова подела није сасвим нетачна, јер заиста постоје славе које никада нису посне јер се искључиво падају у блажене периоде. Међутим, не увиђа се да критеријум разграничења посних и мрсних слава представља поменути принцип посног и мрсног периода, а не, како се верује, да крсна слава по себи има тај статус. Тако, у случају њеног наизменичног падања у периоде мрса или поста због покретности славе, код слављеника настаје недоумица око њеног статуса.

<sup>13</sup> Димитрије Калезић, Крсне славе у Срба, Народна књига, Београд 2000, стр. 66.

## 2. Емоционална димензија вере традиционалних православних верника

### 2.1. Однос традиционалних, ритуалних верника према аутентичним, црквеним верницима

Ниски ниво религијске културе Срба, као православног народа, манифестује се и на емоционалном нивоу. Рудиментна когнитивна свест одражава се на емоционални однос према вери. Огромно незнање о вери праћено је и одсуством одговарајућих верских осећања (наде, усхићења, радости, скрушености и многобројних сличних осећања) и потреба за разним необавезним верско-духовним активностима (слушањем верске музике, читањем верске литературе, вођењем разговора о духовним питањима), које, иначе, православног верника испуњавају позитивним осећањима. "Нема веће трагедије у нашој цркви од скоро потпуног незнања Св. писма од стране њених чланова, а што је још горе, од стварно потпуне равнодушности према њему. Оно што је за оце цркве и светитеље представљало бесконачну радост, интересовање, духовни и интелектуални раст, данас је за многе православне застарели текст, без значаја за њихов живот".<sup>14</sup> Са аспекта православне аксиологије, далеко већи значај поклања се секундарним (животним) питањима него духовним питањима властитог преображаја, спасења и слично. За аутентичног православног верника вера и поменуте верске активности имају огроман значај јер му пружају емоционалну подршку. Аутентични православни верник непрестано је усмерен ка Богу својом заокупљеношћу верским активностима, које нису само непосредне и прописане већ слободне и које аутентичног верника испуњавају дубоким смислом и позитивним верским осећањима. Такве активности аутентичним верницима су, за разлику од "традиционалних верника", разумљиве, блиске и привлачне. Вера је прогнана на маргине живота и сведена на спорадично и млако учествовање у обредним радњама за време највећих, најсвечанијих и "најживописнијих" православних празника (Ускрса, Божића, Богојављања) и на фолклорне и формалне припремне радње<sup>15</sup> за ове празнике (фарбање јаја, обреди око бадњака, симболични пост) који се практикују из наследне обичајне инерције. У њиховим животима религија нема адекватну емоционалну функцију. Пре свега, због ерозије есхатолошког сегмента догматике који представља темељ и извор наде (поред љубави и вере највеће хришћанске

<sup>14</sup> Александар, Шмеман, *Велики пост*, Братство Светог Симеона мироточивог, Врњачка Бања, стр. 49.

<sup>15</sup> И сам поглавар СПЦ патријарх Павле у својој ускршњој посланици из 2002. године говори о недопустиво ниском степену неразумевања православне вере и обреда у српском народу и њеном редуковању на фолклорну симболику.

вредности православља), а тиме и емоционалне функције православља. Мада је и код њих устаљена пракса да се у кризним животним ситуацијама (неприликама и потребама) обраћају за духовну помоћ манастирима и црквама. Таквом понашању прибегавају због религијске неписмености, односно, непостојања сазнања (свести) о неспоживости православне вере са поменутиим облицима религиозности, неинформисаности о изричито негативном ставу цркве према таквим религијским саджајима, али и неприхватања тог њеног става. Такође, због емоционалне угрожености одређеним егзистенцијалним проблемом која битно нарушава способност расуђивања (критичност). Али и када се обраћају православним духовницима и светињама то чине магијско-механички и вулгарно-утилитарно очекујући чудо које наступа једнолинеарно – непосредно, нужно\*. После неиспуњене молитве, врло често, настаје разочарање. Традиционални православни верници немају развијену културу молитве и Бога доживљавају као онострано биће које није непосредно присутно у њиховом животу. Уместо личне молитве користе разне амајлије у форми привезака (у возилима, на врату), плоче са исписаним молитвама које би на магијски начин требало да их штите. Црквене просторије се, исто тако, третирају као магијски простор, где се, по властитом произвољном нахођењу или препоруци врачаре, изводе магијске радње.

