
ЗАДУЖБИНА
ДОСИТЕЈ ОБРАДОВИЋ



Библиотека
ЗБОРНИЦИ

4



Организациони одбор скупа

Проф. др Миодраг Стојановић, председник

Проф. др Душан Иванић

Проф. др Војислав Јелић

Радомир Путник

Др Милан Радуловић

Проф. др Драган Симеуновић

За издавача

Мирјана Драгаш

Рецензенти

Проф. др Војислав Јелић

Проф. др Миодраг Стојановић

Доситеј Обрадовић



и верске
слободе
Зборник
радова

Научни скуп

Задужбина
„Доситеј Обрадовић”

Уредници
Војислав Јелић
Миодраг Стојановић

Штампање Зборника подржала
Канцеларија за сарадњу са црквама и верским заједницама
Владе Републике Србије



Уводна реч.	7
Владета Јеротић, <i>Досићеј Обрадовић</i>	9
Јовица Тркуља, <i>Људска ђрава и ђолеранција</i>	13
Војислав Јелић, <i>Верска ђолеранција, вера, ђубав</i>	19
Душан Иванић, <i>Досићеј – ђранице ђолеранције</i>	25
Милан Радуловић, <i>Досићејева верска слобода</i>	31
Миодраг Стојановић, <i>Досићејево рационалистичко- -ђросветићељско схваћање слободе вероисђовести</i>	45
Љубивоје Стојановић, <i>Релиђјска кулђура у делима Досићеја Обрадовића</i>	51
Драган Симеуновић, <i>Полиђичка димензија Досићејево ђолеранције</i>	75
Александра Павловић, <i>Било нас је четђворо: Бођ, мој ђријатељ, мој учитељ и ја: „ђђриродњавање” Бођа и верска ђолеранција у делу Досићеја Обрадовића</i>	95
Жарко Петковић, <i>Пићање верске ђолеранције у универзалној држави: Јевреји и Рим између два усђанка (70. и 138. ђодине)</i>	109
Дејан Милић, <i>Бођољубље, човекољубље и родољубље у делу Досићеја Обрадовића</i>	115

Бојан Јовановић, <i>Досијејев однос према религији у концепцији стварања српске нације</i>	123
Александар Раковић, <i>Државно-верски дијалог Републике Србије и Савезне Републике Југославије (2000–2013)</i>	131
Индекс имена	145



РЕЧ УРЕДНИКА



Доситеј је својим списима, али и животним опредељењем, извршио код Срба својеврсно духовно уједињење. Његова појава је истовремено представљала и врхунску развојну тачку српског грађанства у Аустрији. Умом какав је био Доситеј је схватио да разум игра важну улогу у човековом животу, али да он није и не може да буде једини судија. Столеће у коме живимо, сведоци смо, то најбоље показује. Никада пре није било толико душебрижника који се тобож старају о људским правима, говоре о миру и људском достојанству, а истовремено склапају уговоре о купопродаји оружја, па и онога за масовно уништавање. Доситеј би, уверени смо, ово лицемерје и неразумно понашање осуђивао оштрим речима. Отуда је било сасвим природно и разложно да се Доситејево име узме као заштитни знак у организацији научног скупа поводом међународног Дана људских права. Једнодневни скуп је одржан 10. децембра 2013. године у просторијама Задужбине „Доситеј Обрадовић”. Задужбина је, уз помоћ Канцеларије за сарадњу са црквеним и верским заједницама при Влади Републике Србије, овај скуп успешно организовала. Беседом о људским правима и толеранцији проф. др Јовица Тркуља са Правног факултета у Београду назначио је оквир и основне смернице за рад скупа у целини.

Скуп је одржан под насловом *Доситеј Обрадовић и верска толеранција*. Стога су организатори на скуп позвали угледне научнике да из различитих углова и различитих религијских опредељења освет-

ле нека питања која се тичу међурелигијског дијалога као и дијалога између верујућих и неверујућих. Дијалог би свакако био још делотворнији да су се позиву на скуп одазвали и представници јеврејске, римокатоличке и исламске верске заједнице из Београда. Резултати са поменутог скупа, као и Доситејева брига за чистоту српског језика, уверили су нас да је примерено и научно оправдано да се зборник радова објави под насловом *Досиџеј Обрадовић и верске слободе*. Слобода је кључни појам и услов за било какав разговор о људским правима. Али и за сложена питања која се тичу религијског поимања односа у коме стоји човек с једне и Бог са друге стране.

