

Michael MITTERAUER

Institut für Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Universität Wien

Religije u Jugoistočnoj Europi: historijskoantropološki pristup*

SAŽETAK

U članku se na historijskoantropološki način pristupa religijskim fenomenima u Jugoistočnoj Europi. Uz pomoć historijske komparacije autor nastoji rasvijetliti religijske fenomene Jugoistočne Europe i pružiti njihov pregledan prikaz. Pritom značajno mjesto daje historijskoj sociologiji kao disciplini koja se, između ostaloga, bavi i religijskom uvjetovanošću društvenih procesa. Tekst se sastoji od dva dijela. U prvome se autor bavi pitanjem religijske posebnosti Jugoistočne Europe i sagledava ga s nekoliko stajališta. Najvažnijim obilježjima religijske situacije tog dijela Europe smatra partikularizam, arhaizam i sinkretizam. Autor analizira povijesnu uvjetovanost opstojnosti svih triju svjetskih monoteističkih religija u regiji, njihove učinke na društveni razvoj Jugoistočne Europe, odnos vlasti prema vjerskim zajednicama i postojanje različitih tradicija unutar pojedinih religijskih kultura. Uz analizu prisutnosti drevnih elemenata i kontinuiteta pretkršćanskih rituala i vjerovanja naglašava i jak sinkretizam koji obilježava religijske tradicije Jugoistočne Europe. U drugom dijelu teksta autor uspoređuje religijske fenomene u Jugoistočnoj Europi i analizira regionalne religijske tradicije. S historijskoantropološkog stajališta prikazuje vjerske obrede, nositelje obreda, mjesta obreda, vrijeme obreda te obredne jezike svake od svjetskih religija zastupljenih u regiji. Naglašavajući kontinuitet religijskoga života i religijske tradicije u Jugoistočnoj Europi, autor završava s razdobljem komunističke vladavine u drugoj polovini 20. stoljeća i razmišljanjem da se i komunizam sa svojom ateističkom doktrinom u sekularnoj formi kulta zapravo nastavlja na religijske tradicije.

KLJUČNE RIJEČI: religija, konfesija, obred, Jugoistočna Europa, historijska antropologija, kršćanstvo, židovstvo, islam

Uvod: o stanju literature

Historijska antropologija religijskih fenomena u Jugoistočnoj Europi ne može se ograničiti samo na jugoistočnoeuropski prostor zbog dva razloga. Ponajprije, da bi po-

* Tekst su s njemačkoga prevele Ružica Ivanković i Annamaria Grünfelder, a stručnu redakciju prijevoda napravili su Sanja Lazanin i Drago Roksandić. Izvorno je tekst napisan 2001. pod naslovom »Religionen« kao prilog za konceptualni i projektni okvir *Atlasa vjerske povijesti Jugoistočne Europe od prapovijesti do danas* čiju je realizaciju, kao voditelj Međunarodnoga istraživačkog projekta »Triplex Confinium« (Zavod za hrvatsku povijest Filozofskog fakulteta u Zagrebu i Odsjek za povijest Srednjoeuropskoga sveučilišta u Budimpešti), potaknuo prof. dr. sc. Drago Roksandić. (Projekt *Atlasa* nije realiziran jer nisu bila osigurana povećana financijska sredstva na koja se računalo, ali još uvijek ostaje kao otvorena mogućnost.) Verzija toga teksta objavljena je (pod naslovom »Religionen«) u knjizi: Karl Kaser, Siegfried Gruber i Robert Pichler (Hg.), *Historische Anthropologie im südöstlichen Europa. Eine Einführung*, Wien – Köln – Weimar: Böhlau Verlag, 2003, str. 345–375. (Napomena ur.)

sebnosti učinila prepoznatljivima, potrebna joj je vanjska usporedba – primjerice s drugim europskim regijama. Potrebno je i usporediti vjerske zajednice zastupljene u Jugoistočnoj Europi. One se, dakako, prostiru i daleko izvan prostora istraživanja. Za analiziranje njihovih posebnosti valja stvoriti okvir koji će ih prostorno obuhvatiti. Zbog ta dva razloga nemoguće je ograničiti analizu na historiografsku literaturu koja se odnosi na Jugoistočnu Europu. Osim toga je stanje literature za pokušaj historijske antropologije religijskih fenomena u Jugoistočnoj Europi loše. Gotovo da nema sažetih pregleda, što vrijedi kako za različite historijske tako i za sociološke poddiscipline koje se bave tom tematikom. Klasična crkvena povijest primarno je zainteresirana za stvaranje identiteta vlastite konfesionalne skupine, pa zato i ne traži usporedbu. Ako crkvena historiografija i postupa komparativno, pravoslavne crkve koje dominiraju u Jugoistočnoj Europi često ostaju izvan njezina zanimanja. Religijska usporedba s islamom i židovstvom u kršćanskoj je crkvenoj historiografiji općenito vrlo rijetka iznimka. Socijalna historija je doduše u svojoj biti historijska poddisciplina koja bi trebala postupati komparativno, ali bavljenje religijskim fenomenima u njoj tradicionalno igra sporednu ulogu. Socijalnohistorijski prikazi koji obuhvaćaju velike prostore koncentriraju se uglavnom na Zapadnu i Srednju Europu; Jugoistočna Europa ostaje izvan toga. Za razliku od *mainstream* istraživanja socijalne historije, religijski fenomeni u *Ethnologia Europaea* igraju bitnu ulogu. Tu se na probleme nailazi prilikom nadregionalne usporedbe i kod uvrštavanja na makrorazinu. Socijalnoantropološke mikrostudije bile su za naš pokušaj komparativnog i preglednog prikaza od velike pomoći. Najbolji temelj za takav usporedni pogled na religijske fenomene nudi historijska sociologija u tradiciji Maxa Webera, koja je uvijek bila posebno zainteresirana za religijske uvjetovanosti društvenih procesa. No za prostor Jugoistočne Europe gotovo da i nema odgovarajućih istraživanja zasnovanih na toj tradiciji. Pokušaj historijske sociologije osobito je dobro prepoznatljiv u preglednim prikazima tipa religijskih leksikona, enciklopedija i rječnika. Takav sustavni leksički pristup čini se posebno prikladnim za historijskoantropološku obradu religijskih fenomena u Jugoistočnoj Europi.

Religijske posebnosti Jugoistočne Europe

Partikularizam

Nijedna regija europskoga kontinenta u povijesti nije na sličan način bila obilježena supostojanjem različitih religija kao Jugoistočna Europa. Sve do u 20. stoljeće održala se ta specifičnost religijske topografije balkanske regije. Sve tri velike svjetske monoteističke religije tamo su zastupljene brojčano značajnim skupinama, sve tri s različitim obredima i vjeroispovijestima (konfesijama). Od 3. stoljeća pr. Kr. postoje židovske zajednice u grčkom prostoru. U Bizantskom Carstvu bili su zastupljeni kako rabinški tako i karejski Židovi, koji su odbijali Mišnu i Talmud. U srednjem vijeku počelo je useljavanje iz različitih država – prije svega zbog progona uvjetovanih vjerskim razlozima – iz Njemačke, Ugarske, Španjolske, Italije, Francuske, Poljske i Litve. Od dvije velike grane europskog židovstva, Sefardi su u Jugoistočnoj Europi bili jači od Aškenaza. Njihovo je središte bilo u Solunu, gdje su utočište pronašli mnogi Židovi koji su u

16. stoljeću bili protjerani iz Španjolske. Naziv grada *malkha Israel* (Majka Izraela) ističe taj posebni položaj. Solun je u ranome novom vijeku bio jedini veliki europski grad sa židovskom većinom. Bilo je više od šezdeset većih i manjih sinagoga. Mnoge su pojedinačne zajednice bile nazvane prema regiji iz koje su doseljenici potekli, pri čemu je posrijedi bilo nešto što je nadilazilo samo zavičajnu povezanost. Pojedine skupine razlikovale su se u svome religijskom životu prema običajima, molitvama i obredima. Često među njima nije postojao konubij zbog religijski uvjetovanih predodžbi o čistoći, nerijetko čak ni zajedništvo stola. Slični fenomeni separacije vidljivi su i u drugim židovskim zajednicama Jugoistočne Europe.

Kršćanstvo je u Jugoistočnoj Europi ukorijenjeno od apostolskih vremena. Crkveno i vjeroispovjedno razlikovanje tijekom povijesti kršćanstva vrlo je snažno obilježilo religijsku topografiju balkanskog prostora. Razilaženja između Istočne i Zapadne Crkve dolazila su do izražaja u različitim oblicima kulta i pobožnosti i mnogo prije raskola iz 1054. godine. Stara granica između Istočnoga i Zapadnoga Rimskog Carstva djelomično još i danas predstavlja crkvenu razdjelnicu. Prodori u drugo crkveno područje doveli su do promjena na obje strane. U 9. i 10. stoljeću Bizantska je crkva misionarila do Jadrana. Križarski rat protiv Bizanta 1204. i mletačka vlast u dijelovima istočnog Sredozemlja promijenili su vjeroispovjednu kartu. Katolička misija u Osmanskom Carstvu uzrokovala je nastanak zajednica u dijaspori.

Od istočnokršćanskih crkava, koje su se još u vrijeme kristoloških rasprava krajem antike odcijepile od Rimske carske crkve, na balkanskom je prostoru osobito snažno bila zastupljena Armenska crkva. Armenci se tu javljaju pretežno kao trgovci. Kao i Židovi, stvarali su vjerske zajednice ograničene isključivo na gradove. Monofizitskoj grani kršćanstva pripadaju također sirijski jakobiti, koji su doduše u Jugoistočnoj Europi mnogo slabije zastupljeni od Armenaca. U srednjovjekovnom su se Bizantu mnogo prije nego na prostoru Zapadne crkve formirale heretičke skupine, kao mesalijanci, paulikijanci i bogumili. Upravo posljednje dvije skupine održale su se stoljećima i u njima se i nakon prelaska na većinske religije mogu prepoznati jasni tragovi posebnih tradicija. S druge strane, reformacija je samo marginalno utjecala na religijsku topografiju Jugoistočne Europe. U Erdelju su nastale autohtone i doseljene skupine reformatorskih vjeroispovijesti, prije svega luterani, kalvinisti i unitarijanci. Oni su tamo stvorili izrazito partikularističku strukturu. Zbog misionarske aktivnosti različitih protestantskih crkava u 19. stoljeću nastale su i u drugim dijelovima Jugoistočne Europe manjinske zajednice. Izuzmemo li Hrvatsku, Bosnu, Hercegovinu i Albaniju, svuda u Jugoistočnoj Europi pravoslavno je kršćanstvo ostalo brojčano dominantna većinska religija.

Više od pola tisućljeća islam je u Jugoistočnoj Europi bio religija vladajućih. To ipak nipošto nije dovelo do islamizacije koja bi u potpunosti zahvatila veće područje. Naprotiv, upravo brojne islamske zajednice unutar dominantno kršćanskoga stanovništva važan su razlog za supostojanje različitih religija u povijesnim društvima Jugoistočne Europe. Do islamizacije je tendencijski prije dolazilo u gradskim središtima nego u njihovoj okolici, ali u tom pogledu ni gradovi nisu nigdje na balkanskom prostoru bili homogeni. Prelaskom čitavih plemenskih zajednica na islam u planinskim područjima zapadnoga balkanskog prostora, ta se religija afirmirala i u ekstremno neurbanom sredini.

