

Etnološka biblioteka

Knjiga 73

Urednik
Miroslav Niškanović

Recenzenti
Prof. dr Saša Nedeljković
Prof. dr Ljiljana Gavrilović

*Recenzentska komisija za etnologiju i antripologiju
Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu*

Prof. dr Ivan Kovačević, prof. dr Vesna Vučinić,
dr Mladena Prelić, viši naučni saradnik

Uređivački odbor

Prof. dr Mirjana Prošić-Dvornić (Northwood University Midland, SAD), prof. dr Ivan Kovačević (Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu), prof. dr Dušan Drljača, Beograd, prof. dr Mladen Šukalo (Filološki fakultet Univerziteta u Banjaluci, RS, BiH), prof. dr Bojan Žikić (Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu), dr Petko Hristov (Etnografski institut s Muzej, BAN, Sofija, Bugarska), dr Mladena Prelić (Etnografski institut SANU, Beograd), dr Miroslava Lukić-Krstanović (Etnografski institut SANU, Beograd), prof. dr Dimitrije O. Golemović (Fakultet muzičke umetnosti, Beograd), dr Srđan Katić (Istorijski institut, Beograd), dr Aleksandar Krel (Etnografski institut SANU, Beograd).

Štampanje publikacije finansirano je iz sredstava Ministarstva
kulture i informisanja Republike Srbije

**URBANI KULTURNI IDENTITETI
I RELIGIOZNOST U
SAVREMENOM KONTEKSTU**

Tematski zbornik

**Uredio
Danijel Sinani**



**Beograd
2013**

Urbani kulturni identiteti i religioznost u savremenom kontekstu

Etnologija i antropologija su dugo i često povezivane s proučavanjem tradicionalnih i seoskih kultura - u slučaju prve, ili plemenskih i egzotičnih kultura - u slučaju druge (ko)discipline. Međutim, nova srpska antropologija je često izlazila iz pomenutih okvira, a samo letimičan pogled na domaće etnološko/antropološke kurikulume u poslednje dve decenije, pokazaće da istraživanje i proučavanje tradicionalne kulture konstantno gubi korak za "savremenim" temama i fenomenima. Prethodno rečeno je još jasnije kada se ima u vidu činjenica da je antropologija inicijalno formulisana upravo kao nauka o Drugima. Dok su antropolozi kolonijalnih sila svoje Druge pronalazili na udaljenim novoosvojenim prostorima, u kontinentalnoj Evropi je drugost istraživana na mnogo dostupnijem i poznatijem terenu – u okviru sopstvenih tradicijskih "društava" i seoskih kultura. Nestajanjem elemenata koji su takvu drugost činile bitno različitom od gradskog života, te kontinuiranim migracijama na relaciji selo – grad, istraživački fokus etnologa i antropologa se izmešta u novo okruženje. Na svojevrsan na-

čin, ruralno je, dakle, ustupilo mesto urbanom u mnogim segmentima antropoloških istraživanja, ali, paradoksalno, i pored konstatovanog stanja stvari, proučavanjima urbanih kulturnih identiteta u domaćoj etnologiji i antropologiji nije se pristupalo sistematski, niti postoje publikacije u kojima bi bili objedinjeni rezultati do kojih se u razmatranju fragmenata navedenih fenomena došlo.

Ovaj zbornik predstavlja kompilaciju nekoliko različitih studija slučaja, koje za temu imaju urbane kulturne identitete i religioznost u savremenom okruženju i, iako se njime u domaću nauku ne uvode sistematska proučavanja ove oblasti, njegov značaj leži pre svega u činjenici da on donosi sveža promišljanja starih i novih problema, uvodi u polje istraživanja nove tematske oblasti i nagoveštava u kojim sve pravcima može da bude angažovana antropološka misao.

Tako, u uvodnoj studiji *Neki problemi proučavanja identiteta u Srbiji*, Ivan Kovačević i Vladimira Ilić razmatraju probleme na koje se može naići prilikom proučavanja savremenih kulturnih identiteta, bilo da se radi o njihovim etničkim, rodnim, regionalnim, lokalnim, grupnim ili individualnim parametrima. Bojan Žikić i Marija Ristivojević se u tekstu *Beograd kao kulturni simbol: mogući temat etnološkog i antropološkog proučavanja u okviru pokušaja formulisanja predloga za Beogradske studije*, zalažu za formiranje multidisciplinarnih, akademskih beogradskih studija, u okviru kojih bi etnološko-antropološka problemska posebnost trebalo da bude sadržana u proučavanju korišćenja Beograda u smislu kulturnog simbola u kulturnoj komunikaciji, te proučavanju kulturnih identiteta nastalih