Овај Зборник радова предајемо читаоцима у уверењу да ће резултати саопштења са научног скупа, и поред неких недоречености, бити подстицај и добра основа за будућа истраживања оваквих, увек нових и никада до краја разјашњених питања.

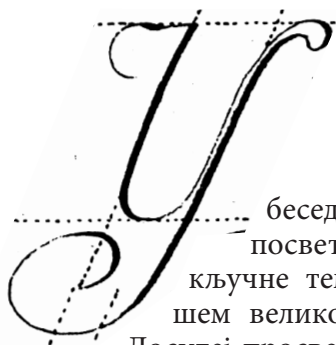
Уредници



УДК 821.163.41.09 Обрадовић Д.

Владета Јеротић

ДОСИТЕЈ ОБРАДОВИЋ*



Јесени о Доситеју Обрадовићу посветићу пажњу у односу на три кључне теме када је реч о овом нашем великом човеку: Доситеј-путник, Доситеј-просветитељ (проповедник верске толеранције) и Доситеј-наш савременик.

Трудићу се, колико је могуће, да будем објективан и зато се позирам на, изгледа, заборављене речи Вука Караџића, који је 1822. године, у тридесет петој години живота, оставио записано: „Закон сам себи поставио да нити кога валим ни кудим, нити да се чему подсмјевам и чудим него само да кажем шта је било, па читатељи сами нека суде шта је за валу, шта је за куђење, шта ли је за чудо, шта ли је за подсмјех”.

Љубомир Симовић поводом двеста година од рођења Доситеја Обрадовића (2011. године) наводи Доситејеве речи: „Рекао би као да сам се за путовање на ови свет родио” (на другом месту Доситеј додаје: „и за вечност која долази”), а Љубомир Симовић пише да је „Доситеј све посматрао са гледишта путника”, поредећи га са првим српским великим путником, Светим Савом.

Између осталих познатих архетипова (*homo faber*, *homo religiosus*, *homo ludens*, *homo creator*), чије место треба да је, по К. Г. Јунгу, колективно несвесно код свих људи, ређе се помиње архетип човека-путника (*homo viator*). Зар нам Одисеј није увек представљао идеа-

* Беседа поводом доделе Награде „Доситеј Обрадовић” за животно дело, 22. фебруара 2014.

лан тип човека-путника који тражи своју родну Итаку, која није само она на Земљи него је и на небу?

Човек-путник може да путује унутра (са унутрашње стране) – у философији Имануел Кант, у фантастици Жил Верн, који нису излазили из свога града целог живота – и да путује споља, али Доситеј Обрадовић „идући учи, у векове гледа”, остварујући богатство и спољашњег и унутрашњег путовања.

Ко је Доситеј-просветитељ, а и шта је просвећеност (просветитељство)? Сходно Јунговој идеји о „индивидуационом процесу” као сталном напору човека на путу усавршавања од индивидуе до Личности, Доситеј је овај захтев ревносно испуњавао. Излазећи из заостале и у много чему неразвијене Србије, Доситеј Обрадовић је био гладан и жедан знања, поневши собом из такве Србије, ипак, оно најдрагоценије: веру у Бога и Христа, као и морално понашање сходно таквој вери. Европа, као центар тадашње просвећености у свету – били су то реформе цара Јосифа II и његов проглас „Патент о толеранцији” 1781. године, које је (реформе) прихватила и Русија (преко Петра Великог и Катарине Велике) – пружила је Доситеју могућност просвећивања које није негирало религију, али је нудило могућност дијалога религије и науке. Доситеј Обрадовић је неговао очекивани и тражени процес индивидуације-просвећивања, тако да је најпре научио разум да сумња, а онда ум да развија критичко мишљење (разум и ум нису синоними, потребан је сталан напор у процесу усавршавања и разума и, нарочито, ума). Доситеј Обрадовић је тако постепено схватао суштину просвећивања, а то је значило исправљање себе, не других. Зарму то није било познато већ из хришћанског учења које почива, према речима владике Николаја Велимировића, на једино потребној и могућој револуцији: оној изведеној у самом себи. Отуд нема чуђења да Доситеј није марио за побуне и револуције; о француској револуцији није имао лепих речи, а осудио је побуну Срба у Вршцу 1777. године.