Такви "традиционални верници", будући да своју веру испољавају површно и не уносећи у њу своју целокупну личност и немајући аутентичног верског искуства, не поседују могућност емпатијског разумевања аутентичних верника и њиховог понашања и мотива за такво понашање. Наиме, они су, суочени са искреним манифестовањем вере, склони да таква понашања и осећања процене и доживе, готово до границе стигматизације, као "лудост", односно као чудачко, претерано, "застрањивање у веру", занесењаштво, ексцентричност, девијантно, патолошко, секташко, јеретичко, фанатично, што код њих изазива читав сплет негативних осећања зазирања или подозривости, збуњености, одбојности, подсмеха, стрепње, страха, мржње, што је, донекле, и природна реакција на непознате и неразумљиве појаве. То се дешава зато што у целокупном свом верском душевно-духовном искуству нису имали таква осећања и мотиве што доводи до психолошке баријере за емпатијско суосећање и разумевање па су склони да аутентичним православним верницима

---

\* Мада православна црква учи да су таква чудотворна исцељења могућа (која наступају аутоматски), ипак се сматрају изузетном реткошћу која се може издејствовати само јаком, искреном и непоколебљивом вером. По том учењу предвиђени су разлози који објашњавају и изостанак, односно неуслешеност свих типова молитве – због малOVERја, јер се њоме тражи зло за друге и себе, или није од користи молитвенику.

приписују спољашње, ванрелигијске мотиве за њихова аутентична понашања, осећања, мотиве, тумачећи их и као бекство из реалног у имагинарни свет и сурогатну компензацију животних ускраћености. Хрватски социолог религије Јаков Јукић такву представу примећује и у односу према мањинским верским заједницама истичући да се ради о верницима који су душевно болесни и лабилни, па према томе, и склони фантазији и бекству из стварности.<sup>16</sup> Неки од њих да би избегли стање когнитивне дисонанце олако пројектују на аутентичне вернике помодарске побуде (пре свега на новонастале вернике). Број помодарских верника се априорно преувеличава и "новокомпонованим верницима" унапред одричу искрени, дубоки религиозни мотиви. Када се ради о верницима помодарима, њих у цркви свакако има. Међутим, они се појављују само за време најсвечанијих празника и углавном у вечерњим богослужењима јер учешће у црквеним ритуалима, са захтевима напора, представља елиминаторни, селективни механизам присуства у цркви. Традиционални верници се, иако се афирмативно изјашњавају о православној вери, под фирмом умерености залажу за површност или млакост у вери па свако иоле ревносније посвећивање вери, испуњавање верских дужности и одазивање максималистичким Христовим позивима као што су "остави све и пођи за мном" и "продај све што имаш и раздај сиромасима" доживљава као уперене против "домаћинских" идеала – као "гашење огњишта", "прекидање лозе" и "раскућивање куће". Такође, према актуалним религијским активностима, која се не сматрају максималистичким (одлазак на литургију, пост), не гледа се са разумевањем чиме се практикант доводи у ситуацију образлагања и правдања свог понашања. На другој страни, неспровођење традиционалних верских обреда (крсне славе) неретко наилази на прекор.