upotrebom ovog kulturnog simbola. U tekstu *O (ne)mogućnosti zaštite religijskih koncepata i praksi kao nematerijalne kulturne baštine u kontekstu pridruživanja Republike Srbije Evropskoj uniji*, Miloš Milenković, imajući u vidu pojedina rešenja kojima se pribeglo u Zakonu o crkvama i verskim zajednicama, ukazuje na rizik suočavanja sa spornim situacijama prilikom definisanja "pripadnosti" kulturnog nasleđa, u kontekstu procesa pristupanja Evropskoj uniji, te predlaže model kojim bi se predupredili problemi prilikom dalje izrade regulative u vezi sa zaštitom kulturnog nasleđa. Ljubica Milosavljević i Marko Pišev, u radu *Prilog proučavanju urbanog kulturnog nasleđa putem dekonstruisanja procesa konstruisanja starosti kao društvenog problema u Srbiji: preliminarna razmatranja* dekonstruišu proces konstruisanja starosti kao društvenog problema u Srbiji sredinom 19. veka, koji je zavisio od društvenih kretanja u gradu kao mestu u kojem je starost počela da se razvija na drugačiji način od one starosti koja je pripadala seoskoj sredini i u kojoj je bila samo lični ili porodični problem. U tekstu *Predstave o rokenrolu kao urbanom kulturnom nasleđu*, Marija Ristivojević i Bojan Žikić analiziraju specifičnosti lokalnih poimanja rokenrola i urbanosti na primeru novog talasa osamdesetih godina dvadesetog veka u Beogradu. U radu pod nazivom *Mesta straha: tretman urbanih fenomena u modernoj horor prozi – antropološka perspektiva*, Marko Pišev i Ljubica Milosavljević analizirajući fenomene vezane za gradski prostor kao mesto odvijanja "urbanog horora", na primeru tri moderne horor pripovetke i primenom strukturalno-semiotičkog metoda,

pokušavaju da proniknu u strukture smeštene u zaleđu kulturnih predstava koje metropolu mogu da učine mestom i izvoris̄tem zla. Ana Banić Grubišić u tekstu *Slika grada u filmovima postapokalipse*, na osnovu popularnih kinematografskih predstava o gradu budućnosti, opisuje dva najčešća tipa grada budućnosti nakon apokalipse – futuristički grad napredne tehnologije i mali grad nazadne tehnologije i razmatra odnos prema gradu i gradskom životu uopšte. Ivana Gačanović u radu pod nazivom *O decentriranju navijačkih identiteta: ima li romantike u navijanju?* pažnju usmerava na identifikacione markere koji se koriste prilikom formiranja demarkacionih linija između svoje i sebi suprotstavljenje navijačke grupe, na specifičan način delimičnog izdvajanja iz sopstvene grupe, kao i na reverzibilni proces međudejstva kreiranja ličnog identiteta i navijačkih praksi. U tekstu *Religija i emocije: mogući pravci izučavanja*, Vladimira Ilić i Mladen Stajić se bave emocijama u religijskom kontekstu - pored ostalog, uticajem religije na emocije putem pobuđivanja, regulacije i upotebe emocija, te postavljaju pitanje svetih emocija kao posebne kategorije emocija i relativizuju hrišćanski oblikovane koncepte samokontrole i poniznosti kao ljudskih vrlina. Nina Kulenović i Danijel Sinani u radu *Altrernativni religijski identiteti: Crkva Isusa Hrista svetaca poslednjih dana – opšti podaci i struktura organizacije* razmatraju opšte podatke vezane za osnivanje, učenja i verske prakse Crkve Isusa Hrista svetaca poslednjih dana, kao i strukturu njene organizacije i njenog sveštenstva. Na kraju, u tekstu pod nazivom *Kratka istorija Crkve Isusa Hrista SPD u svetu i na prostoru bivše Jugoslavi-*

je, Mladen Stajić i Nina Kulenović predstavljaju istorijat Crkve Isusa Hrista svetaca poslednjih dana, počev od otkrovenja Džozefa Smita, prateći delovanje osnivača i najznačajnijih predsednika, kao i pojedine promene u njenoj religijskoj dogmi i praksi. U tekstu su predstavljeni i najznačajniji događaji u razvoju organizacije na prostoru bivše Jugoslavije, kao i njena struktura u Srbiji danas.

Svi radovi u ovom zborniku nastali su kao rezultat istraživanja na projektima: *Urbano kulturno nasleđe i religioznost u savremenom kontekstu i okruženju* Ministarstva kulture i informisanja Republike Srbije, *Antropološko proučavanje Srbije – od kulturnog nasleđa do modernog društva* (177035), *Identitetske politike Evropske unije: prilagođavanje i primena u Republici Srbiji* (177017) i *Трансформација културних идентитета у савременој Србији у Европска унија* (177018) Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

Na samom kraju predgovora, iskoristiću priliku i prostor koji mi je na raspolaganju da se zahvalim Ministarstvu kulture i informisanja na podršci koju je pružilo u realizaciji ovih istraživanja, svim učesnicima projekta i autorima koji su doprineli kvalitetu ovog izdanja, kao i Nini Kulenović i Mladenu Stajiću na svesrdnoj pomoći prilikom pripreme zbornika, te našem izdavaču - Srpskom genealoškom centru i kolegi Miroslavu Niškanoviću.

Danijel Sinani

Vladimira Ilić

Doktorand Odeljenja za
etnologiju i antropologiju
Filozofskog fakulteta
Univerziteta u Beogradu
sindzulejke@gmail.com

Mladen Stajić

Institut za etnologiju i
antropologiju
Filozofski fakultet
Univerziteta u Beogradu
mladen.stajic@f.bg.ac.rs

Religija i emocije: mogući pravci izučavanja¹

Apstrakt: S težnjom da se ponudi uvid u nekoliko mogućih pravaca eventualnih budućih proučavanja odnosa religije i emocija, u radu se razmatra nekoliko tema: pravi se osvrt na tri moguća uticaja religije na emocije, a to su pobuđivanje, regulacija i upotreba emocija; postavlja se pitanje svetih emocija kao posebne kategorije emocija i, na kraju, teži se relativizaciji hrišćanski oblikovanih koncepata samokontrole i poniznosti kao ljudskih vrlina. U fokusu interesovanja nije religija, već emocije u religijskom kontekstu. Emocije se ne posmatraju kao date i univerzalne, već im se pristupa iz konstruktivističke perspektive – kao naučenim i kulturno oblikovanim fenomenima.