Migracije su također pridonijele nastanku malih islamskih otoka. Unatoč višestrukim protjerivanjima skupinâ muslimanskog stanovništva od kraja Osmanskog Carstva, islam sve do danas predstavlja značajan čimbenik u Jugoistočnoj Europi. Tijekom povijesti islam nije na tom prostoru bio homogen baš kao ni kršćanstvo i židovstvo Jugoistočne Europe, nego su to više bili različiti oblici narodnog islama. Nastojanja oko izjednačivanja dolazila su prije svega iz različitih derviških redova. Oni su kao i u ostalim rubnim područjima Osmanskog Carstva odigrali bitnu ulogu i u islamizaciji balkanskog prostora. Tamo je prije svega bio utjecajan red Bektašija, koji su u svojoj vjerskoj praksi na različite načine odstupali od sunitskog islama.

Supostojanje različitih religija, odnosno postojanje različitih obreda i vjeroispovijesti unutar iste religije, izgleda iznenađujuće među historijskim društvima Jugoistočne Europe ako se uzme u obzir da je od antike do duboko u srednji vijek na tom prostoru postojao velik stupanj religijske homogenosti. Nakon edikta cara Teodozija I. 380. kršćanstvo je prema Nicejskom vjerovanju bilo državna religija Rimskog Carstva. Bizantsko je Carstvo nastavilo tu tradiciju. Brojni su razlozi, koje ovdje valja istražiti, na različitim razinama utjecali na razvoj koji se, u usporedbi sa Srednjom i Zapadnom Europom, kretao od velike homogenosti do velike heterogenosti.

Odlučujućim se čini odnos religije i poretka svjetovne vlasti u određenom razdoblju. Bizantsko je Carstvo bilo misijski imperij, odnosno njegova je državna ideja počivala na jednoj religiji koju je trebalo štititi i širiti. U 6. točki dopune zakona (*Noveli*) cara Justinijana kaže se da je zadatak cara širenje Evanđelja, obraćanje pogana te čuvanje i obrana jedinstva vjere. Takav koncept, neprecizno označen kao »cezaropapizam«, postao je uzor pravoslavnoj državno-crkvenoj tradiciji. Očuvanje i zaštita jedinstva vjere značili su borbu protiv heretika i šizmatika. Problem razračunavanja s herezama u srednjem se vijeku prije pojavio u Istočnoj nego u Zapadnoj crkvi. Katari, od kojih na Zapadu i potječe ime za »krivovjerje«, svoje preteče imaju u paulikijancima i bogumilima na Istoku, s kojima navodno postoji djelomični kontinuitet. Postupanje prema hereticima ponešto se razlikovalo. U Bizantskom je Carstvu samo jednom došlo do spaljivanja heretika: car Aleksije I. (1081.–1118.) poslao je vođu bogumila Bazilija na lomaču. Ta se praksa nije nastavila na Istoku, nego se mjere protiv heretika koji se ne žele obratiti ograničavaju u pravilu na preseljenje unutar Carstva ili protjerivanje. Na Zapadu je, naprotiv, od ranog 13. stoljeća smrt na lomači uobičajena mjera protiv vođa religijskog nonkonformizma. Ta je tradicija nastavljena spaljivanjem vještica, što je potpuno nepoznato u pravoslavnim crkvama. Vjerovanje u vještice došlo je u Jugoistočnu Europu izvana, negdje u 16. stoljeću, preko kalvinističkih misionara u Erdelju. I protiv velikih heretičkih skupina na Zapadu nastupalo se ognjem i mačem. Instrument križarskog pohoda – prvotno upotrebljavan protiv nekršćana – nudi za to odgovarajuće oružje. Na prostoru Jugoistočne Europe tim su se sredstvom uz papino odobravanje koristili ugarski kraljevi protiv bogumila u Bosni. U Bizantu za to nije postojao nikakav pandan. Očuvanje, odnosno ponovno uspostavljanje jedinstva vjere kod podanika poprimilo je na Zapadu Europe mnogo radikalnije oblike nego na Jugoistoku. To je u razdoblju reformacije i protureformacije prema principu *cuius regio eius religio* dovelo do potpuna izjednačivanja vjeroispovijesti na pojedinim teritorijima. U Bizantu i carstvima koja su ga naslijedila ne postoji ništa što bi se s time moglo usporediti.

Vjerskoppravna situacija u Osmanskom Carstvu, koja je od kraja srednjeg vijeka odlučno utjecala na Jugoistočnu Europu, bila je drukčija nego u Zapadnoj i Srednjoj Europi. Sultan je doduše kao kalif bio vođa »ummeta«, dakle zajednice vjernika koja je prema islamskoj političkoj teoriji trebala omogućiti širenje islama na čitav svijet, no to nije značilo da se težilo religijskom homogeniziranju podanika. Vjersko pravo predviđalo je podjelu stanovništva Carstva na tri stupnja. Uz »ummet« postojali su i »zimije«, zaštićeni pripadnici »religija knjige« – dakle kršćanstva i židovstva – te načelno bespravna skupina islamskih heretika i pripadnika religija bez svetih pisama. Takva vjerskoppravna situacija često se karakterizira kao »tolerancija«. Ako se kao mjerilo uzme građanska jednakost državljana pripadnika različitih religija i vjeroispovijesti unutar sustava vlasti, takva je uporaba pojma za situaciju u Osmanskom Carstvu sigurno neprikladna. Za učinke religijske topografije na prostoru kojim se ovdje bavimo potpuno je nevažna kvalifikacija vjerskoppravnog stanja u Osmanskom Carstvu. Presudnim se čini to da, za razliku od Zapadne i Srednje Europe, tu stoljećima nije postojala nikakva tendencija u smjeru izjednačivanja vjere podanika.

Kada se ispituju razlozi religijske raznolikosti u Jugoistočnoj Europi, potrebno je osim odnosa vladajućeg poretka i vjerske zajednice razmatrati i njihovo unutarnje ustrojstvo. Ako su pojedine vjerske zajednice uopće raspolagale središnjim instancijama, stupanj njihove uspješnosti bio je veoma različit. Rimska je crkva pod papinim vodstvom zasigurno postigla osobito visok stupanj penetracije u svome jurisdikcijskom području. Za nametanje središnjih normi u njezinu su razvoju od posebnog značenja bile dvije faze: razvijeni srednji vijek i razdoblje protureformacije. Kako u pitanjima vjere tako i u onima svakodnevnoga religijskog života, njoj je uspjelo postići visok stupanj jedinstva. Podsjetimo se samo s tim u vezi provođenja obveznog odlaženja na misu svake nedjelje – osobito prikladna sredstva da se u potpunosti obuhvate svi pripadnici jedne župe i da se na njih utječe prema jedinstvenim vjerskim načelima. Na području svog prodora u Jugoistočnoj Europi Rimska crkva nije svuda mogla organizirati takav sustav župa. U Hrvatskoj i Dalmaciji to je u potpunosti provedeno, dok je u Bosni, Hercegovini i Albaniji sve do 20. stoljeća to prije bila iznimka nego pravilo. Tamo su dominirale franjevačke misije koje se nisu toliko redovito i intenzivno bavile regionalnim stanovništvom. Vizitacijska izvješća pokazuju da je u tim regijama na više načina došlo do odstupanja od propisa Rimske crkve. Sličan oblik društvenog discipliniranja koji je od vremena protureformacije provodila Rimska crkva nije bio moguć niti se za njim težilo u Pravoslavnoj crkvi. Rječit pokazatelj tih razlika jesu tzv. *Libri status animarum*. Od Tridentskoga koncila ti su popisi stanja duša služili župnicima za kontrolu primanja sakramenata. U Jugoistočnoj Europi nalazimo ih isključivo u katoličkim zajednicama, a u pravoslavnicima ne postoji ništa slično. Takvi su im oblici kontrole religijskog života strani.

Primjena relativno jedinstvena obrasca vjerske prakse u Rimskoj je crkvi bila moguća zbog njene strukture izrazito centralistički vođene institucijske crkve. Uređenje pravoslavnih crkava bilo je drukčije. One su doduše bile hijerarhijski izgrađene, ali ne i centralistički. Islamske i židovske zajednice uopće nemaju hijerarhijsku strukturu. S obzirom na unutarnje uređenje postoje u pojedinim vjerskim zajednicama veoma različiti

preduvjeti za tendencije izjednačivanja. One koje dominiraju u Jugoistočnoj Europi, potiču poseban razvoj i omogućuju raznolikost.

Supostojanje različitih religijskih grupacija na malom prostoru moglo bi se konačno objasniti i društveno-prostornim uvjetima. Balkanski je poluotok u usporedbi s ostalim europskim regijama vrlo bogat planinama, prije svega u zapadnom dijelu. U za-bitim planinskim prostorima lako je moglo doći do separatističkih i partikularističkih posebnih razvoja jer su progonjene skupine tamo nalazile utočište. Religijska raznolikost posebno se uočava upravo u tom planinskom području Jugoistočne Europe, više nego u drugim europskim planinskim zonama. Sve do 20. stoljeća Balkanski poluotok pripada najslabije naseljenim područjima kontinenta. Od davnina je transhumantno stočarenje igralo važnu ulogu potičući spremnost na migracije. Jaka selidbena kretanja odredila su povijest Jugoistočne Europe do današnjih dana, a ne samo skupina koje su se bavile ispašom stoke. Mnoga od tih selidbenih kretanja dovela su do preseljavanja zajednica u strano religijsko okruženje. Na Balkanskom je poluotoku zbog migracija došlo do miješanja različitih religijskih grupacija kao ni u jednoj drugoj velikoj europskoj regiji. Vjersko pravo Osmanskog Carstva dopuštalo je da ta raznolikost opstane stoljećima.

Arhaizam

Druga značajka religijskih odnosa u povijesnim društvima Jugoistočne Europe, koja se mora promatrati u vezi s prvom, izrazita je postojanost drevnih elemenata – prije svega onih koji sežu još u pretkršćansko vrijeme. U starijim historijskim i etnografskim istraživanjima u tom prostoru snažno se naglašavao taj religijski arhaizam iz nacionalne perspektive. Odnedavno se stvari odvijaju u suprotnom smjeru: mlađi naraštaji istraživača pokazuju slab interes za linije kontinuiteta koje sežu daleko u prošlost. Taj kontinuitet postaje veoma brzo sumnjiv i s ideološkog stajališta. Inozemni znanstvenici s tim su u vezi manje sumnjivi. U svojoj fascinantnoj religijskoantropološkoj studiji *Demons and the Devil*, utemeljenoj na terenskim istraživanjima na otoku Naksosu, Charles Stewart pokazao je da u demonologiji Grčke pravoslavne crkve ne žive samo nazivi nadnaravnih bića iz helenističkog razdoblja nego i njihove funkcije: »Although there is considerable variation in the forms assumed by demons, their role in provoking illness or death at specific times of day, year or lifecycle has been largely the same from the fourth century to the present day« (1991: 139). Takav nastavak postojanja pretkršćanskih religijskih elemenata u kršćanskoj demonologiji može se promatrati u mnogim regijama balkanskog prostora, čak s jakim linijama kontinuiteta u nehelenističkim poganskim religijskim svjetovima. U narodnom islamu takav kontinuitet nije uočljiv kao u pravoslavnome narodnom vjerovanju, ali ipak postoji. Kao sljedeći primjer pretkršćanskih relikata može se navesti žrtvovanje životinja, koje nalazimo u mnogim regijama balkanskog prostora. Valja pretpostaviti da je pokrštavanje zaustavilo te oblike žrtvenoga kulta. Praksa koja se sačuvala do danas upućuje na posebnu otpornost tog religijskog običaja. Valja navesti i postojanost kulta predaka u mnogim područjima Jugoistočne Europe. Kao religijsko štovanje pokojnih predaka, taj je kult u principu nespojiv s tri velike monoteističke religije. Najoštrije ga odbija kršćanstvo, kojemu je općenito strano svako religijsko značenje podrijetla. Unatoč toj suprotnosti elementi kulta predaka sačuvali su se na balkanskom prostoru kako među pravoslavnim tako i među katoličkim i mus-

limanskim grupacijama, najsnažnije u albansko-crnogorskim regijama s plemenskim uređenjem.