До таквог комплетног односа долази због непостојања аутентичног религијског искуства (знања, осећања), због непроживљене метаноје. У тренутку настанка истинске, "живе" вере долази до феномена метаноје (преумљења), односно до новог начина сагледавања властитог живота и његовог смисла, свог места у друштву и целокупној васељени и то је моменат преласка психолошке препреке која представља емоционалну и менталну границу између теиста и атеиста. "Поступак верског обраћења, наиме, доноси већ по себи најприје фазу деструктурирације, после чега увек слиједи фаза реструктурирације особе... За посве свјетовне особе тај је преображај – метаноја - увек нешто необично и чудновато. А од необичног и чудноватог до болесног за њих је само један корак".<sup>17</sup> Ерих Фром (у свом делу "Имати или бити"), такође,

<sup>16</sup> Ј. Јукић, "Расправа о новим сектама", у: Драгољуб Б. Ђорђевића, *Пророци "нове истине" (Секте и култови)*, ЈУНИР, Ниш 1998, стр. 61.

<sup>17</sup> Ибид, стр. 63.

запажа немогућност разумевања и преношења (религијског) искуства са оних који га поседују на оне који га нису доживели.

Иначе, та врста става према разним облицима испољавања (православне) религиозности, која се у стилу остракизма "паланачке филозофије" јавља према свему што није свакидашње, уобичајено, масовно, просечно, у виду подозривости, одбијања, није специфична само за однос према религијским феноменима јер се јавља и према неким другим облицима културе (према високој култури која захтева високи степен образовања, према супкултури и контракултури оличених у посебном животу младих и слично). Зазор према манифестацијама аутентичне вере појачава чињеница да су многи висококултурни садржаји инкорпорирани у богослужбене ритуале (нпр. Мокрањчева дела, византијски духовни напеви итд.). Антрополог Сретен Петровић такође говори о непостојању могућност за разумевање високе културе и авангарде од стране неугог народа и могућности рецепције естетских и религијских творевина искључиво у конкретно-чулној, кичерској форми.<sup>18</sup> Додуше, у извесним случајевима може се и јавити наклоност према таквој музици јер може подстицати осећања узвишености. Али, генерално узев, та врста и ниво културе наилази на неразумеваше, равнодушност, одбојност пре свега, код необразоване пре сеоске него градске популације. И поред тога што се необразована сеоска популација традиционално сматра религиознијом, данас се, барем у погледу омладине, висок степен образовања (можда пре хуманистичког него природно-техничког) и урбана средина појављују као повољнији фактор религиозности. "Код људи махом старијих и мање образованијих царује верско незнање, које потпада под феномен сујеверја или празноверја. У циљу прецизне дефиниције сујеверја могу се конструисати две паралелне релације знање-вера и незнање-сујеверје. Непобитно је да су елементи прве релације конституенци две различите духовне сфере – науке (знање) и религије (вера). Али у културној равни може се прихватити теза да је виши степен духовности, односно свести, карактеристика људи који више знају и оних који верују а да за то имају рационално оправдање"<sup>19</sup>. Православље као "висока филозофија" данас се у српском народу, судећи по обиму оних који га на адекватан начин схватају и живе, пре може сматрати елитном него масовном религијом.

Незадовољавајући ниво верске културе православних "традиционалних верника" показује се и на емоционалном нивоу, који је уско повезан са когнитивно-сазнајним и произилази из њега. Наиме, једна од доминантнијих емоција (или доминантна) у односу према свету је страх као емоција која је прихватљивија за прехришћанске,

<sup>18</sup> Сретен Петровић, *Антропологија српских ритуала*, Просвета, Ниш, 2000, стр. 51.

<sup>19</sup> Никола Божиловић, *Кич*, Зоограф, Ниш 2002, стр. 79.

архаичне, примитивне стадијуме религије. Таква емоција се показује већ при уласку у православни храм. У православним светилиштима "хода се као по минском пољу".<sup>20</sup>