¹ Rad je rezultat istraživanja na projektima: "Urbano kulturno nasleđe i religioznost u savremenom kontekstu i okruženju" Ministarstva kulture i informisanja Republike Srbije i "Antropološko proučavanje Srbije – od kulturnog nasleđa do modernog društva" (177035) Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

Ključne reči: (svete) emocije, religija, uticaj, vrline, samo-kontrola, poniznost.

Uvod

Religija i emocije su dve velike oblasti (naučnih) istraživanja koje su, kako jedni procenjuju, pretežno razmatrane odvojeno jedna od druge, što je za posledicu imalo mali broj istraživanja sa fokusom na vezi religije i emocija (Emmons 2005, 235), dok drugi, pak, ističu da su još teoretičari 19. i ranog 20. veka, prepoznajući emocije kao one koje igraju fundamentalnu ulogu u religiji, stvarali svoje teorije pokušavajući da definišu tu ulogu (Corrigan 2008, 7). Međutim, kako isti autor tvrdi, iako se smatralo da je ljudska emocionalnost konstitutivni element religijskog života, one su u tadašnjim teorijama većinom ostale nedefinisane (Isto). U kasnijim istraživanjima koja su bila pod uticajem teoloških diskursa, pa sve doskoro, emocije su uzimane zdravo za gotovo, kao kategorije za analizu religije kao univerzalne (Corrigan 2004, 6). U ovom tekstu se, međutim, ne razmatra primarno fenomen religije, već su u fokusu emocije u religijskom kontekstu kao i koncepti koji su u izvesnom smislu proizvod njihovog odnosa, a to su, recimo, ksenofobija ili poniznost. Emocijama pristupam iz konstruktivističke pozicije, što će reći da im pristupam kao kulturno konstruisanim fenomenima, onima koji su uslovljeni i oblikovani datim kulturnim i društvenim kontekstima, a jedan od njih je svakako religijski.

Ovaj rad ne predstavlja sistematizovano istraživanje odnosa religije i emocija, već razmatranje (pojedinih segmenata) tog odnosa koje je delimično inspirisano eventualnom društvenom ulogom emocija koje, pak, neretko bivaju oblikovane uticajima dominantne religije u datom društvu. Treba naglasiti, takođe, da se ovde ne uzima u obzir nijedna konkretna zajednica, a da religija na koju je diskusija usmerena jeste hrišćanstvo. Kako nisu analizirani konkretni, pojedinačni problemi koji se tiču pravoslavlja ili katoličanstva, eventualne međusobne razlike u interpretacijama religijskih spisa i praksama su zanemarene; drugim rečima, za primere diskusija su uzimane teme koje su opštijeg karaktera i za koje se pretpostavlja da su im zajedničke. Tako se u daljem tekstu razmatra nekoliko tema razvrstanih u tri odeljka. U prvom odeljku se pravi osvrt na, uslovno rečeno, tri vrste uticaja koje religija može imati na emocije, sa latentnim nagoveštajem eventualne sociopolitičke uloge emocija u vanreligijskom životu. "Svete emocije kao posebna kategorija emocija" naziv je drugog odeljka u kojem se kao osnovno, postavlja pitanje da li su emocije, koje su označene kao religijske ili svete, jedinstvene i drugačije od "ostalih" emocija. Relativizovanje pojedinih (religijskih) koncepata kao vrlina, što se čini na primerima samokontrole i poniznosti, tema su trećeg i poslednjeg poglavlja. Na prvi pogled se može učiniti da vrline uopšte uzev, pa tako i dve razmatrene, nemaju mnogo veze sa temom rada. Međutim, s obzirom na to da pomenuti koncepti sami za sebe ne predstavljaju emocije, oni se ni ne razmatraju kao emocije, već kao koncepti koji

su u vezi sa emocijama, koji se tiču emocija. Tako ponižnost, na primer, nije samo percepcija sebe kao uniženog već i osećanje inferiornosti i uopšte, negativan emotivni odnos prema sebi ili grupi čijim se delom smatra i oseća.

Kako ovaj rad ne predstavlja rezultat naučnih istraživanja, tekst koji sledi treba posmatrati kao svojevrsno izlaganje hipoteza, čija bi provera naučnim metodama pružila izvestan doprinos domaćim naučnim istraživanjima religije ali, pre svega, emocija.

I Uticaj religije na emocije

Osnovna pretpostavka od koje se polazi jeste da religijski sistemi označavaju određena pravila kojima se treba povinovati, grehe koje treba izbegavati i vrline koje treba negovati, a da se takva pravila i rituali nameću putem religijskih institucija (Exline and Rose 2005, 319).

Silberman (prema Emmons and Paloutzian 2003, 385) upućuje na tri načina na koje religija kao sistem značenja utiče na emocije. Ona smatra a) da religija propisuje prikladne emocije i nivo njihovog intenziteta, b) da verovanja u vezi sa prirodom i atributima Boga utiču na emocionalno blagostanje i c) da religija nudi mogućnost da se doživi jedinstveno moćno emocionalno iskustvo bliskosti sa svetim. Razmotriću ukratko svaku od navedenih vrsta uticaja. Kada se kaže da religija propisuje prikladne emocije i utiče na nivo njihovog intenziteta, zapravo se govori o *regulaciji* emocija. Ona – regulacija – podrazumeva procese kojima grupa ili individua, podstaknuta religijskim učenjima, utiče

u pravcu podsticanja ili suzbijanja emocija koje ima, te utiče i na njihov intenzitet i način na koji su te emocije izražene (Emmons 2005, 242). Naglašavajući ulogu religije, tj. pre njenih propovednika, u stvaranju i regulaciji emocionalnog iskustva, Emons ističe dva vida regulacije koji zavise od religijskih stavova prema emocionalnom iskustvu i izražavanju. Jedno naglašava negovanje intenzivnih pozitivnih emocija i njihove važnosti u religijskom iskustvu i kolektivnim verskim ritualima, a drugo umirivanje strasti i razvoj emocionalne mirnoće (Isto., 237).