Iznimna postojanost drevnih elemenata u religijskim tradicijama Jugoistočne Europe osobito se jasno može vidjeti u kontinuitetu pretkršćanskih rituala i predodžbi, što vrijedi i za specifično kršćansku predaju. Charles Stewart o tome misli: »The three main branches of Christianity in Europe – Catholicism, Protestantism, and Orthodoxy – furnish a test case. Each began from the same 'charter' of Scripture, yet each has reached a noticeably different formulation of Christian practice. Of these three, most observers would pick out Orthodoxy as the most conservative branch. Such an observation accords with the view the Orthodox Churches takes of itself: an unalterable totality, a whole pattern of faith transmitted through the ages« (1991: 139). Te razlike između zapadnih i istočnih crkava u očuvanju naslijeđa u pravilu se povezuju s tim što potonje nisu sudjelovale u promjenama koje su donijele reformacija, protureformacija i prosvjetiteljstvo. Valja se vratiti još dalje. Već je crkvena reforma u razvijenoj srednjem vijeku s papinskom Crkvom kao paradigmom dovela do veoma načelne promjene na Zapadu, kojom je uvjetovan i raskid između Istočne i Zapadne crkve. Nema sumnje da je tada u kontroverznim pitanjima – prije svega u crkvenom uređenju – Istočna crkva na svojoj strani imala tradiciju kao argument. Iznimna postojanost religijskih tradicija u Jugoistočnoj Europi nije samo karakteristika kršćanstva; i židovske su se zajednice veoma čvrsto držale tradicije. Prosvjetiteljstvo, koje je u zapadnom židovstvu pokrenulo dinamične i napete procese, nije zahvatilo židovske zajednice Jugoistočne Europe. Balkanski islam također nije stvorio neki specifični reformni pokret niti je nekim bio zahvaćen. Izostanak takvih reformnih pokreta odnosno slaba spremnost za njihovo prihvaćanje povezana je s društvenim okvirima religije na tom prostoru. Toj je situaciji međutim pridonijelo i poimanje vjerskih zajednica kao snage koja čuva i kojoj je cilj nepromijenjeno prenositi svetu predaju.

Želimo li pokušati razumjeti važne momente za očuvanje religijskih tradicija Jugoistočne Europe, potrebno je razmotriti i političku situaciju. Upravo su se kršćanske skupine stanovništva na tom prostoru stoljećima nalazile u situaciji ovisnosti, odnosno podložnosti, a neko vrijeme i u borbi za preživljavanje. U takvim je situacijama njegovanje kulturne tradicije bilo pitanje egzistencije i tradirana religijska praksa davala je identitet i svijest o zajedničkoj pripadnosti. Razdoblja prijetnji izvana nisu bila dobar preduvjet za vjerske pokrete obnove.

Sinkretizam

Treća je specifičnost religijske tradicije Jugoistočne Europe relativno jak sinkretizam, čiji korijeni sežu u pretkršćanska vremena. Kulturu helenizma, općenito gledano, obilježavale su sinkretističke tendencije, a u razračunavanju kršćanstva s helenizmom ponovno je došlo do sinkretističkih fenomena. Već smo upozorili na helenističke korijene demonologije u religijama Balkana, no oblici štovanja svetaca – nebeskih protivnika demona – pokazuju također različite veze s pretkršćanskim fenomenima kulta junaka. Ni u jednoj se grani kršćanstva svecima i demonima ne pridaje toliko značenje kao u pravoslavnim crkvama Jugoistočne Europe, i to sve do današnjih dana. Vještine

za obranu od demonskih snaga nudi magija, koja je na tome kulturnom prostoru duboko ukorijenjena iako su je službeno odbijale i kršćanske crkve i islam. Njene korijene ne treba tražiti samo u pretkršćanskom supstratu balkanskog prostora nego i izvan njega, pa se tako može dokazati postojanje šamanističkih vještina, čije podrijetlo zasigurno treba tražiti drugdje.

Sinkretizam na balkanskom prostoru uvelike premašuje puko prihvaćanje predodžbi, običajâ i iskustava iz drugih religijskih kultura. Kada se pripadnici jedne vjerske zajednice obraćaju za pomoć vjerskim specijalistima druge zajednice, radikalno se dovode u pitanje granice posredovanja pri izlječenju. To je slučaj kada primjerice muslimani očekuju »od hramskog sna« u kršćanskom samostanu ozdravljenje ili kada se kršćanke obraćaju hodži s molbom za kuranski talisman za ozdravljenje djece. Slične pojave nalazimo i u hodočašćima: kršćani posjećuju mauzolej islamskog sveca, muslimani hodočaste relikvijama kršćanskog sveca ili čudotvornoj Marijinoj slici. Sačuvani su podaci o zajedničkim vjerskim slavljinama muslimana, pravoslavaca i katolika u zapadnom balkanskom prostoru s jako izmiješanim stanovništvom. Te zajedničke crte osobito su se održale kod starih svetišta iz pretkršćanskog vremena. Činjenica da su sklapani brojni brakovi između pripadnika različitih vjera odnosno da su neki članovi obitelji pristajali uz drugu vjeru, ne mora biti izravno povezana s religijskim sinkretizmom, već, naprotiv, upućuje na propusnost religijskih granica koja dolazi do izražaja u sinkretističkim fenomenima. Uza sva neprihvaćanja koja se između muslimana i kršćana mogu pratiti u povijesti Jugoistočne Europe, mogu se vidjeti i takvi trenuci povezivanja. U narodnom je vjerovanju bilo mnogo zajedničkih elemenata između različitih religijskih skupina. Konfesionaliziranje u smislu razdvajanja od oblikâ pobožnosti drugih, koje je u Srednjoj Europi nastalo zbog reformacije i protureformacije, nikada nije zahvatilo zemlje Jugoistočne Europe. Tako je na razini pučke religioznosti moglo doći do pojava sinkretizma.

Usporedba religijskih fenomena

Vjerski obredi

Historijskoantropološki pristup religijama zastupljenim u Jugoistočnoj Europi mora biti komparativan i mora uključiti ne samo »propisanu religiju« nego i područje »življene religije«. Najbolju polaznu točku za analizu religijskih fenomena na obje razine predstavljaju vjerski obredi. Na taj će način postati razumljivije i druge pojave religijskog života koje su zanimljive s historijskoantropološkog gledišta.

Sve tri velike vjerske zajednice Jugoistočne Europe jesu religije knjige, odnosno temelje se na svetim pismima za koja se vjeruje da su Božja objava. U sve tri zajednice tekstovi tih svetih pisama igraju važnu ulogu u obredu, dakako na različite načine. U židovskom bogoslužju u sinagogi u središtu je čitanje Svetog pisma. Nakon čitanja Tore slijedilo je čitanje iz Knjige proroka, na što se nadovezivala propovijed, blagotvorno izlaganje koje je tumačilo pročitani odlomak i primjenjivalo se na praktični život. Kršćanska slavljenja službe Božje u mnogočemu se nastavljaju na židovska. Preuzeto je čitanje i tumačenje pisma, a propovijed je dobila važno mjesto i izvan bogoslužja. Od davnina je kršćansko bogoslužje bilo razdijeljeno na dva dijela: Službu riječi i potom

žrtveno bogoslužje. Već je veoma rano slavljenje euharistije bilo prihvaćeno kao nekrvna »žrtva«, u kojoj je zajednica slavila sjećanje na smrt i uskrsnuće Isusa Krista. To blagovanje kao spomen na utemeljenje zajednice središnje je slavlje kršćanskog bogoslužja. Služba riječi povukla se u odnosu na to u drugi plan, pa je u zapadnom kršćanstvu ona postala »predmisa«. Islamu i židovstvu nepoznato je takvo žrtveno bogoslužje te je ti mjerodavni oblik bogoslužja obvezna molitva. U molitvenom bogoslužju tekstovi Svetog pisma igraju značajnu ulogu.

Odnos bogoslužja riječi i žrtve različito se razvijao u različitim kršćanskim crkvama. Prema tradiciji Bizantske crkve u pravoslavnim se crkvama liturgija euharistije slavi posebno svečano. Već od razvijenoga srednjeg vijeka istočnocrkvene hereze nastupale su protiv tog liturgizma i naglašavale naviještanje riječi. I u Zapadnoj je crkvi to kontroverzna tema. Upravo tijekom sukoba s nonkonformističkim pokretima došlo je do procvata propovjedništva, prije svega od ranog 13. stoljeća i to zahvaljujući prosijskim redovima. Različito vrednovanje propovijedi u Istočnoj i Zapadnoj crkvi važno je ne samo za vjerski život nego i za daljnje procese na Istoku i Zapadu. Propovijedi su se pridružili i drugi oblici masovne komunikacije. Čitanje i interpretacija pisma imali su još važniju ulogu u reformatorskim konfesijama, gdje je Služba riječi stupila u prvi plan u odnosu na žrtveno bogoslužje. Propovijed je gotovo postala »sakrament«.

S historijskoantropološkog stajališta zanimljiv je i različit razvoj kršćanske sakramentalne prakse na Istoku i Zapadu. Zapadna je crkva u razvijenoj srednjem vijeku propisala sedam sakramenata: krštenje, potvrdu/pomazanje, euharistiju, ispovijed, svećenički red, ženidbu i bolesničko pomazanje. Kad je to na koncilu crkvenog sjedinjenja u Lyonu 1274. pokazano predstavnicima Istočne crkve, oni nisu imali nikakvih načelnih zamjerki. Istočnocrkveni teolozi također su povremeno spominjali sedam sakramenata te je zanimljivo da su se pritom navodili redovnički zavjet i obred pokopa, koji se na Zapadu nikad ne susreću u tom rangu. To jasno upućuje na značenje redovništva na Istoku, o čemu će još biti govora, te na pokop kao obred prijelaza. Uočljive razlike proizlaze iz trenutka kada se podjeljuju središnji sakramenti. U Istočnoj crkvi krštenje, pomazivanje i prva pričest spojeni su u jednom bogoslužju, a na Zapadu je došlo do vremenskog razdvajanja. I tu se krštenje obavljalo što je moguće prije, odmah nakon rođenja. Da bi se smjela primiti pričest, trebalo je doseći *anni discretionis*, dakle dob u kojoj osoba može razlikovati euharistiju od uobičajene hrane. Pomazanje je kao potvrda prebačeno na još kasnije razdoblje, pa su se tako iz jedinstvenog podjeljivanja sakramenata na početku života razvile sakramentalno akcentuirane cezure u fazi djetinjstva i mladosti. Tijek života oblikovan je crkvenim obredima prijelaza. S tim u vezi valja promatrati i ženidbu kao sakrament. S prvom je pričesću kao priprema povezana i prva ispovijed. Ispovijed, koja je u Zapadnoj crkvi općenito propisana svim kršćanima, historijskoantropološki je od posebnog značenja utoliko što je, gledajući iz dugoročne perspektive, dovela do sustavna samotematiziranja. To je oblik introspekcije na temelju samoispitivanja i opravdavanja, koji se izrazito razlikuje od kontemplativnih oblika introspekcije u istočnocrkvenoj tradiciji. Praksa podjeljivanja sakramenata dovela je u Istočnoj i Zapadnoj crkvi do više ili manje jaka ritualizma. Islamu i židovstvu nedostaju sakramenti kao spasonosna sredstva milosti. Važna linija kontinuiteta povezuje kršćan-

ske sakramente, prije svega krštenje i euharistiju, s antičkim misterijima, čime nas vraća korijenima na prostoru Jugoistočne Europe.