## 2.2. Празници (верски, световни)

У прилог овој тези говори и начин емоционалног односа према православним празницима који се поимају као табуи рада. Цео празник своди се на забрану (табу) или уздржавање од рада да се не би разгневио сурови и осветољубиви Јахве. Празник се схвата као дан који је празан од рада. Често постоји дилема око статуса и значаја празника па се тај проблем мање решава консултовањем свештеника а више конформистичким подражавањем. Слободно празнично време не користи се за духовне активности (одлазак на литургију, праћење емисија о религији, читање православне литературе и слично), осим ако се не ради о празнику кога карактеришу богате церемонијалне ритуалне радње. Празницима се често приписује сујеверни, пагански смисао тако што се за поједине (празнике) произвољно и пагански везује функција заштите, углавном од аграрних штеточина, али да би се избегле и негативне консеквенце по здравље и живот. "Поједини хришћански празници добијали су карактеристичну паганску димензију. Тако на пример, Лазарева субота, као сећање на дан када је Христос васкрсао Лазара обележава се као нерадни дан, али се у народу мотив за такво понашање налази у настојању да се тиме отклони опасност од змија. Иако, дакле, хришћански означен, празнични дан има паганско значење везано за оно непосредно, материјално опипљиво са знатно већом психолошком и религијском тежином од оног удаљеног, апстрактног хришћанског значења. Такође и велики хришћански празник Преображење није значењски препознатљив у народу по ономе што се догодило Христу, већ првенствено по веровању да се тога дана догађају промене у природи, преображај воде и гора. У контексту доминантног магијског односа према свету, имена појединих свеца су била повод за развијање погрешних верских асоцијација. Тако се сматра да на дан Свете Петке Трновске не треба ништа радити да не би трнуле руке и снага. Светог Спиридона, верује се, треба поштовати да Бог не би 'спирио' кућу"<sup>21</sup>. Такође, не постоји сазнање о јасном и црквено прописаном критерију хијерархијске вредности празника, па се као последица тога неретко јавља наопако вредновање празника (да је "црно слово"

<sup>20</sup> Речи су епископа Порфирија Јегарског изговорене у емисији "Саборник", која се емитује на РТС.

<sup>21</sup> Милан Недељковић, *Годишњи обичаји у Срба*, Вук Караџић, Београд 1990, стр. 180 и 230.

јаче од "црвеног"). Паганска функција која се придаје верским празницима често варира од локалне средине насупрот канонској обавезности усаглашености и јединствености, што говори о непостојању "саборног ума". Празници се вреднују са становишта тога колико су они "тешки" или потенцијално опасни ако се не "испоштују", а не колико су велики и колико духовне радости доносе.

Далеко већу радост причињавају празници који нису верски (мада имају верско порекло, али су потпуно изгубили тај смисао и суштину) већ грађански (државни и хронолошки). У хијерархији свих могућих празника највише место припада хронолошком празнику Новој години. Празник без нарочитог повода (или чак без повода) ишчекује се са неупоредиво већом еуфоријом него Божић и Ускрс, као највећи хришћански празници. Прослава Нове године баца у заснак Божић. Након Божића честита се Нова година и упућују магијске жеље, а изостају божићне честитке иако му (Нова година) претходи недељу дана. Штавише, и Ускрс, као највећи хришћански празник који прославља суштински догађај за хришћанство, тј. Христово васкрсење, као победу живота над смрћу, пролази незапажено у односу на поменути хронолошки празник. Сем тога, "најлуђа ноћ", као и еуфорична кампања ишчекивања и припремања за дочек која јој претходи, незгодно "падају" у време "радосне туге" православног божићнег поста који пролази прилично незапажено у односу на ишчекивање и прославу Нове године.

### 2.3. Начин доживљавања свештеника

У оквиру типологије православних верника могу се, на основу везаности за православље и православну црквену заједницу, разликовати три категорије верника. Наиме, поред мањинске категорије црквеног верника издвајају се два доминантна типа верника (у односу на први) – слављеник славе и верник четири обреда.<sup>22</sup> Оваква сиромашна комуникација и искуство са црквом доводи до негативних представа и предрасуда о свештенику. Најчешће обраћање свештенику и сусрети са њим поводом опела (као и парастоса, задушница), јер се црква доживљава као погребни сервис, има за последицу да свештеник, веома често, постаје извор негативних психолошких ефеката, асоцијација (страха, стрепње и сл.) јер се, на основу механизма негативног емоционалног условљавања, повезује са смрћу. Отуда, уосталом, и практиковање одређених магијских радњи после сусрета са њим да би се избегла смрт и, уопште, несрећа коју он, на основу таквог веровања или такве наопаке логике каузалног реда, доноси.