Pomenuto propisivanje prikladnih emocija takođe može značiti i *stvaranje* ili *pobuđivanje* konkretnih emocija, ukoliko one već nisu prisutne. Takođe, o stvaranju emocija možemo govoriti i u smislu treće Silbermanove odrednice, no tada se kao interesantnije otvara pitanje u vezi sa posebnošću emocija koje se odnose na svete objekte spram svetovnih, o čemu će biti reči u narednom odeljku.

Kada je reč o drugom navedenom uticaju koji izdvaja Silberman, neophodno je uočiti da emocionalno blagostanje nije jedina moguća posledica uticaja verovanja vezanih za prirodu i attribute Boga. U zavisnosti od predstave koju (verujući) ljudi imaju o Bogu, zavisice kvalitet emocije – ona će biti ili tzv. pozitivna ili tzv. negativna – pa tako, recimo, verovanje da je Bog pravedan i blagonaklon neće pobuditi iste emocije kao i prisustvo sumnje u njegovo dobročinstvo.

Pored pomenutih oblika uticaja religijskih učenja na emocije, dodali bismo još jedan koji smatramo vrlo važnim iz razloga što može da se pojavi kao uzrok druga dva oblika

uticaja – stvaranju i regulaciji emocija. Reč je o *upotebi* emocija. Iako se razlikuje od druga dva, ovaj oblik, ili pre povod uticaja na emocije, vrlo im je blizak. Naime, emocije koje su već oblikovane mogu se koristiti za razvijanje nekih drugih emocija, što bismo mogli nazvati stvaranjem ili pobuđivanjem emocija, s tim da su ove potonje konstruisane zarad dalje upotrebe, tj. zarad nekog cilja. U tom smislu, s jedne strane, možemo govoriti o stvaranju tj. buđenju emocija kroz religioznost i religijsku praksu uopšte, ali i o upotrebi tih emocija unutar ili van te prakse i religijskog života generalno. Radi boljeg razumevanja, ponuđena su dva primera – strahopoštovanje i ksenofobija. Krajnje uprošćeno, strahopoštovanje je moguće objasniti na sledeći način. Poštovanje koje se oseća prema Bogu, pomoću različitih (za pojedinca ili grupu potencijalno pretećih ili opasnih) atributa koji mu se pripisuju i verovanja koja se s njegovom snagom i moći povezuju, može se modifikovati u novo emocionalno stanje – strahopoštovanje. Ono se potom upotrebljava u različite svrhe – pre svega je koristan mehanizam za ostvarivanje potčinjenosti i uspostavljanje kontrole. Strah obezbeđuje pokornost a poštovanje privrženost i, u kontekstu emotivnog odnosa prema Bogu, ljubav, pa prema tome i pristanak na pokornost. Strahopoštovanje, prema tome, moglo bi značiti "svojevoljno" pristajanje na (usvajanje i praktikovanje) vrednosti koje zastupnici religijskih učenja predstavljaju kao istinske i stoga poželjne. Ksenofobija, takođe, predstavlja proizvedenu emociju straha prema "drugima" koja je praćena zaziranjem od njih ili mržnjom kao intenzivnijom emocijom. Javlja se usled prakse pripisivanja

"drugima" moralno rđavih osobina i postupaka – prakse za koju, prema rečima L. Svensena, retko postoji pokriće (Svensen 2006, 128). U religijskom kontekstu, mogla je proizaći usled izuzetno jake povezanosti grupe tj. vrlo jakog osećanja pripadništva grupi, za koju se veruje da joj pretili "spoljni" svet, nereligijski. Takođe je mogla proizaći iz potpuno suprotnog razloga – usled postojanja nedovoljne povezanosti grupe i nedovoljno jakog osećanja privrženosti grupi. U oba slučaja, ksenofobija biva sredstvo kohezije grupe, ono koje doprinosi ili stvaranju ili intenziviranju i održavanju kohezije. Da ovakvo shvatanje ne bi zazvučalo kao plod mašte poslužiću se vrlo kratkim citatom preuzetim iz popularne pravoslavne literature koju smatram relevantnim izvorom za proučavanje ideja i vrednosti koje promovise zvanična Srpska pravoslavna crkva. U jednoj od knjiga namenjenoj pravoslavnim vernicima je eksplicirano: "Nemoj voleti svet" te potom pojašnjeno da je taj svet "onaj deo ljudskog roda koji ne želi da pozna Boga i koji se ne trudi da mu ugodi" (Moskovski, Zatvornik i Optinski 2002, 55).