Specifičnost pravoslavnih crkava, koja ih razlikuje od istočnokršćanskih i zapadnih crkava, jest posebna uloga slike u kultu. Religijama knjige zajedničko je da su sveta pisma nositelji Božje objave. Sveta je riječ, a ne slika. Stvarati sliku Boga zabranjuje druga od Deset zapovijedi Božjih. Židovstvo, zatim islam i na kraju kršćanstvo držali su se veoma strogo tog načela. Polazeći od Grčke, kulturna je slika u čitavu kulturnom prostoru helenizma imala bogatu tradiciju i kršćanstvo se s tom tradicijom trebalo razračunati. U Bizantskom je Carstvu sukob oko štovanja slika u 8. i 9. stoljeću riješen s mnogo strasti i strogosti. U sporu oko ikona konačan je uspjeh izborila stranka ikonodula (štovatelja ikona) – predvođena ponajprije redovnicima – nasuprot ikonoklastima (protivnicima štovanja ikona). Sinoda je 869. formulirala pravilo: »Propisujemo štovanje ikone našeg Gospodina i iskazivanje joj iste časti kao i knjigama Evanđelja. Jer kao što svi dolaze do spasenja slovima Evanđelja tako i svi – i oni koji znaju i oni koji ne znaju – djelovanjem boja nalaze svoju korist...« To izjednačivanje Svetog pisma sa svetom slikom imalo je istaknuto značenje za religijsku povijest i povijest mentaliteta Jugoistočne Europe. Time se nije utjecalo samo na povijest pobožnosti i povijest religijske umjetnosti nego i na stanje duha i oblike osjetilnog zapažanja.

Zapadna je crkva u pitanju dopustivosti vjerskih slika išla u korak s Istočnom crkvom, ali ne i s obzirom na njihov sakralni karakter. Tako se vjerska slika, u ovom slučaju oslobođena jake vezanosti za tradiciju, mogla razvijati mnogo slobodnije. U razvoju zapadnog slikarstva jasno dolazi do izražaja manja sakralna vezanost u odnosu na Istok. Za razliku od istočnih crkava Zapad je osim slika dopustio i vjersku plastiku – što je u otvorenu proturječju s Dekalogom. Pitanje slika nije bilo središnja tema u Zapadnoj crkvi, gdje je kao kulturni supstrat nedostajala tradicija helenizma. Može izgledati simptomatično da Zapad u razvijenome srednjem vijeku nije izvojevao bitku oko slika, nego je vodio borbu za investituru, u kojoj su posrijedi bile crkvene službe. Stare razlike između Zapada i Istoka u Sredozemlju dolaze do izražaja u tim pitanjima.

Završetak ikonoklastičke borbe u Bizantskom Carstvu u korist štovatelja ikona ostavio je dalekosežne posljedice u obrednoj praksi Istočne crkve: nema gotovo nikakve radnje u obredu u koju ne bi bila uključena ikona, što vrijedi za obredne radnje unutar crkve i izvan nje. Gotovo u svakom domaćinstvu nalazi se kućna ikona pred kojom je moguće moliti se, ikona je prisutna kod krštenja, a tijekom bogoslužja vjernici hodaćući po crkvi, pale pred ikonama svijeće. Slavljenje euharistije odvija se daleko od pogleda laikâ, zaklonjeno ikonostasom. Oblici obreda povezani s ikonama našli su svoje mjesto kako u crkvenoj liturgiji tako i u narodnoj pobožnosti.

S pobjedom štovanja slika i štovanje je svetaca dobilo snažan polet. Štovanje ikona nije se ograničilo samo na Kristovu ikonu, oko koje su se osobito vodile teološke rasprave. Kult svetaca nije više bio vezan samo uz relikvije, nego je i slika na sličan način mogla sveca učiniti prisutnim. Štovanje novih i starih svetaca doživjelo je u Bizantu nakon ikonoklazme procvat i proširilo se i izvan Bizantskog Carstva. Zapadna je crkva tada prihvatila mnoge svece Istočne crkve, među kojima je najpoznatiji sveti Nikola. U to su vrijeme razlike Istoka i Zapada u vjerskim novostima općepoznate. Kritika štova-

nja slika i svetaca koju su na Zapadu prakticirale reformatorske konfesije nije postojala na Istoku. Štovanje ikona i svetaca ostalo je obilježje pravoslavnih crkava.

Druga velika kontroverzija koja je mjerodavno utjecala na poseban put pravoslavnih crkava ne odnosi se općenito na obred nego na osobnu molitvenu praksu, prije svega redovnika, koja se iz historijskoantropološke perspektive čini veoma važnom. Proponenti u hezihastičkom sporu bili su, što je karakteristično, monah iz manastira na Atosu Grigorije Palamas i opat samostana u Carigradu, podrijetlom iz Kalabrije, Barlaam. O sporu je odlučeno na četiri sinode između 1341. i 1368. u korist teologije i molitvene prakse koja je korespondirala s njom, a zastupao ju je Palamas. Ta je molitvena praksa polazila od određenog položaja sjedenja s pravilnim, ravnomjernim disanjem kao sredstvom za unutarnju sabranost. Molitelj je pritom trebao neprestano izgovarati molitvu: »Gospodine Isuse Kriste, Sine Božji, smiluj mi se«. Cilj te vježbe bile su svjetlosne vizije – pogled na tzv. taborsku svjetlost, dakle na ono nestvoreno svjetlo koje su prema Mateju 17,1 vidjela trojica Isusovih učenika na gori Tabor. Teološka se rasprava vodila oko mogućnosti da se već za života vidi Bog. Korespondirajući obred od općeg je značenja i važan je kako za mistični doživljaj tako i za visoko vrednovanje kontemplacije u vjerskoj praksi. Zapadna se crkva općenito odnosila veoma skeptično prema mistici kao neposrednosti doživljavanja Boga. Njeno je redovništvo davalo veću prednost *vita activa* pred *vita contemplativa*. Istočna je crkva drukčije odlučila u hezihastičkom sporu: mistični doživljaj nije bio samo dopušteni nego i posebno cijenjeni oblik vjerske prakse. To vrednovanje mistike utjecalo je ne samo na religijski život u užem smislu nego i na stavove, načine ponašanja i doživljavanja u pravoslavnim zemljama.

Iako se i u nekim drugim vjerskim zajednicama balkanskog prostora u povijesnom vremenu mogu prepoznati jake mistične tendencije, tu vjerojatno nisu posrijedi međusobni utjecaj i unutarnja povezanost. Sefardski su Židovi svoje mistično usmjerenje prema kabali donijeli već iz svog zavičaja na Iberskom poluotoku. Čak i islamska mistika bektašijskog reda koji se proširio Balkanom ne potječe s tog prostora. Zanimljivo je da se kao i u hezihazmu u proces mističnog poniranja uključuju i tjelesne vježbe te stalno ponavljanje Božjeg imena. Unatoč tim paralelama jedina zajednička crta kršćanske, židovske i islamske mistike u Jugoistočnoj Europi jest ona negativna. Naime, to je slabost hijerarhijski strukturiranih redova u pojedinim vjerskim zajednicama: tamo gdje dominira služba i vjersko pravo, mistici nema mjesta.

Ako se promatraju obredne radnje »propisane religije«, u sve tri velike religije na balkanskom prostoru molitva zauzima središnje mjesto. Pet puta dnevno mujezin poziva muslimane na molitvu, a petkom se odvija zajednička molitva u džamiji. U židovskom bogoslužju u sinagogi na šabat međusobno su povezani molitva, čitanje iz svetih pisama i nauk. Na nedjeljnom bogoslužju kršćana zajednička je molitva povezana ne samo sa Službom riječi nego i sa žrtvenim bogoslužjem. Odnos javne i privatne molitve različit je. Kod potonje je ponovno potrebno razlikovati zajedničku obiteljsku i individualnu molitvu. Za prostor tako raznovrstan u vjerskom pogledu kao što je Balkanski poluotok ne mogu se dati neke općenite tvrdnje o molitvenoj praksi, čak i ako se tome pristupi bez obzira na epohe. S obzirom na to da se mnoge vjerske zajednice nalaze u situaciji dijaspore, može se poći od toga da je kućni obred u odnosu na kult zajednice

igrao važnu ulogu. Tamo gdje je u kultu došlo do separacije žena i muškaraca, nositelji javnoga kulta bili su primarno muškarci. Muslimanske su žene uglavnom molile kod kuće. Posebnost islamske molitvene prakse jesu propisi o čistoći. Obavljanju obvezne molitve uvijek je prethodilo pranje lica, ruku i nogu. Određene predodžbe o obrednoj čistoći utjecale su i izvan vjerske prakse na ponašanje u svakodnevnom životu.

Uz obredne radnje »propisane religije« u Jugoistočnoj su Europi posebnu ulogu imali i obredi »življene religije«, što je povezano s preživljavanjem poganskih tradicija i slabom snagom nametanja središnjih vjerskih normi te jakom tendencijom prema sinkretizmu. U praksi »življene religije« često se prelaze granice onoga što dopušta »propisana religija«. To osobito vrijedi za borbu protiv demona, koji su sveprisutni u kršćanskom narodnom vjerovanju. Ne može se precizno povući granica između crkveno dopuštenog egzorcizma i crkveno zabranjenih čarobnjačkih formula, prizivanja duhova i čaranja. Takvo razgraničavanje Crkva nije nikad ustrajno provodila. Spomena je vrijedno i to da u pravoslavnim crkvama, kao što je već spomenuto, nigdje nije došlo do progona vještica, koji su ostali ograničeni na zapadne crkve, a one to pak nisu provodile na području Balkanskog poluotoka. Razgraničenje od nedopuštenih postupaka prizivanja duhova i magije teško je u kršćanskim crkvama jer one u sakramentima i sličnim ritualima raspoložu obrednim radnjama u kojima su određene svete formule i postupci zamišljeni da djeluju kao *ex opere operato*. Islam ne poznaje sakramente i sakramentalije i magija je načelno zabranjena. Unatoč tomu upravo su u narodnom islamu balkanskog prostora na poseban način cvjetale magijske prakse.

Demoni su vrijedili kao uzročnici različitih oblika nesreće, posebno bolesti. Prema tome posebnu važnost među magijskim postupcima imala je magija ozdravljenja. Umijeća ozdravljanja i vidovitost često su bili tijesno povezani, pri čemu su vizije, viđenje budućnosti i proročki snovi igrali vrlo važnu ulogu. Gatanje i proricanje u Jugoistočnoj su Europi vjerojatno bili povezani s antičkim tradicijama. Isto vrijedi i za inkubaciju odnosno »hramski san« u kršćanskim crkvama i samostanima, od kojeg se očekivalo ozdravljenje i pogled u budućnost. Njime su se koristili kršćani i muslimani na istim mjestima. U okruženju »propisane religije«, koje je snažno obilježeno mistikom, ne iznenađuju takve prakse u »življenoj religiji«.