<sup>22</sup> Драгољуб Б. Ђорђевић, "Слава у Срба као религиозни и профани празник на крају 20. века", *Етно-културолошки зборник*, 4, Сврљиг 1998, стр. 43. и 48.

Православни свештеник се по тој линији, доживљава као представник "Бога мртвих" насупрот наглашавању православне цркве да је хришћански Бог "Бог живих". За разлику од тога, што је и парадоксалан феномен (у поређењу са претходним), за свештеника се у неким крајевима наше земље (нпр. Косово) везују веровања да је он доносилац среће, берићета, али опет на магијском нивоу веровања. Није, такође, редак случај да се свештенику преувеличава посредничка улога заступника-молитвеника пред Богом док се, сразмерно таквом схватању, потпуно запоставља лични молитвени однос са Богом. Али се, с друге стране, могу евидентирати случајеви оспоравања и одбацивања легитимитета посредничког статуса свештеника.

Оно што додатно неповољно утиче на импресију о свештенику и, укупно, на цркву као институцију јесте начин и висина наплате верских услуга, за шта добар део одговорности сноси и сама црква, која није на најсрећнији начин решила питање финансирање свештеника. Свештеник се неретко и банално своди на похлепног и бирократизованог чиновника, коме је основни или једини мотив позива лагодна и висока зарада.

### *3. Ритуална пракса традиционалних православних верника*

#### *3.1. Начелно одређење односа религијске свести и ритуала*

У православној религији свест и ритуал представљају две неопходне, равноправне и међусобно тесно испреплетане димензије које проистичу једна из друге. Вера (свест) и ритуал налазе се у односу субјективног и објективног, теоријског и практичног. "Обред је вера у акцији".<sup>23</sup> Свест која обухвата доктрину (догматику и канонику) претходи, не по значају, већ историјски и логички обредној пракси.

Догматика представља најширу "теорију" о свету, каноника појашњава, институционализује и конкретизује (уобличава, прецизира) догму до нивоа њене подесности за реализацију, а обред, који је прописан каноном, као посредном инстанцом, представља спровођење догме у дело. Каноника има за циљ строго прописивање правилног извођења обредне праксе. Дакле, није довољно само вршити ритуал већ то чинити на тачно одређен начин, који се сматра јединим правилним. Црква, у зависности од степена девијације у вршењу ритуала (пропушта, погрешног практиковања и сл.) осуђује свако одступање у вршењу обреда од тачно предвиђеног каноном. Непрописно практиковање ритуала и без благодатне интервенције цркве сматра се ништавним (када се, нпр., ради о слављењу крсне славе без освећења воде и славског колача), религијски штетним (рецимо, мрс у

<sup>23</sup> Ђуро Шушњић, *Религија II*, Чигоја, Београд 1997, стр. 335.

посне дане и празнике), опасним у духовном, али и физичком смислу (када се, на пример, приступа "недостојно" причешћу које може "спалити"). Сем за модификацију ритуалне праксе, и за обављање паралелних, страних (сујеверних и "зловерних") религијских активности (гатања, врачања) предвиђене су епитимије.

### *3.2. Факултативност и спољашњост у верским обредима*

Религијска (не)култура српског "традиционалног верника" испољава се и у домену обредне манифестације вере која директно произилази из некултуре у когнитивно-сазнајној и емоционалној сфери религијског живота. Главни принципи испољавања тог слоја религиозности јесу факултативност, неаутентичност, односно спољашност и површност; стереотипно робовање неадекватно схваћеним ритуалним обрасцима.