II Svete emocije kao posebna kategorija emocija

Da li su emocije koje su označene kao religijske jedinstvene i drugačije od drugih? Drugim rečima, da li su ljubav, strah, poštovanje, strahopoštovanje, zahvalnost i druge koje se javljaju u religijskom kontekstu drugačije od istoimenih u vanreligijskom kontekstu? Odgovor na ovo pitanje je višeslojan i kompleksan s obzirom na to da može zavistiti od parametra u odnosu na koji se specifičnost i

(ne)razlikovanje vrši. Prema jednoj od mogućih odrednica emocija, prema onoj koja u fokus stavlja objekat na koji se emocija odnosi, religijske ili svete emocije se ne bi razlikovale od, nazovimo ih ovde, svetovnih emocija već bi samo objekat na koji se odnose bio različit. Tako bismo govorili o *ljubavi* prema Bogu, prirodi, prijatelju, partneru, alkoholu, putovanju, zatim *strahu* od Boga, kazne i odlaska u pakao, stranaca, lopova, te *zahvalnosti* prema opet Bogu, Suncu, majci, prijatelju itd. Ako bismo razmatrali emociju kroz njenu fiziološku reakciju, takođe bismo mogli reći da nema razlika koje su od značaja, ako je ikakvu razliku uopšte i moguće utvrditi. Ako bismo, pak, govorili o ispoljavanju emocija svakako da bismo mogli uvideti razlike; međutim, razlika u izražavanju, recimo, ljubavi prema Bogu i ljubavi prema sestri neće činiti ključnu, ili bar ne dovoljnu razliku, jer takve razlike postoje i van ovakvih relacija. Jasno je, dakle, da bismo emociju koju osećamo i prema Bogu i prema sestri označili istim terminom – ljubav. Da li je prikladno ljubav prema sestri, analogno ljubavi prema Bogu koju nazivamo svetom, nazivati, recimo, porodičnom ili srodničkom emocijom? U najmanju ruku, zvučalo bi čudno. A zašto? Delimično iz razloga zato što ne postoji društveni i kulturni dogovor da se takvim emocijama pridodaje bilo kakav predznak, odnosno takva sintagma nije deo ustaljenih jezičkih formi. Drugi, značajniji razlog bilo bi pitanje značaja izdvajanja ovakve klase emocije. Iako je porodica, kako je sociolozi ponekad opisuju, osnovna jedinica društva, ona nije prevashodno proizvođač ideologije, već pre njen "reproduk-

tivni organ". Korišćenje sintagme sveta emocija, gde je "sveta" opisni i vrednosno neutralni atribut, može biti korisni deo kategorijalnog aparata u studijama emocija. S druge strane, bivajući značajan deo religijskih učenja, ne bi bilo neobično da su emocije koje se tiču odnosa prema svetom dobile ovaj atribut kako bi se i vrednosno izdvojile. No, ukoliko raspravu zadržimo na nivou emocija kao takvih, mišljenja sam da su to iste emocije, dokle god o istosti emocija u bilo kojem kontekstu možemo govoriti.

Ono što ovu polemiku dalje čini relevantnom za antropološko istraživanje nije objekat emocije sam po sebi već kontekst u kojem je smešten, tj. uloga, namena, upotreba emocije koja se odnosi na dati objekat. Za ovo istraživanje važan je, dakle, "dalji život" date emocije koji će umnogome zavisiti od vrste konkretne emocije, od uloge koju religija, u kojoj je emocija pobuđena, ima u datom društvu i životu samih pojedinaca, ali i od važnosti funkcije i uloge koju sama emocija ima.

III Relativna vrednost (religijskih) vrlina

Sendejdž i Hil su predložili šest dimenzija za definisanje vrlina koje se međusobno ne isključuju. Prema ovim autorima, vrline: 1) integrišu etiku i zdravlje, 2) oteľovljene su crte karaktera, 3) izvor su ljudske snage i fleksibilnosti, 4) ugrađene su u kulturni kontekst i zajednicu, 5) daju osećaj smisla svrsi života i 6) utemeljene su u kognitivnom kapacitetu za mudrost. Koncepti kao što su opraštanje, ljubav, nada, poniznost, zahvalnost, samokontrola i mudrost se ja-

vljaju kao visoko cenjene ljudske dispozicije u jevrejskoj, hrišćanskoj, budističkoj i hinduističkoj misli i, prema rečima pojedinih autora, kao potvrđeni univerzalni principi u svetskoj filozofiji i etičkim sistemima (Emmons and Paloutzian 2003, 386). Međutim, s težnjom da se izbegne usvajanje navedenih koncepata kao vrlina *a priori*, uzimajući u obzir za temu dve najbitnije odrednice vrlina – treću i četvrtu po redu gore navedenu – dalje u tekstu će se razmotriti dva pomenuta koncepta, samokontrola i poniznost.

Šta se pretpostavlja kao "stanje stvari", tj. od koje pretpostavke se polazi kada se od pojedinaca zahteva *samokontrola*? Potrebu za samokontrolom je moguće posmatrati kao pokazatelj nedostatka upravo pojedinih vrlina i kao pokazatelj nekompatibilnosti ličnih potreba i socio-kulturnih zahteva, to jest, u kontekstu religijskih vrednosti, potreba pojedinaca i religijskih vrednosti označenih kao vrline. U odnosu na emocije, samokontrola podrazumeva usmeravanje u suprotnom pravcu emocija koje su, bilo u religijskim interpretacijama bilo nezavisno od njih, označene kao negativne. Samokontrolu je moguće posmatrati u dva konteksta, u društvenom i religijskom.