Od antike do najnovijih dana u Jugoistočnoj Europi važnu ulogu imaju hodočašća. Hodočasnički ciljevi bila su svetišta na gorama i u špiljama iz pretkršćanskih vremena koja su posvećivanjem svecima kristijanizirana. Grobovi svetaca u kršćanskom su razdoblju najvažniji hodočasnički ciljevi. Iako islam službeno ne poznaje štovanje svetaca, mauzoleji posebno poštovanih šeika postali su hodočasnička mjesta. Čudotvorne osobe već su za života privlačile one koji traže spas. U regiji u kojoj je karizmatiskim izlječiteljima i izlječiteljicama tradicionalno pripadalo veliko značenje, takvi »živi sveci« nisu bili rijetka pojava. Specifičnost hodočasničke kulture u Jugoistočnoj Europi jesu čudotvorne slike, koje su bez sumnje povezane sa štovanjem ikona. S vremenskim odmakom bile su preuzete i u Zapadnoj crkvi, samo bez spomenutoga konteksta. U hodočašću su se zadržali elementi materijalnoga žrtvenoga obreda koji su inače strani kršćanstvu kao religiji etiziranoga žrtvenoga obreda. Votivni su darovi materijalne protu-usluge zahvalna hodočasnika za pomoć koju mu je pružio svetac. U kršćanskim kultu-

rama nigdje nije propisano hodočašće. Njegovo iznimno praktično značenje upućuje na supostojanje normativnoga i življenoga. Čak su i pučkom islamu balkanskog prostora bila privlačna kršćanska hodočasnička mjesta. U islamu je jedino propisano hodočašće ono u Meku. Za međusobno djelovanje kršćanskih i islamskih predodžbi karakteristično je da su naslov hadži, koji je smio nositi hodočasnik u Meku, preuzeli i kršćanski hodočasnici koji su posjetili Jeruzalem.

Nositelji obreda

Sa specifičnim obavljanjem obreda korespondiraju i specifični »vjerski specijalisti«, što je generalizirajući pojam koji je uveo Max Weber. U religijama koje su se tijekom povijesti etablirale u Jugoistočnoj Europi, takvi su »vjerski specijalisti« imali različite funkcije i zadatke. Jedino kršćanstvo u svojim različitim konfesionalnim inačicama poznaje svećenika. Islam i židovstvo imaju one koji predvode molitvu, vjerske učitelje i pravne učenjake, ali ne i svećenike, jer nemaju ni žrtveno bogoslužje ni podjelu sakramenata. Čak ni one kršćanske grupacije – poput bogumila – koje su odbijale sakramente i obrede Pravoslavne crkve nisu imale svećenika. Razlikovale su samo izabrane i sljedbenike, ali ne i svećenike i laike. Za slavlje euharistije i podjeljivanje sakramenata bilo je, naprotiv, potrebno posvećenje, kojim je svećenik dobivao osobitu vjersku snagu.

Kršćansko svećenstvo tu snagu načelno dobiva posvećenjem, a ne podrijetlom. Ideja o nasljednoj karizmi u biti je strana kršćanstvu, pa tako tip svećeničke dinastije koji je postojao u antičkoj Grčkoj tu nije zaživio. Iznimka je dinastija vladika Njegoš u Cetinju, iz koje je potekla crnogorska kneževska kuća. Razlozi za to leže u plemenskom društvu izoliranog područja koje je rodbinski snažno povezano. I tu je nasljedno biskupsko dostojanstvo prenošeno sa strica na nećaka službeno putem posvećenja. Analogno se treba promatrati i situacija kada su u pravoslavnim crkvama sinovi popova postajali popovi. Duhovno obrazovanje zadobiveno u očinskom domu olakšavalo je put prema crkvenoj službi, ali je ipak odlučujućim ostalo posvećenje. Takav obiteljski kontinuitet nema nikakve veze s naslijeđenom karizmom. To što u Istočnoj crkvi za razliku od Zapadne postoji fenomen svećeničkih sinova povezano je s različitim odnosom prema ženidbi klerikâ. Župnički (tj. parohijski) kler trebao je biti oženjen. Poželjno je bilo sklapanje braka prije đakonata i posvećenja za svećenika. Ženidba je bila zabranjena tek nakon ređenja za svećenika te u slučaju udovištva. Zapadna je crkva, naprotiv, u razvijenom srednjem vijeku suprotno tradiciji uvela obvezni celibat. Iako je to samo pitanje crkvene discipline, obveza celibata stvorila je s obzirom na povijesno-društveni aspekt i aspekt povijesti mentaliteta bitnu razliku između nositelja obreda u Istočnoj i Zapadnoj crkvi.

Za razliku od židovskih rabina ili islamskih ulema kršćanski svećenici posvećenjem postaju sakralne osobe, što ima za posljedicu uzdizanje iz zajednice vjernika onih koji obavljaju obred. Jasna podjela između klera i laika karakteristična je za stare kršćanske crkve. Služba Božja sa svojim liturgijskim oblikom može istaknuti poseban položaj klera, npr. liturgijskom odjećom. Liturgizam pravoslavnih crkava u okviru obnašanja obreda ističe taj posebni status. Inače, u svakodnevnom životu ne postoji posebna distanca između popova i zajednice: pravoslavni svećenik vodi uobičajen obiteljski život kao i laici. Nasuprot tome celibat svećenika u Rimokatoličkoj crkvi načelno označava posebnost, koja se ne odnosi samo na obred nego na cijeli život.

Kler Istočne i Zapadne crkve od davnina je hijerarhijski ustrojen. Konačan oblik ta je hijerarhijska raščlamba doživjela u carskoj crkvi Rimskoga Carstva u kasnoj antici. Crkvene službene strukture i područja biskupija tada su sličile svjetovnim. Na tom zajedničkom temelju došlo je poslije tijekom srednjeg vijeka do potpuno različitih procesa na Istoku i Zapadu. Pravoslavne crkve zadržale su sinodalnu strukturu s načelno ravnopravnim biskupima. U Rimskoj je crkvi došlo do centralizacije pod primatom pape. Istočne su crkve težile za prilagođavanjem crkvenog uređenja državnom, a Zapadna je crkva izgradila vlastite strukture. Na temelju tog opsežnoga hijerarhijskog uređenja mogla je na svom jurisdikcijskom području uspostaviti jedinstvenu religijsku kulturu s dalekosežnim utjecajem.

Uza svećenika kao posvećenog službenika, u kršćanstvu postoji i redovnik kao drugi temeljni tip »vjerskog specijalista«, koji svojom askezom postaje posvećena osoba. U istočnim je crkvama monah tradicionalno cjenjeniji od svećenika. »Oci koji nose Boga« i iz kojih progovara Duh Sveti imali su veći autoritet. Pneuma, neposredno djelotvoran Duh Božji, bio je ispred službe. U ovom smislu u istočnim su crkvama postojali elementi redovničkih religija, što prije svega vrijedi za faze slabosti u crkvenoj hijerarhiji. U vrijeme Osmanskog Carstva u mnogim regijama Jugoistočne Europe manastiri su zapravo bili središta pravoslavnoga kršćanstva, ali monaštvo je dobilo važnu ulogu još u bizantsko vrijeme. Od kasnoga srednjeg vijeka značajnu ulogu ima manastir na svetoj gori Atos, iz kojega su krenuli odlučujući teološki poticaji u hezihastičkom sporu. Ta je monaška republika i ubuduće ostala stvarno vjersko i kulturno središte pravoslavlja, koje je na istočno kršćanstvo djelovalo snažnije od Patrijaršije u Carigradu. Monasi s Atosa nisu mogli graditi svoj autoritet na nadregionalnim redovničkim zajednicama kao što su to na Zapadu mogli veliki reformni samostani po uzoru na Cluny i Citeaux. Oni su svoj autoritet temeljili samo na priznavanju posebne svetosti njihova asketizma.

Redovništvo u Jugoistočnoj Europi razvijalo se potpuno drukčije nego na Zapadu. Dok je tamo, slijedeći pravilo svetog Benedikta, dominiralo cenobitsko redovništvo sa zajedničkim životom u samostanskim kućnim zajednicama, ovdje se uspio ustaliti anahoretski tip asketa, koji su živjeli pojedinačno, kao ravnopravni odnosno preferirani oblik monaštva. U okviru manastira, koji su živjeli cenobitski, hezihizam je poticao individualnu vjersku praksu nasuprot zajedničkoj molitvi. Sustav takozvane »idioritmije« djelovao je u sličnom smjeru. Tu se odustalo od načela osobnog siromaštva, što je pojedinome monahu omogućivalo samostalno oblikovanje života unutar manastira. Anahoretski način i idioritmija stvorili su monaški uzor koji se bitno razlikovao od Zapadne crkve. U prvom je planu bila osobna svetost. Uključivanje u zajednicu, u kojoj je bio naglašen princip poslušnosti, što je samostansku zajednicu na Zapadu činilo uzorom društvenoga discipliniranja, na Istoku je igralo sporednu ulogu.

U pravoslavnim crkvama nikada nije došlo do povezivanja monaških zajednica u smislu njihovih nadregionalnih udruživanja sa zajedničkim normama. Osnivanje novih redova na Zapadu, koje je uzelo maha osobito u razvijenom srednjem vijeku, nema svoj pandan na Istoku. Osnivanjem novih redova postavljale su redovničke zajednice neprestano nove ciljeve na području dušobrižništva, propovijedi, studija, školstva, vjerske borbe i bolnica. Zadaci koje si je redovništvo postavljalo enormno su se proširili, a ako se to promatra sa stajališta kršćanskog asketizma, moglo bi se reći da su se temelji-

to promijenili. Sve je više u prvi plan izbijalo aktivno upletanje u društvene odnose. Uz ili umjesto *vita contemplativa* sve je veću važnost dobivala *vita activa*. Istočnocrkveno monaštvo u većoj je mjeri zadržalo kontemplativnost kao osnovno obilježje te su i na taj način »vjerski specijalisti« formilirali društveno učinkovite uzore.

Velike redovničke zajednice Zapadne crkve bile su jedinstveno organizirane od Skandinavije do Sredozemlja, od Iberskog poluotoka do Baltika. Svaka od njih širila je specifične vjerske oblike izražavanja. Kao što svjedočanstva cistercijske gotike nalazimo na čitavom prostoru Zapadne crkve, tako je i s božićnim jaslicama kao izrazom franjevačke pobožnosti prema Isusovu životu. Veliki redovi mnogo su pridonijeli homogeniziranju Zapadne crkve i potiskivanju starijih oblika. Tako uzrok religijske raznolikosti i postojanosti u Jugoistočnoj Europi na kraju može biti i nedostatak takvih oblika kod svjetovnoga klera.

Sufijski se redovi u islamu mogu po svome sveobuhvatnom djelovanju na velikom prostoru usporediti s redovničkim zajednicama Rimske crkve. Tako je u 13. stoljeću u Korasanu osnovan bektashijski red, koji je vrlo uspješno djelovao na Balkanskom poluotoku i tu presadio heterodoksne vjerske predodžbe područja s kojeg je potekao. Poput franjevačkog reda u zapadnom balkanskom prostoru, i taj se red snažno prilagodio zadanim vjerskim i društvenim uvjetima područja na kojem je djelovao. Kao što su kod franjevac postojali trećoreci, i kod derviša bektashijska uz uži krug pripadnika konventa postojali su i drugi vanjski pripadnici bratstva. Paralele se, naravno, veoma brzo gube. U islamu je bilo zabranjeno redovništvo u kršćanskom smislu. Derviš nije podlijegao zabrani ženidbe. Šeik koji predsjedava konventu živio je sa svojom obitelji unutar njega. Često ga je nasljeđivao jedan od sinova. Ipak, derviše možemo sigurno okarakterizirati kao »vjerske specijaliste«, koji su snažno obilježili pučki islam Jugoistočne Europe.