Православни традиционални верници склони су поимању својих верских дужности као факултативних, препуштених слободном избору. По таквом схватању, у верским обредима може се учествовати, али и не мора. Такве вернике карактерише одсуство потребе и свести за непрестаним учествовањем у црквеном, литургијском животу. Литургијски живот је оштро и неприродно, секуларистички одвојен од свеукупног свакодневног живота. Таква секуларистичка пракса најприметнија је код неупражњавања религијског понашања актуелне природе, односно испуњавања верских дужности као што су одлазак на литургију, причешће, исповедање, пост, молитва, али је очигледна и код религијског понашања традиционалне природе које се код традиционалних верника одвија и одржава на принципу силе инерције наслеђа и конфорнизма. Религијско понашање традиционалне природе је изузетно подложно профанизовању, односно практиковању из неаутентичних, вери спољашњих мотива, али ни религијско понашање актуелне природе, мада отпорније, није апсолутно имуно на феномен десакрализације (профанизације). Феномен секуларизације, који се добрим делом своди на феномен профанизације, али се не исцрпљује у њему, не састоји се, како се то најчешће мисли, у опадању учешћа верника у целокупном корпусу црквених обреда (што и јесте најобјективнији, најегзактнији индикатор религиозности или, егзактно-методолошки речено, везаности за религију и цркву, већ и у нестајању или модификовању аутентичних (искрених, дубоких) верских схватања и мотива за такво учешће. "Секуларист" може да буде врло 'религиозан' човек, одан Цркви, да редовно посећује службу Божију, да буде дарезљив са својим прилозима, да буде веома тачан у молитвама. Он ће свој брак 'свечано' закључити у Цркви, осветиће своју кућу, испуниће своје религијске обавезе – све ово без дволичења. Међутим, све ово не мења чињеницу да његово поимање свих аспеката живота – брака и породице, куће и занимања,

и, најзад, самих верских обавеза – не потиче од вере коју исповеда у Цркви, не потиче из његовог исповедања вере у оваплоћење, смрт и васкрсење Христа, Сина Божијег, већ из 'животне филозофије', односно из идеје и убеђења које, стварно, нема ништа заједничко са вером, чак јој је супротно. Само да набројимо неколико 'кључних' вредности наше културе – успех, сигурност, конкурентност, добит, престиж, амбиција – да би се схватило да су оне потпуно супротне целокупном 'етосу' и еванђелској инспирацији...".<sup>24</sup>

Одсуство свести традиционалних верника о позиву цркве за континуираним посећивањем њених храмова и факултативно доживљавање својих дужности везаних за православну веру евидентни су код великог броја традиционалних верника који никада не одлазе на литургију или то чине врло ретко (1-2 годишње). Литургија представља само један у низу алтернативних хобија, који се може заобићи или заменити осталим (хобијима). "Религија се данас све више сматра једном од бројних активности које се упражњавају у слободно време: наиме она постоји у сфери слободног избора коришћења времена, енергије и благостања...".<sup>25</sup> Таквим верницима, може се рећи, свештеник чешће одлази у кућу него што они присуствују литургији у православним храмовима<sup>26</sup>. Сем тога, и кад се присуствује литургији, литургија се доживљава као некаква интерна свештеничка професионална обавеза и неразумљива представа која се може игнорисати. Одлазак у цркву, па и за време литургије, често се површно своди на ритуал паљења свећа без потребе да се учествује на литургији, а и када се учествује, то се чини механичким стајањем и са расејаном пажњом.

Факултативност се испољава и код поста. Такође, површност као свођење поста на уздржавање од хране, а не ослобађање од своје ниже, зле природе или практиковање из спољашњих, ванрелигијских мотива, као што су здравствени, естетски итд. Пост се по мишљењу А. Шмемана, схвата као уздржавање од нечега што је, иначе, по себи добро али то Бог, из њему знаних разлога, забрањује. Пост који се доминантно практикује као дијета у естетске сврхе апсолутно је супротан суштинском циљу православне аскетике – смиреноумљу. Пост се упражњава потпуно факултативно – кад се хоће и колико се

<sup>24</sup> Александар, Шмеман, *Велики пост*, Братство Светог Симеона мироточивог, Врњачка Бања, стр. 129.