Iako značajna društvena pojava, samokontrola na nivou pojedinaca u izvesnom smislu može biti analogna toleranciji na nivou šire grupe. Na primer, zahtev za tolerancijom postoji kada ne uvažavamo istinski različitost grupe sa kojom se ne identifikujemo, bilo to određena grupa u okviru sopspsvenog društva ili van njega, bilo to druga zajednica, rasa, sportski klub itd. Dakle, kada različitost (negativno) vrednujemo, ali smo naučeni da budemo, na pri-

mer, politički korektni, mi bivamo tolerantni a društvo u kojem se neguju takvi odnosi skloni smo da označimo tolerantnim. Slično, samokontrola u biti nije vrlina već zamena za nepostojanje iste, odnosno nadomeštanje odsutne fleksibilnosti (u načinu razmišljanja, stavovima, emotivnim iskustvima itd.), te nadomeštanje odsustva neutralne ili pozitivne vrednosti prema samoj ideji različitosti – prema različitosti kao takvoj – i različitosti bilo koje vrste. Drugim rečima, kada ne postoji kvalitet koji osobu ili grupu čini stabilnom u okviru pomenute fleksibilnosti, tada su u pretpostavljenim remetilačkim, konfliktnim situacijama, potrebna druga sredstva za postizanje stabilnosti i neutralnosti (na bihejvioralnom nivou). Ta sredstva najčešće probleme ne rešavaju trajnije, pre ih zataškavaju, potiskuju, tj. privremeno otklanjaju ili odlažu. Međutim, kako konzumiranje tolerancije i upražnjavanje samokontrole u društvenom i kulturnom životu može doneti koristi, pre svega manifestovane u izbegavanju konflikata, i tolerancija i samokontrola postaju vrline, dakle, pre svega društveno korisne vrednosti kada postoji odsustvo onih, nazovimo, "pravih" vrlina koje će ukinuti potrebu i za samokontrolom i za tolerancijom.²

² Ovakvo posmatranje društvenih mehanizama ne krije eventualno utopističko stanovište jer ne implicira shvatanje da su pomenute "prave" vrednosti dostižne, naročito ne van nivoa individualnog, niti da društveni odnosi mogu funkcionisati bolje do ostvarivanja samokontrole i dostizanja tolerancije, pre svega zato što za to ne postoje širi interesi, no to ne znači da ne treba težiti

U kontekstu religije, samokontrola bi podrazumevala regulaciju emocija, i onoga što se svrstava u negativno konotirani koncept strasti. U religijskom kontekstu takvoj regulaciji, čini se, najviše podležu strasti vezane za ljudsku seksualnost. Međutim, kako "pokušaji negovanja vrlina mogu da se pretvore u težak samoregulatorni rad s obzirom na to da ljudi teže da se ponašaju moralno, izbegavajući zadovoljavanje zabranjenih (ali primamljivih) strasti" (Exline and Rose 2005, 320) odnosno, s obzirom na činjenicu da samokontrola predstavlja nestabilan zahtev, onaj koji je često vrlo teško ostvariv, religijski sistemi podstiču mehanizme koji bi "preduhitrili" ili pak ukinuli zahtev za samokontrolom; jedan od njih je krivica i, s njom u vezi, pojam greha.³

Poniznost se, takođe, može razmatrati u religijskom i vanreligijskom kontekstu⁴ u odnosu na koje zavisi njeno značenje. U vanreligijskom kontekstu, poniznost ne bi tre-

razumevanju mehanizama individualnog i grupnog funkcionisanja i mehanizama komunikacije institucija sa njenim pripadnicima i šire.

³ Kako je greh, međutim, regulatorni mehanizam koji zahteva daleko opsežnija razmatranja od onih koja ovaj uvodni rad teži da ponudi, za sada su dovoljne ove naznake pravca eventualnih budućih istraživanja.

⁴ Uslovno tako nazvanom, s obzirom na shvatanje da religijska učenja i vrednosti izlaze iz okvira religioznosti i verskog života.

balo da predstavlja negativnu (samo)procenu vrednosti čoveka te i negativan emotivni odnos prema sebi samom, već pozitivno osećanje poštovanja i uvažavanja određene veličine. U naučnoj literaturi se navodi da poniznost karakteriše procena nečije snage i slabosti, mišljenje o sebi, niti kao o boljem, niti kao o gore od drugih, kao i otvorenost za nove ideje i nove informacije (v. Emmons and Paloutzian 2003, 389).

U hrišćanstvu se, međutim, poniznost posmatra kao suprotnost ponosu koji je od srednjeg veka tretiran kao jedan od grehova (Isto.). Iako se u Starom zavetu⁵ poniznost ne pojavljuje kao vrлина unižavanja sebe (Dickson and Rosner 2004, 479), u savremenim interpretacijama, te i savremenoj praksi čini se da nas ipak "teistička poniznost uči o našoj grešnosti, slabosti i ništavnosti" (Button 2005, 861). Danas hrišćanski koncept poniznosti jeste osećanje inferiornosti spram onoga što je sveto i uzvišeno, u prvom redu spram Tvorca, tj. Boga, zatim spram Isusa i Bogordice, a potom i spram onih nižih na ovoj hijerarhijskoj lestvici.⁶ S jedne strane, poniznost je praćena poštovanjem Veličine; s druge, međutim, ona ne ostaje u granicama odnosa prema Veličini kao takvoj, već, poput drugih emocionalnih stanja, postaje i način odnošenja prema sebi samom. Tada je poniznost emotivna reakcija na procenjiva-

⁵ Gde se, prema rečima istog autora, nalaze koreni poniznosti kao društvene vrline.

⁶ To mogu biti i ovozemaljske ličnosti poput, recimo, pape ili patrijarha pa i onih nižih u ovoj hijerarhijskoj liniji.

nje sebe kao jedinke (ili dela grupe) manje vredne, manje značajne i tome sl. u odnosu na druge. To ne mora podrazumevati procenu celokupne, sopstvene ličnosti (ili grupe) kao inferiorne i istovremeno tuđe kao superiorne; može biti procenjivan samo određeni segment ličnosti (ili grupe) aktuelan u datom momentu i situaciji.