U raznolikosti izraza pučke religijske kulture teško je odrediti jedinstvene temeljne tipove osoba specijaliziranih za određene obredne radnje. Njima zasigurno pripada seoski kum, koji za Epifaniju, blagdan Isusova krštenja, preuzima od popa blagoslovljenu vodu i njome blagoslivlja sve stanovnike sela i sva seoska polja. To vrijedi i za stare žene koje su se specijalizirale za magiju ili za one koje preko vizija komuniciraju s onostranim svijetom. Svaki otac obitelji može preuzeti ulogu kućnog svećenika. U mnogim regijama zapadnog Balkana to je slučaj sa slavom, svečanosti u čast kućnog patrona, pri čemu se spominju i preci, što je očito relikv pretkršćanskoga kulta predaka u kršćanskom ruhu. Rituale kulta predaka načelno provode predstavnici obiteljske zajednice, a ne službenici crkvene zajednice. Na prostoru Jugoistočne Europe »vjerski specijalisti« općenito igraju važnu ulogu u obredima unutar odnosno izvan crkvene hijerarhije.

Obredna mjesta

Mjesta i prostori obavljanja obreda ni u jednoj od tri velike religije Balkanskog poluotoka nisu povezani s prirodnim fenomenima. Ako unatoč svemu svetišta na gori, u špilji ili uz izvor imaju neko značenje, može ih se povezati s kršćanskim preoblikovanjem poganskih kulturnih mjesta. Pritom dolazi do izražaja već spomenuta postojanost pretkršćanskih vjerskih predodžbi i praksi. Tu su za održavanje kontinuiteta osobito važna hodočašća. Naravno, ne mogu se za sve svete gore utvrditi takvi daleki korijeni. To vrijedi

za najvažniju od svetih gora – Atos. Čini se da je to prvotno bilo samo sklonište monaha, a posebnu svetost dobilo je zbog izrazito sveta života asketa koji su tamo živjeli. Temeljno je načelo kršćanske sakralne topografije da sveta mjesta svetima ne čini priroda, nego svetost ljudi koji tamo žive ili su pokopani. Slično vrijedi i za druga istaknuta samostanska mjesta.

U židovstvu je bogoslužje u principu potpuno neovisno o prostoru još od vremena razaranja hrama i s tim povezanog prestanka žrtvenoga obreda. Ritualna se molitva može obavljati posvuda; za to nije potreban posebno posvećen prostor. Sinagoga nije, kao kršćanska crkva, posvećeno mjesto i nije zamišljena kao Božje boravište, nego služi zajedničkoj molitvi, poučavanju, okupljanju zajednice. Stoga u temeljnu opremu spada samo škrinja za svitke Svetog pisma te pult za čitanje. Zbog toga arhitektonsko oblikovanje sinagoge nije determinirano liturgijskim zahtjevima i vrlo se lako prilagođava mjesnim običajima gradnje. Isto vrijedi i za džamije. Kad je islam preko Osmanskog Carstva kontinuirano počeo prodirati u Jugoistočnu Europu, nova je religija bez poteškoća mogla preuzeti kršćanske bogomolje. Bilo je potrebno ukloniti samo slike i dograditi minarete za mujezina koji poziva na molitvu i infrastrukturu za obredno čišćenje prije molitve. U unutarnjem uređenju trebalo je dodati mumberu, propovjedaonicu za propovijed petkom. Kao i sinagoga, džamija je kuća molitve, dvorana propovijedi i mjesto okupljanja. Molitva u džamiji drži se posebno vrijednom. Dnevne obvezne molitve mogu se obavljati i na drugim mjestima – preduvjet je čistoća osobe i mjesta. Posljednje se može osigurati molitvenim tepihom.

Kršćanska crkva kao obredni prostor ima u osnovi drukčiji karakter od sinagoge i džamije. Ona nije samo kuća molitve nego i mjesto žrtvenog bogoslužja i podjeljivanja sakramenata. U skladu sa središnjim značenjem euharistijskog slavlja, oltar je sakralno središte crkvenog prostora. Ali posebna svetost oltara ne proizlazi samo iz slavljenja posljednje večere, temeljnog simbola kršćanstva. Tu je još jedan moment: od Druge trulske sinode 692., koja se održala u dvorani s kupolom u carskoj palači u Carigradu, propisano je da svaki oltar mora sadržavati svetačke relikvije. Predodžba da tijelo sveca i nakon njegove smrti posjeduje posebnu svetu moć, od davnina je zajednička vjerovanju Istočne i Zapadne crkve. Zato su crkve građene nad grobovima svetaca ili su svetačke relikvije prenošene u crkve. Povezivanjem oltara sa svetačkim relikvijama dolazi do prožimanja svetosti koja proizlazi iz Krista s onom svetačkom.

Istočnoj i Zapadnoj crkvi zajednička je posebna svetost oltarskog prostora unutar crkve, kojemu mogu pristupiti samo klerici kao posvećene osobe i koji je izdvojen od laika. Do posebnog razvoja u Istočnoj crkvi došlo je uvođenjem ikonostasa kao razdjelnog zida koji je vjernicima onemogućivao pogled na svete radnje u oltarskom prostoru. Ikonostas je rezultat ikonoklastičke borbe, koja je bila usmjerena protiv ikonoklastičkog stava da se euharistiju tumači kao Kristovu »sliku«. Euharistijski misterij tako se sakrio od pogleda laika i umjesto toga ponuđen im je slikovni program. Poseban razvoj u Zapadnoj crkvi dogodio se otprilike istodobno s povećanjem broja oltara. Vjerska pozadina za to može se prije svega vidjeti u misama zadušnicama za spas pokojnikove duše, što je zahtijevalo istodobno održavanje misa u istoj crkvi. Za razliku od Istočne crkve, na Zapadu je bilo samo po sebi razumljivo da su redovnici ujedno i svećenici. U crkvenoj reformi razvijenoga srednjeg vijeka osobito su redovnici iz Clunija intenziv-

nim služenjem misa zadušnica kao i drugim oblicima posebnih i privatnih misa pridonijeli uvećavanju broja oltara. Istočna se crkva, naprotiv, prema starokršćanskoj tradiciji držala principa jednog oltara. Te razlike u obrednoj praksi dovele su do jasnih oblika izražavanja u crkvenom graditeljstvu, koje upravo u Jugoistočnoj Europi tako jasno kontrastiraju istočno i zapadno kršćanstvo.

Neke druge razlike već su bile naznačene. U Zapadnoj je crkvi u razvijenome srednjem vijeku propovjedništvo dobilo na značenju, a s njim i izgradnja prostranih crkava u kojima je propovjedaonica zauzimala središnje mjesto. S općom obvezom individualne ispovijedi i ispovjedaonica je postala nužan objekt crkvene opreme. Orgulje su dođuše na Zapad stigle iz Bizanta, ali su bile zabranjene u Istočnoj crkvi. Na Zapadu su orgulje postale polazna točka instrumentalne crkvene glazbe i time presudno utjecale na crkveno oblikovanje prostora. U zasebnom razvoju Istočne crkve veliku važnost za crkveno oblikovanje imalo je štovanje ikona. Mnoštvo ikona koje su se štovala u pojedinoj crkvi predstavljalo je decentrirajući moment. Sa štovanjem ikona za vrijeme i izvan bogoslužja povezano je i paljenje svijeće, koje snažno obilježava ozračje pravoslavnih crkava. Slika i svjetlo nisu međusobno povezani samo u crkvenom nego i kućnom štovanju ikona.

Uz crkvu, posebno posvećeno mjesto jest i groblje. I na Zapadu i na Istoku ono se posvećuje kao i crkva, ali to nije jedino što mu daje sakralno značenje, kao ni crkveni obredi koji se tu obavljaju. Već je spomenuto da su neki pravoslavni teolozi ukop smatrali sakramentom, ali to mišljenje nije bilo prihvaćeno. Sakralnost groblja u razumijevanju pučke kulture više je povezana s pretkršćanskim i nekršćanskim predodžbama i običajima. U mnogim područjima Jugoistočne Europe zadržao se običaj objedovanja na grobu, pri čemu se smatralo da je pokojnik prisutan u krugu svojih rođaka. Tu se nije uspjela ostvariti tendencija, inače karakteristična za kršćanstvo, da se taj obrok zamijeni euharistijskim slavljem. I neki drugi tradicionalni običaji povezani su s grobom.

Na poseban je način svet grob sveca, što vrijedi kako za kršćansku tako i za islamsku narodnu kulturu. Iako islam službeno ne poznaje svece, osobito su se štovali grobovi »pira i »valije«, osoba koje su čudima i asketskim životom došle na glas svetosti – tako je bilo i u Jugoistočnoj Europi. U Pravoslavnoj crkvi štovanje svetaca nije ovisilo o njihovoj kanonizaciji. Dok je na jurisdikcijskom području Rimske crkve službeno štovanje sveca bilo moguće tek nakon njegova proglašenja svetim, u istočnim je crkvama bilo obratno: kanonizaciji je moralo prethoditi kontinuirano štovanje u duljem razdoblju. Tako se, neovisno o hijerarhiji, i u štovanju svetaca razvila dinamika koja je polazila odozdo. Važni ciljevi hodočašća, koja su u Jugoistočnoj Europi bila veoma razvijena, bili su grobovi svetaca, a uz to, u skladu sa štovanjem ikona, i čudotvorne slike. Pretkršćanska mjesta kulta služila su često i kao sveta mjesta hodočasničke kulture.

Vrijeme obreda

Sustavi svetih mjesta i svetih razdoblja vrlo su povezani jer se s oslobađanjem od mjesnih vezanosti pokazuje tendencija za jedinstvenim obrednim terminima. Od tri velike vjerske zajednice Jugoistočne Europe koncentracija na svete dane osobito se jasno uočava u židovstvu. Nakon što je napušten žrtveni kult, slavljenje šabata ostalo je uz

obrezivanje najvažnija ritualna poveznica vjerske zajednice koja je živjela u dijaspori. Slavljenje šabata dobilo je prema tome u životu zajednice najviše značenje. Sa židovskim šabatom korespondiraju islamski petak i kršćanska nedjelja. Nijedan od tih dana, naravno, nije ni na približno sličan način u svom oblikovanju određen vjerskopравnim propisima. Obveza redovita odlaska na nedjeljno bogoslužje postoji samo u Zapadnoj crkvi, što nije samo važan čimbenik religijske društvenosti nego je važno i za odnose u svakodnevnom životu. U nekim regijama balkanskog prostora išlo se u crkvu samo za velike godišnje svečanosti. Čak ni među katoličkim grupacijama zapadnog Balkana odlazak na nedjeljno bogoslužje često nije bio moguć odnosno uobičajen.

Vrijeme blagdanâ tijekom crkvene godine uglavnom je isto u Istočnoj i Zapadnoj crkvi. Najvažniji blagdani, Božić, Uskrs i Duhovi, podsjećaju na najvažnije trenutke čina spasenja. Posebnost Istočne crkve jest u tome da su određene nedjelje posvećene sjećanju na važne crkvenopovijesne događaje. »Nedjelja 318 svetih otaca« jest sjećanje na Nicejski koncil 325. »Nedjelja pravoslavlja«, prva nedjelja korizme, sjećanje je na konačnu pobjedu nad protivnicima štovanja ikona 842. Sljedeća, druga nedjelja korizme, spomen je na sv. Grigorija Palamasa (1296.–1359.), koji je branio učenje o prikazu božanske svjetlosti u hezihastičkoj borbi. U »nedjelju pravoslavlja« prije mise čita se popis heretika nad kojima je izrečena anatema. U Istočnoj su crkvi blagdani u crkvenoj godini ranije i izrazitije preuzeli na sebe momente povijesnog sjećanja nego u Zapadnoj crkvi i tako se razvila pretpostavka za javne spomendane modernog vremena.