<sup>25</sup> *Повратак светог*, Градина, приредио Драгољуб Б. Ђорђевић, 1993 (10-11-12), стр. 20.

<sup>26</sup> На основу тога, може се одбацити као апсурдна пракса свештеника да власти пријем у православни дом, ради освећења воде за празнике и крсне славе узимају као највернији показатељ припадности Православној цркви, поготову због раширеног неверја у светост воде.

хоће. С тим што се сматра да је важније и пожељније да се то чини за време Великог (Ускршњег) и Божичног поста. У вези с тим усталио се обичај да се пости прва и последња недеља док се од осталих апстинира као од "блажених". Овакав неадекватан однос присутан је, у мањој или већој мери, при практиковању свих православних обреда или светих тајни (схваћених у најширем смислу), поштовању култова и реликвија.

Света тајна исповести третира се као показатељ религиозности високе поузданости. Негативан однос према овом сакраменту креће се у распону од неправилног схватања, непостојања свести и непризнавања властите дужности и потребе за практиковањем овог обреда до апсолутне неинформисаности да се такав обред опште практикује у православној цркви. О овом сакраменту православна популација упозната је искључиво из иностраних играних филмова који дотичу тематику католичке вере и, сходно томе, асоцирају искључиво на Римокатоличку цркву. Опраштање грехова, поготову већих, сасвим се одбацује као "прогледавање кроз прсте" или индулгенција и априори одбацује могућност искреног покајања унапред приписујући покајнику неискрена осећања и лицемерство.<sup>27</sup> Кроз одбацивање потребе за исповедањем као обредом покајања показује се ерозија догматског језгра односно тј. догме о грешности људске природе.

И поред актуелне "ревитализације" или "повратка" православљу, глобално историјски посматрано, ритуална пракса у православљу има негативну, силазну путању. А квантитативно опадање обредне праксе у православљу, као религији чијом се конститутивном, суштинском компонентом сматра ритуализам, може се интерпретирати и као квалитативно опадање религијског (обредног) понашања православних верника. До таквог феномена доводи пораст неверја, али и захтеви за жртвом (трудом, одрицањима). Ритуализам (схваћен негативно екстремно), као редукција на спољашње, механичко понављање неразумљивих ритуалних радњи и запостављања осталих компоненти вере, деградира се онај на ниво религиозности када долази до окамењивања вере у шаблонски обред и слабљења и нестанка религијског ентузијазма, када обред постаје циљ самом себи или "игра ради игре". "Бити ритуалист, у извесном смислу, подразумева одсуство унутрашњег жара вере и навикнуто, формално, механичко кретање тела у светом простору. Може се чак рећи да је дух религиозне вере на заласку своје истине и моћи када се изроди у обред".<sup>28</sup> До идентичног закључка долази и Бојан Јовановић када тврди да је "ри-

<sup>27</sup> О одсуству свести православних верника о смислу, суштини и улози покајања говори и Мирко Благојевић, до чега је дошао у свом магистарско раду објављеном под називом *Приближавање православљу*, Градина, ЈУНИР, Ниш 1995.

<sup>28</sup> Ђуро Шушњић, *Књижевност*, 1-2, Ниш 2001, стр. 124.

туално хришћанство површно и да не сеже до дубљег доживљаја вере као чиниоца душевног преображаја".<sup>29</sup> Хипертрофирано изражавање вере у спољашњем чулном облику представља једностран приступ подручју Светог које у хришћанству, па и у православљу, захтева свеукупну ангажованост људског бића ("Волети Бога свим срцем својим, свом душом својом и свим умом својим").