Društvena uloga poniznosti se delimično može prepoznati u onome što je gore pomenuto da je karakteriše, a to je otvorenost pojedinaca za primanje novih ideja i novih informacija. Na koji način se to dešava, tj. koji se mehanizam nalazi u osnovi prihvatanja a ne odbacivanja ideja i informacija? Pretpostavljam da bi stvar mogla izgledati i ovako. Poniznost je gore opisana kao negativno emotivno stanje s obzirom na to da ona podrazumeva negativan odnos prema sebi samom, te prihvatanje hrišćanski koncipirane poniznosti kao vrline prerasta u prihvatanje sebe kao uniženog i inferiornog, mišljenja sam, ne samo u odnosu na sveto već u odnosu na svet uopšte. Stoga prihvatanje poniznosti, odnosno ideje da su drugi vrednosno viši, snažniji, sposobniji itd. znači prihvatanje ideje, pojednostavljeno rečeno, da su ti drugi nosioci znanja i mudrosti, te se ona mogu usvajati kao vodilje, a oni kao (duhovne) vođe ili, modernim rečnikom rečeno, neke vrste lidera. Prvobitna reakcija na nečiju predstavu o sebi kao nejednakom, kao inferiornom je, verujem, u najmanju ruku, osećanje nelagode pa i negodovanje, a to dalje znači da je takvu sliku o sebi samom teško dobrovoljno i svesno prihvatiti, bar na počecima njenog stvaranja. Da bi čovek prihvatio takvu sliku, mora imati predstavu ili doživljaj o njoj kao o

nećem poželjnom ili pak nećem datom. Religijski sistemi omogućavaju takvu predstavu.

Ako se sad vratimo na početak izlaganja o poniznosti – na shvatanje poniznosti kao "protivotrova ponosu" (Emmons and Paloutzian 2003, 389), uvidećemo da se stvara crno-bela slika vrlina i nevrlina (tj. poroka ili grehova); s jedne strane stoji ponos u smislu gordosti, a s druge poniznost sa krajnjim ishodom poslušnosti. Da bi pojedinci izabrali jedno ili drugo, ovi su konotirani, u svojoj krajnosti, kao dobro i loše. Neosporno je da će svako želeći da bira ono što je označeno kao dobro, a kao taktvo je označeno upravo ono na šta se cilja da bude izbor. Dakle, takvom postavkom, članovi grupe će upravo birati ono što dato religijsko učenje želi da bude izabrano. Smatramo da u kontekstu diskusije o otvorenosti za prihvatanje novih ideja postoji nešto što se naziva fleksibilnost kao pozitivna sredina na duži ponos–poniznost. Fleksibilnost ne podrazumeva slabost, fluidnost misli i tome slično, već stabilnost, otvorenost, kritičnost; ona omogućava iskorišćavanje potencijala pojedinaca.

Zašto je važno da se razvijaju pozitivne emocije i koncepti, a zašto religijski sistem ili druge ideologije češće razvijaju one negativne (nazivajući ih pozitivnim)? Smatramo da se jedan od odgovora može naći u činjenici da pozitivne emocije osnažuju ljude, a kada se osećaju snažno osećaju se i samostalno te i sposobno za (kritičko) mišljenje i rasuđivanje. To ne odgovara nijednom ideološki koncipiranom sistemu jer svaki teži da uspostavi i održi zavisnost svojih pristalica, a to se, između ostalog, uspo-

stavlja razvijanjem negativnih emocija koje oslabljuju ličnost i čine je podložnijom i otvorenijom za prihvatanje poslatih joj poruka *a priori*, odnosno čine je poslušnom. Zato postojanje zahteva za samokontrolom i poniznošću možemo tumačiti kao jednu od potvrda pretpostavke da neki religijski sistemi nemaju za cilj stvaranje slobodnog, misaonog i kreativnog čoveka, već onog poslušnog koji će usvajanjem religijskih učenja kompenzovati svoj kritički potencijal.

Umesto zaključka

Ovaj rad nije proizvod celovitog naučnog istraživanja; nastao je kao rezultat zainteresovanosti za odnos religije i emocija, teme koja je nedovoljno istraživana kroz naučne radove i javne debate u ovdašnjoj sredini, te pruža samo delimičan uvid u neke od mogućih pravaca i aspekata razmatranja različitih problema spram ove relacije.

Nema dileme oko toga da li emocije predstavljaju značajnu komponentu religijskih sistema i praksi – spektar konkretnih emocija koje učestvuju u religijskom životu i iskustvu je širok, a emocije su te kojima religijska učenja (podstičući ih ili suzbijajući, preoblikujući i upotrebljavajući ih) komuniciraju poruke sa svojim pristalicama, ali i onima koji se tako ne osećaju a koji dele kulturna znanja važeća u društvu u kojem je dominantna data religija. Zato je važno podvući da ono što je formirano, naučeno, oblikovano, dakle, stečeno u jednom kontekstu, u ovom slučaju u religijskom, može odatle izaći – što najčešće i biva

– i biti primenjeno u drugim kontekstima (recimo, političkim⁷). Pre svega u tom smislu se ovde posmatra i ističe izuzetan i širi značaj religijskog oblikovanja emocija, te i njegovog proučavanja.

Literatura

- Button, Mark. 2005. "A Monkish Kind of Virtue"? For and against Humility. *Political Theory* 33 (6): 840-868.
- Corrigan, John. 2004. Introduction: Emotions Research and the Academic Study of Religion. In *Religion and Emotion: Approaches and Interpretations*, ed. John Corrigan, 3-31. New York: Oxford University Press.
- Corrigan, John. 2008. Introduction: The Study of Religion and Emotion. In *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*, ed. John Corrigan, 3-13. New York: Oxford University Press.
- Dickson, John P. and Brian S. Rosner. 2004. Humility as a Social Virtue in the Hebrew Bible? *Vetus Testamentus* 54 (4): 459-479.