Zapadna je crkva u razvijenom srednjem vijeku blagdanima, koji su povezani sa sjećanjem na najvažnije trenutke spasenja, dodala novi blagdan, Tijelovo, koji je 1264. uveo papa Urban IV. On obilježava štovanje euharistijskoga kruha, za koji se vjeruje da je preobraženo tijelo Kristovo. Uvođenju tog blagdana prethodile su teološke kontroverzije oko razumijevanja euharistije, u kojima je između različitih kršćanskih tumačenja euharistije uz pomoć učenja o transsubstancijaciji najviše uspjeha imala ona koja je bila najviše materijalistički usmjerena. To nije bilo od značenja samo za razvoj liturgije nego i za kršćansku umjetnost kao i za raznolike aspekte svakodnevnoga religijskog života. Kao primjer može poslužiti tijelovska procesija i tijelovske igre koje su iz nje nastale. To je uz pasionske i uskrsne igre važan korijen razvoja europskoga kazališta. Posljedica novog shvaćanja euharistije bila je i magija i oskvrnuće hostije, za što su prije svega optuživani Židovi i što je često dovelo do krvavih progona. U tumačenju pretvorbe Istočna i Zapadna crkva tada nisu bile međusobno previše udaljene, ali su ipak krenule različitim putevima. Istočna crkva nije sudjelovala u razvoju štovanja hostije, jednako kao ni u odricanju od laičkoga kaleža, koji je u Zapadnoj crkvi u kasnome srednjem vijeku, prije svega u raspravama s Wiclifom i Husom, doveo do žestokih kontroverzija. Reformatorske su crkve u svom učenju o posljednjoj večeri potpuno odbacile shvaćanje euharistije kakvo se razvilo u razvijenom srednjem vijeku, a time i Tijelovo. Različite kršćanske temeljne koncepcije euharistijskog misterija koje se očituju u prihvaćanju odnosno odbijanju tog blagdana, nisu beznačajne za odvojeni razvoj religijskih kultura unutar kršćanstva.

Strukturiranje prema blagdanima svetaca posebnost je kršćanskoga kalendara blagdana, koji je svoj konačni izričaj dobio u Bizantu. U 10. stoljeću u Bizantu su se pojavile kalendarske ikone, koje tijekom godine prikazuju kao niz spomendana svetaca. Isto-

dobno se razvio običaj da se na dan pojedinog sveca prilikom bogoslužja izloži ikona. To novo značenje spomendana svetaca očito je posljedica ikonoklastičke borbe. Sa štovanjem ikona intenziviralo se i štovanje svetaca. Svetac koji se slavio određenog dana bio je preko svoje ikone posvuda prisutan, što je dovelo do širenja štovanja svetaca. Vjerovalo se da je svetac osobito djelotvoran ne samo na mjestu svojih relikvija već i na godišnjicu svoje smrti. Ta predodžba o moći sveca na njegov dan proširila se poslije i u Zapadnoj crkvi. Ona je tamo u kasnome srednjem vijeku dovela do temeljne promjene kalendara s datiranjem prema spomendanima svetaca. Takva paralela ne postoji u Istočnoj crkvi, ali i tu nailazimo na vjerovanje da su određeni blagdani posebno povoljni ili nepovoljni za određene djelatnosti. S tim je povezan i običaj davanja imena djetetu prema svecu na dan njegova rođenja. Posebno značenje štovanja svetaca u Istočnoj crkvi odrazilo se i u strukturiranju vremena.

U primjeni svetačkoga kalendara Istočne crkve nailazi se na mnoge regionalne i lokalne partikularizme. Za Sarakačane u sjevernom Epiru dani sv. Jurja i sv. Demetrija velike su svečanosti poput Uskrsa i Duhova jer su Sarakačani transhumantni stočari i u vrijeme tih svečanosti izmjenjuju ljetnu i zimsku ispašu. Općenito, među seoskim stanovništvom kalendar svetačkih blagdana preuzima mnogo toga od običaja vezanih uz godišnja doba. Čak i od Crkve službeno zabranjeni kultovi poput nekih magijskih običaja često su povezani sa svetačkim spomendanima. Poseban ekstremni oblik partikularističkog štovanja svetaca jest slavljenje kućnog patrona rašireno na zapadnome balkanskom prostoru. Sama riječ »slava« sve objašnjava i označuje upravo slavlje godine. Kao i najveća slavlja crkvene godine, i slava se slavila do tri dana. U usporedbi kršćanskih kultura jedinstven je fenomen da spomendan sveca dobiva tako veliko značenje i da je njegovo slavljenje povezano s podrijetlom. Vjerski fenomen može se razumjeti samo u kontekstu društvenih struktura ove regije, koje su određene principom patrilinarnog potomstva.

Obredni jezici

U obrednim radnjama upotrebljavaju se sakralni jezici. U religijama knjige s tim u vezi posebno se značenje pridaje jeziku ili jezicima svetih pisama. Različiti oblici obreda mogu se obavljati na različitim jezicima – privatna molitva na jednom jeziku, javno bogoslužje na drugome, a i jezik naviještanja riječi može biti različit od jezika žrtvenog bogoslužja. Liturgijski jezici s obzirom na spasonosnu snagu riječi na poseban način teže zadržavanju zastarjelih oblika. Ti jezici imaju jezičnopovijesno drukčiji razvoj od svakodnevnog jezika, koji se upotrebljava izvan sakralnih obreda. Odnos obrednog i narodnog jezika čini se zanimljivim s historijskoantropološkog gledišta. On određuje u kojoj mjeri vjernici razumiju obrede, odnosno sveta pisma, dolazi li do razdvajanja između onih koji razumiju i koji ne razumiju, između klera i »laika«, te koju ulogu poput jezika i pisma imaju drugi načini pristupa spasenju. Osim religijskoga područja tu je riječ i o razvoju jezika i pisma kao općega društvenoga komunikacijskog sredstva. Religijska raznolikost u povijesti Jugoistočne Europe s obzirom na sve to nudi vrlo različite pretpostavke.

»Bilo je pisano hebrejski, latinski i grčki«, stoji u Ivanu 19,20 u izvješću o Isusovu raspeću. U Zapadnoj se crkvi s pomoću toga često argumentiralo postulirano ograničava-

nje liturgijskih jezika kršćanstva na tri »sveta jezika«. Svođenje Zapadne crkve na latinski kao sakralni jezik u biti je posljedica rimskog centralizma, dakle specifičnog oblika crkvene organizacije. Ona je zadržana u liturgiji sve do Drugoga vatikanskoga koncila. Što se tiče jezika Svetog pisma, već se u razdoblju protureformacije reagiralo na reformatorske prijevode Biblije na narodne jezike sa sličnim ustupcima. U kršćanskim crkvama Istoka sve se odvijalo potpuno drukčije, pa tu od davnina nalazimo prijevode Biblije na narodni jezik, odnosno liturgiju na narodnom jeziku. Kao rani primjer prijevoda Biblije u Jugoistočnoj Europi valja spomenuti biskupa Wulfilu (318.–388.) i njegov prijevod za Zapadne Gote koji su se bili nastanili u današnjoj Bugarskoj. Taj je prijevod povezan sa stvaranjem pisma koje se uglavnom dalje razvijalo iz grčkoga. Valja spomenuti skupine doseljenika Armenaca i Gruzijaca na Balkanskom poluotoku s vlastitim obrednim jezikom odnosno pismom, koji su se osamostalili u 5. stoljeću. Najveće značenje za razvoj sakralnih jezika i pisama na tom prostoru zasigurno pripada misionarskom djelovanju braće Ćirila i Metoda u 9. stoljeću. Njihovi prijevodi na starobugarski temelj su za različite varijante crkvenoslavenskih jezika te za glagoljicu i ćirilicu. Tijekom novog vijeka još su neki jezici postali crkveni jezici: u 17. stoljeću rumunjski, u 19. mađarski i u 20. albanski. Uz grčki, kao jezik Biblije i bogoslužja, od apostolskih su se vremena u Jugoistočnoj Europi razvili još neki sakralni jezici. Takva situacija, različita od one na Zapadu, nastala je prije svega zbog crkvenog uređenja u kojem carigradskom patrijarhu pripada prvenstvo samo u časti. Patrijarh je uz potporu Visoke porte vodio politiku proširenja jurisdikcije na Srpsku i Bugarsku crkvu i to je doduše dovelo do težnji za greciziranjem crkvene hijerarhije te školskog i obrazovnog sustava, ali za razliku od Rimske crkve takve se tendencije izjednačivanja u pravoslavnim crkvama nisu ostvarile.

Liturgijski jezici pravoslavnih crkava imali su važan i trajan utjecaj na jezični razvoj Jugoistočne Europe, ali etabliranje pisanih jezika tamo se uglavnom ne može svesti na crkvene korijene. U svim protestantskim europskim zemljama prijevod Biblije na narodni jezik u velikoj je mjeri utjecao na razvoj pisanih jezika. Zbog toga što je reformacija bila okrenuta vlastitom čitanju Svetog pisma, postojao je veliki interes za takve tekstove na narodnom jeziku, a zbog izuma tiska postojala je i mogućnost da se taj interes zadovolji. Reakcija Katoličke crkve na reformaciju nije dovela do toga da su laici samostalno čitali Bibliju, ali je potaknula obrazovanje i pismenost. Reformatorske tendencije dotakle su prostor Jugoistočne Europe samo na rubovima. Luterani među njemačkim kolonistima Erdelja utjecali su na svoju okolinu. Godine 1544. u Sibiju (Hermannstadt) tiskana je prva knjiga na rumunjskom jeziku, i to katekizam preveden s njemačkog jezika. Tiskara, koja je u drugoj polovini 16. stoljeća otvorena u mjestu Tirgovište, objavljivala je i drugu prevedenu vjersku literaturu. Godine 1688. prevedena je Biblija na rumunjski, što je vrlo važan tekst na putu pisanog jezika. Vjerski usmjereno tiskanje knjiga zanimljiv je indikator s tim u vezi. U Jugoistočnoj Europi nalazimo ga samo na rubnim područjima, što se ne može objasniti samo time što su osmanski sultani objavili da odbijaju tiskanje knjiga, nego je, naravno, povezano i s preokretom prema vjerskoj pisanoj kulturi koji se na Zapadu odigrao u vrijeme reformacije, a u vjerskom životu pravoslavnih crkava nije našao odjeka.

Zanimljivo je da je sefardski ladino prije nego mnogi drugi jezici Jugoistočne Europe postao pisani jezik. Njegov je temelj starokastiljski. Nisu ga upotrebljavali samo

židovski emigranti iz te regije Iberskog poluotoka nego se s vremenom razvio u zajednički jezik Židova koji su iz različitih područja Sredozemlja došli u Osmansko Carstvo. Tome je pridonio i visok stupanj pismenosti tih židovskih zajednica. Tiskarstvo je tu vrlo rano doživjelo brz uzlet: početkom 16. stoljeća u Solunu je pokrenuta tiskara sa sultanovom privilegijom. Ostale sefardske tiskare otvorene su u Bitoli, Sarajevu, Sofiji, Plovdivu, Varni, Edirnama i Istanbulu. Sve do 19. stoljeća tu su uglavnom nastajali tekstovi vjerskog i blagotvornog sadržaja. Već u 16. stoljeću Biblija je prevedena na ladino. Do 19. stoljeća za vjerska tiskarska djela rabio se isključivo hebrejski alfabet u raši-načinu pisanja, a poslije i hebrejski kurziv i latinska abeceda. Hebrejski je i dalje ostao sakralni jezik sefardskih Židova na Balkanu. Rani razvoj ladina u pisani jezik jasno pokazuje kako važnost pisma u religiji knjige može utjecati na razvoj pismenosti unutar vjerske zajednice. S obzirom na to postojale su bitne razlike između velikih religija knjige na Balkanskom poluotoku.