Проблем православља и понашања православних верника се не завршава са ерозијом ритуалног понашања већ се испољава и у домену приступа обредима или понашања у обредима. Таква понашања и приступи светом су прилично неадекватни и најбоље говоре о начину и квалитету доживљаја светог и могу се документовати конкретним емпиријским примерима. Приликом, на пример, прославе највећих хришћанских, православних празника (Божиха, Ускрса) традиционална национална склоност ка "помпи" манифестује се у виду бахатих, инфантилних шенлучења за које се врло тешко може рећи да су мотивисани рођењем и васкрсом Христа. Слично томе, крсне славе се прослављају у атмосфери непригодних, неприличних садржаја разговора; грубог нарушавања поста (у посне дане) мрсном храном, неумереношћу у јелу и пићу итд. Такво понашање је, мање или више, карактеристично за све православне обреде. Али, чини се, најилустративније и најпоузданије о квалитету односа према светом сведочи начин приступа причешћу и понашање које се манифестује приликом православног празника Богојављања, а које се може приметити у православним храмовима у случајевима велике гужве услед масовне посећености и после дуготрајних богослужења. Наиме, приликом захватања богојављенске освештане водице долази до готово бескрупулозног комешања и међусобног гурања масе и до просипања освештане воде. Исто такво понашање (мада у прилично мањој мери) показује се и приликом пријема причешћа, што представља показатељ трајног духовног стања и тренутног расположења које не одговара адекватном приступу овој светој тајни. Начин учествовања у овим обредима, одсуством или битно суженим моралним обзирима према присутним "ближњима", говори о магијском схватању ових ритуала.

### *Закључак*

Ниска религијска култура је карактеристика свих хришћанских земаља. У православним земљама она је ометена полувековним периодом комунизма. Мада религија није сузбијана репресивним средствима као у стаљинистичком СССР, у Србији је православље ипак вулгарно-догматски потискивано, али и санкционисано као не-

---

<sup>29</sup> Бојан Јовановић, *Дух паганског наслеђа: у српској традиционалној култури*, Светови, Нови сад 2000, стр. 225.

гативна, непожељна и назадна појава. Међутим, и у земљама у којима је владала позитивна клима према религији религијска свест и пракса се налазе на ниском културном нивоу. Данас се евроамеричка цивилизација, захваћена хедонизмом, конформизмом, рационализацијом и свим модерним трендовима, толико удаљила од изворне идеје хришћанства које је свела на минималистичку, симболичку меру да јој данас поједини мислиоци одричу карактер и епитет хришћанства. Америка је данас најрелигиознија (у погледу самоизјашњавања) али и најсекуларистичкија држава (схваћено у најнегативнијем богословском смислу), која је, по неким мислицима, заједно са Европом кренула путем "пропасти цивилизације". У том смислу се православне земље, упркос негативним исроријским искушењима неповољним за религију, ипак јављају као духовно-религијски очуваније, чиме могу представљати духовну инспирацију западној цивилизацији.

Тезе о томе да смањење ритуалне праксе не мора представљати и секуларизацију, већ само промену облика религиозности у правцу субјективности и губљења институционалне форме, неодрживе су у случају православља које представља институционалну и стриктно црквену религију.

Žikica Simić, Niš

## RELIGIOUS CULTURE OF TRADICIONAL ORTHODOX BELIEVERS

### Summary

In this article author is dealing with with a problem of a low level of religious culture of a so called tradicional, ritual, Serbian (orthodox) believer, partially caused by atheization and sekularization which lasted for almost half of a century, not to mention nonconfessional believer and not christianized enough. The author pays attention especially to the understanding of cognitive, emotional and ritual expression of religion. The article is focused on the relation between the the quality of perception or consciousness of tradicional orthodox believer of his church (knowledge of catechisis, religious duties and his role in SOC) and way of practicing faith, trough special subtopics such as: the way of perception of authentic, churchgoing orthodox believers looking from the perspective of ritual orthodox believers; their awareness of their own moral-ascetic duties (liturgy, baptizing, confession, Saint's daz, fast), spiritual kinship, religious and profane celebrations, the perception of an orthodox priest etc.

**Key Words:** Serbian Orthodox Church, Orthodox Culture, Orthodox Faith, Tradicional Orthodox Believer, Sekularization