⁷ Na primer, poniznost je u predašnjem tekstu opisana kao negativno emotivno stanje s obzirom na to da predstavlja negativan odnos prema sebi samom, te prihvatanje hrišćanski koncipirane poniznosti kao vrline prerasta u prihvatanje sebe kao uniženog i inferiornog, mišljenja sam, ne samo u odnosu na sveto već u odnosu na svet uopšte. Kao takva, dalje, poniznost vrlo izvesno vodi ka poslušnosti koja, pak, predstavlja jedan od mehanizama kontrole i to se može pretpostaviti da je njena najvažnija uloga – religijska, društvena, politička, koja god.

- Emmons, A. Robert. 2005. Emotion and Religion. In *Handbook of Psychology of Religion and Spirituality*, ed. Rymond F. Paloutzian and Crystal L. Park, 235-252. New York: The Guildford Press
- Emmons, Robert A. and Rymond F. Paloutzian. 2003. The Psychology of Religion. *Annual Review of Psychology* 54: 377-402.
- Exline, J. Julie and Ephraim Rose. 2005. Religious and Spiritual Struggles. In *Handbook of Psychology of Religion and Spirituality*, eds. Rymond F. Paloutzian and Crystal L. Park, 315-330. New York: The Guildford Press
- Moskovski, Sv. Filaret, Sv. Teofan Zatvornik i Prep. Amvrosije Optinski. 2002. *Spasenje kroz brak i porodicu*. Cetinje: Svetigora.
- Svensen, Laš. 2006. *Filozofija zla*. Beograd: Geopoetika.

Sadržaj

Danijel Sinani	
URBANI KULTURNI IDENTITETI I RELIGIOZNOST U SAVREMENOM KONTEKSTU	5
Ivan Kovačević i Vladimira Ilić	
NEKI PROBLEMI PROUČAVANJA IDENTITETA U SRBIJI	11
Bojan Žikić i Marija Ristivojević	
БЕОГРАД КАО КУЛТУРНИ СИМБОЛ: МОГУЋИ ТЕМАТ ЕТНОЛОШКОГ И АНТРОПОЛОШКОГ ПРОУЧАВАЊА У ОКВИРУ ПОКУШАЈА ФОРМУЛИСАЊА ПРЕДЛОГА ЗА БЕОГРАДСКЕ СТУДИЈЕ	29
Miloš Milenković	
O (NE)MOGUĆNOSTI ZAŠTITE RELIGIJSKIH KONCEPTA I PRAKSI KAO NEMATERIJALNE KULTURNE BAŠTINE U KONTEKSTU PRIDRUŽIVANJA REPUBLIKE SRBIJE EVROPSKOJ UNIJI	49
Ljubica Milosavljević i Marko Pišev	
PRILOG PROUČAVANJU URBANOG KULTURNOG NASLEĐA PUTEK DEKONSTRUISANJA PROCESA KONSTRUISANJA STAROSTI KAO DRUŠTVENOG PROBLEMA U SRBIJI: PRELIMINARNA RAZMATRANJA	81

Marija Ristivojević i Bojan Žikić PREDSTAVE O ROKENROLU KAO URBANOM KULTURNOM NASLEĐU	101
Marko Pišev i Ljubica Milosavljević MESTA STRAHA: TRETMAN URBANIH FENOMENA U MODERNOJ HOROR PROZI – ANTROPOLOŠKA PERSPEKTIVA	119
Ana Banić Grubišić SLIKA GRADA U FILMOVIMA POSTAPOKALIPSE	149
Ivana Gačanović O DECENTRIRANJU NAVIJAČKIH IDENTITETA: IMA LI ROMANTIKE U NAVIJANJU?	173
Vladimira Ilić i Mladen Stajić RELIGIJA I EMOCIJE: MOGUĆI PRAVCI IZUČAVANJA ...	197
Nina Kulenović i Danijel Sinani ALTERNATIVNI RELIGIJSKI IDENTITETI: CRKVA ISUSA HRISTA SVETACA POSLEDNJIH DANA – OPŠTI PODACI I STRUKTURA ORGANIZACIJE	215
Mladen Stajić i Nina Kulenović KRATKA ISTORIJA CRKVE ISUSA HRISTA SPD U SVETU I NA PROSTORU BIVŠE JUGOSLAVIJE	241

Izdavači: "Srpski genealoški centar", Radnička 50, Beograd i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, Čika Ljubina 18-20. Za izdavače: Filip Niškanović i Bojan Žikić. Urednik: Miroslav Niškanović. Kompjuterska obrada i štampa: SGC, Beograd. Tiraž: 500 primeraka. Beograd 2013.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

2:39(082)

УРБАНИ културни идентитети и религиозност у савременом контексту : тематски зборник / уредио Данијел Синани. – Београд : Српски генеалошки центар : Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета, 2013 (Београд : Српски генеалошки центар). – 270 стр. ; 17 цм. – (Етнолошка библиотека / [Српски генеалошки центар] ; књ. 73)

Тираж 500. – Стр. 5-9: Предговор / Данијел Синани. – Напомене и библиографске референце уз текст. – Библиографија уз сваки рад.

ISBN 978-86-83679-89-8

- a) Религија – Антрополошки аспект – Зборници
- b) Културни идентитет – Зборници

COBISS.SR-ID 203678988