Za razliku od svetih tekstova židovstva i kršćanstva, Kuran se nije smio prevoditi na druge jezike. Činjenica da je brzo širenje islama dovelo i do širenja arapskog jezika povezana je s tom okolnošću. U Jugoistočnoj Europi islamizacija doduše nije imala za posljedicu arabizaciju. Kao što je već spomenuto, islamsku misiju tamo su vodili sufijski redovi. Za razliku od islama ulema, sufijski islam bio je usmjeren prema narodnom jeziku. Tako je došlo do nastanka različitih jezičnih grupacija muslimana: bugarske, makedonske, a osobito albanske i turske. Pravi sakralni jezik islama tamo se nije uspio nametnuti, a arapsko se pismo proširilo samo u ograničenu opsegu. Balkanski islam nije predstavljao izrazitu pisanu kulturu, kao ni pravoslavne crkve te regije. U Osmanskom Carstvu tisak je dugo bio zabranjen, ne samo zbog vjerskih razloga nego i zbog bojazni da Sveto pismo neće biti korektno reproducirano.

U povijesti razvoja religijskog života Jugoistočne Europe s njezinim linijama kontinuiteta koje sežu daleko u prošlost, vrijeme komunističke vladavine u drugoj polovini 20. stoljeća čini se kao radikalna prijelom. Unatoč svim naslijeđenim vjerskim zajednicama, tamo postoji neprihvatanje, pa i ateizam kao državna doktrina. Dakako da se postavlja pitanje o tome ne naslanjaju li se upravo komunistički režimi u svojoj sekularnoj formi kulta na religijske tradicije. Ispod te »propisane religije« zadržalo se mnogo tradicije u »življenoj religiji«, što se nakon sloma komunizma konfrontiralo s promijenjenim društvenim procesima. Za historijskoantropološko istraživanje religije ti aktualni procesi preokreta jednako su zanimljivi kao i linije kontinuiteta do daleko u prošlost, koje smo u ovom pokušaju preglednog prikaza posebno naglasili.

LITERATURA

AJDAČIĆ, Dejan (ur.) (1994). *The Magical and Aesthetic in the Folklore of Balkan Slavs*. Belgrade: Library Vuk Karadzic.

ANGENENDT, Arnold (1994). *Heilige und ihre Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*. München: Beck.

ANTES, Peter (1999). »Religionen im 20. Jahrhundert«, u: *Das gemeinsame Haus Europa. Handbuch der europäischen Kulturgeschichte*. Berlin: Museum für Völkerkunde Hamburg, str. 493–503.

- BECK, Hans-Georg (1993). *Vom Umgang mit Ketzern. Der Glaube der kleinen Leute und die Macht der Theologen*. München: Beck.
- BELTING, Hans (1990). *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. München: Beck.
- CAMPBELL, John K. (1974). *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. New York: Oxford University Press.
- DELGADO, Mariano (1999). »Ein Glaube, verschiedene Wege. Europäisches Christentum an der Schwelle zum dritten Jahrtausend«, u: *Das gemeinsame Haus Europa. Handbuch der europäischen Kulturgeschichte*. Berlin: Museum für Völkerkunde Hamburg, str. 504–519.
- EBERTZ, Michael N. i SCHULTHEIS, Franz (ur.) (1985). *Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern*. München: Kaiser.
- FRANK, Karl Suso (1984). *Grundzüge der Geschichte der Alten Kirche*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- FRANK, Karl Suso (1993). *Geschichte des christlichen Mönchtums*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- GEORGIEVA, Cvetana (1999). »Coexistence as a System in the Everyday Life of Christians and Muslims in Bulgaria«, *Ethnologia Balkanica: Journal for Southeast European Anthropology*, br. 3, str. 58–84.
- HAARMANN, Harald (1975). *Soziologie und Politik der Sprachen Europas*. München. Deutscher Taschenbuch Verl.
- HELLER, Wolfgang (1997). »Ortodoxes Mönchtum«, u: Peter Dinzelbacher i James Lester Hogg (ur.). *Kulturgeschichte der christlichen Orden*. Stuttgart: Kröner, str. 297–312.
- HERING, Gunnar (1999). »Die Juden von Saloniki«, *Südost-Forschungen*, br. 58, str. 23–39.
- IVANKA, Endre von (1962). *Seit neunhundert Jahren getrennte Christenheit*. Wien: Herder.
- KEHRER, Günter (1988). *Einführung in die Religionssoziologie*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- KRISS, Rudolf i KRISS-HEINRICH, Hubert (1960/62). *Volks Glaube im Bereich des Islams*, 2 sv. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- LEVIN, Eve (1989). *Sex and Society in the World of the Orthodox Slavs 900–1700*. Ithaka i New York: Cornell University Press.
- MITTERAUER, Michael (2000a). »Die Macht des Heiligen an seinem Tag. Byzantinische Wurzeln eines mittelalterlichen Zeitkonzepts«, u: Michael Mitterauer. *Dimensionen des Heiligen. Annäherungen eines Historikers*. Wien: Böhlau, str. 122–136.
- MITTERAUER, Michael (2000b). »'Und sie ließen ihren Vater zurück ...' Die Schwächen der Ahnenbindung im Christentum als Voraussetzung des europäischen Sonderwegs der Familien- und Gesellschaftsentwicklung«, u: Michael Mitterauer. *Dimensionen des Heiligen. Annäherungen eines Historikers*. Wien: Böhlau, str. 214–227.
- NIKOLAOU, Theodor (1996). *Askese, Mönchtum und Mystik in der orthodoxen Kirche*. St. Ottilien: EOS-Verl.
- PETAI, Raphael (1977). *The Jewish Mind*. New York: Scribner.
- PETROV, Petăr (2000). »Between Christianity and Socialism: Syncretistic Tendencies in Ritual Culture«, *Ethnologia Balkanica: Journal for Southeast European Anthropology*, br. 4, str. 131–146.
- RISTESKI, Ljupcho S. (2001). »Space and Boundaries between the Worlds«, *EthnoAnthropoZoom: Journal of the Department of Ethnology. University St. Cyril and Methodius*. Skopje. <http://innona.pmf.ukim.edu.mk/etnoantropozum/Risteski%20Ljupcho-cingl%20htm>, 1–10.
- SCHIMMEL, Annemarie (1990). *Der Islam. Eine Einführung*. Stuttgart: Reclam.

SCHNEEWEISS, Edmund (1935). *Grundriß des Volksglaubens und Volksbrauchs bei den Serbo-kroaten*. Celje: Družba Sv. Mohorja.

STEWART, Charles (1991). *Demons and the Devil: Moral Imagination in Modern Greek Culture*. Princeton: Princeton University Press.

STOJANOVICH, Traian (1994). *Balkan Worlds: The First and Last Europe*. Armonk, NY – London: M. E. Sharpe.

TELBIZOVA-SACK, Jordanka (2000). »Dogma, Brauch, Frömmigkeit. Synkretistische Züge des pomakischen Islam«, *Ethnologia Balkanica: Journal for Southeast European Anthropology*, br. 4, str. 147–160.

TWORUSCHKA, Udo (1994). *Heilige Stätten*. Darmstadt: Wiss. Buchges.

WILSON, Stephen (ur.) (1983). *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Michael MITTERAUER

Religions in South-Eastern Europe: The Historico-Anthropological Approach

SUMMARY

The article approaches religious phenomena in South-Eastern Europe in a historico-anthropological manner. With the aid of historical comparison, the author tries to throw light on the religious phenomena of South-Eastern Europe and to present them in a lucid review. A significant place in this process is given to historical sociology as a discipline which, among other, also deals with the religious conditioning of social processes. The text consists of two parts. In the first, the author deals with the question of the religious particularity of South-Eastern Europe and considers it from several viewpoints. The author regards the most important features of the religious situation in that part of Europe as being particularism, archaicism and syncretism. He analyses the historical conditioning of the viability of the three monotheistic world religions in the region, their influence on the social development of South-Eastern Europe, the stance of the authorities towards religious communities and the existence of diverse traditions within individual religious cultures. Along with analysis of the presence of ancient elements and the continuity of pre-Christian rituals and beliefs, the author also stresses the strong syncretism marking the religious traditions of South-Eastern Europe. In the second part of the text the author compares religious phenomena in South-Eastern Europe and analyses regional religious traditions. He presents from the historico-anthropological aspect the religious rituals, the bearers of rituals, the place and time of rituals and the ritual languages of each of the world religions represented in the region. Emphasising the continuity of religious life and religious traditions in South-Eastern Europe, the author ends with the period of Communist rule in the second half of the 20th century, and deliberation that Communism, too, with its atheist doctrine in the secular form of cult, in fact carried on from religious tradition.

KEY WORDS: religion, confession, ritual, South-Eastern Europe, historical anthropology, Christianity, Judaism, Islam

Michael MITTERAUER

Religionen in Südosteuropa: Versuch einer historischen Anthropologie

ZUSAMMENFASSUNG

Im Mittelpunkt des Artikels steht historische Anthropologie religiöser Phänomene in Südosteuropa. Der Autor versucht die religiösen Phänomene in Südosteuropa mit Hilfe von historischem Vergleich darzustellen und zu analysieren. Für eine derart vergleichende Sicht der religiösen Phänomene teilt der Autor der historischen Soziologie, die unter anderem auch an religiösen Bedingungen gesellschaftlicher Entwicklungen interessiert ist, eine wichtige Rolle zu. Neben einer Einleitung zur Literaturlage enthält der Artikel zwei Kapitel. Im ersten Kapitel werden religiöse Besonderheiten Südosteuropas aus verschiedenen Aspekten behandelt. Partikularismus, Archaismus und Synkretismus werden als wichtigste Charakteristika der religiösen Verhältnisse im südosteuropäischen Raum angeführt. Im Text werden historische Bedingungen für das lang andauernde Nebeneinander von drei großen monotheistischen Weltreligionen in dieser Region untersucht, ihr Einfluss auf gesellschaftliche Entwicklung Südosteuropas, das Verhältnis zwischen Herrschaftsordnung und Religionsgemeinschaften und das Nebeneinander verschiedener Traditionen innerhalb derselben religiösen Kulturen. Neben der besonderen Beharrungskraft altertümlicher Elemente in den religiösen Traditionen Südosteuropas und der Kontinuität vorchristlicher Riten und Vorstellungen wird ein starker Synkretismus als ein Spezifikum der religiösen Tradition Südosteuropas betont. Im zweiten Teil des Textes werden religiöse Phänomene und verschiedene Erscheinungen des religiösen Lebens im südosteuropäischen Raum analysiert. Kulthandlungen, Kultträger, Kultorte, Kultzeiten und Kultsprachen in allen drei in Südosteuropa vertretenen Weltreligionen werden aus historisch-anthropologischer Sicht dargestellt. Die weit zurückreichenden Kontinuitätslinien des religiösen Lebens und die religiöse Tradition Südosteuropas werden besonders betont. Am Ende stellt der Autor fest, dass die Zeit der kommunistischen Herrschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht unbedingt einen radikalen Bruch in der Entwicklungsgeschichte des religiösen Lebens in Südosteuropa darstellte und dass die kommunistischen Regime in ihren sekulären Kultformen in vieler Hinsicht an religiöse Traditionen angeschlossen.

SCHLÜSSELWÖRTER: Religion, Konfession, Kult, Südosteuropa, historische Anthropologie, Christentum, Judentum, Islam