Временом, Доситеј Обрадовић прихвата са Запада принципе тзв. природне религије, о којој су писали добро још енглески философи-емпиристи у XIII и XIV веку, а у истом периоду и византијски писци (Плитон, у XIV/XV веку, на пример), затим Русо, Волтер, Лесинг, па зато Доситеј Обрадовић каже: „По закону и по вери сви би људи могли добри бити... Сви су закони основани на Закону јестества (природе)... Када ће срце наше доћи у своју природну доброту, да у лицу сваког себи подобног човека позна брата свога”.

Немогуће је да се после ових Доситејевих речи не упитамо: Шта је човек, шта је људска природа? Када носимо у себи овакву свест о двострукости човекове бити (као код већине значајних људи у историји),

задатак просвећеног човека – а човек је дат и задат – сталан је да побољша природу. Али шта је човек? „Баш је ништа сваки човјек жив” (39. псалм), а исто питање поставља себи и Његош, и одговара: „Ко слабо живинче”, али додаје: „Ти си искра за небо створена”. Па зар онда није задатак човека да стално побољшава природу! Свако просветитељство је ништавно ако нас оно не учини бољим.

Шта је Доситеј Обрадовић критиковао код свога народа? Исто оно што су и европски просветитељи критиковали у своме народу: сујеверје и предрасуде. Зар то нису архајски остаци много хиљада година трајања паганског начина доживљавања света? Цар Јосиф II затварао је неке од двеста манастира са четрдесет хиљада калуђера у Аустрији због гомилања богатства, али и због окошталости ритуализоване вере. Доситеј не критикује само негативне особине у српском народу већ истиче и његове добре особине: трезвеност, дух слободе, правдољубивост, великодушност.¹

Али шта је уопште вера? Радован Биговић с правом пита: „Да ли је вера потчињавање ауторитету који тражи: Веруј и не истражуј! То је метафизичка претпоставка сваког тоталитаризма”.

Шта је верска толеранција? Доситеј каже: „Што више свој род љубим, то сам му више дужан правду и истину говорити и представљати, па било му право или криво... Не раздвајајте се и не мрзите се између себе за цркве грчку и латинску. Церков је Христова, а нити је грчка ни латинска”. Да ли је то Доситеј идеалистички мислио о људској природи? Јер шта ако је Зло дубље него што наши просветари-социјалисти мисле (Достојевски)? Убрзо су стигли и реални песимиста Сигмунд Фројд и његови следбеници. Али шта је онда са човековом слободном вољом? Зар можемо да заборавимо суштинско питање постанка, опстанка и трајања човека?!

Доситеј се кретао у Европи између католичке дисциплинованости и протестантског интелектуализма и индивидуализма, остајући у православној вери коју је у срцу понео из Србије, без обзира на монашка разочарања. Зар Сергеј Булгаков, један од најзначајнијих руских религиозних философа у XX веку, у књизи „Православље”, не поставља веома смелу мисао да су сваком хришћанину потребни и молитва срца православних, и римокатоличка законитост, и протестантски индивидуализам! Ипак је питање у којој је мери Доситеј успео да помири „истине вере” и „истине разума и ума”.

¹ Било би занимљиво поредити данас некадашње и данашње критике упућене Доситеју Обрадовићу код нас, и како те разлоге критике проценити.

И најзад, остаје нам важно питање: Шта је увек савремено у просвећивању и зашто нам је Доситеј Обрадовић и данас потребан? Видим га у сталном сукобу, али и потреби мирења Истока и Запада (Балкан као могући, али неостварени мост). Зар пред опасношћу надирања ислама, питамо се данас, није неопходан бар толерантан дијалог свих трију вероисповести? Остаје нам опет савет Доситеја Обрадовића о непрестаном просвећивању у развоју критичког мишљења, а онда и толеранције према туђем и друкчијем. За овакав подвиг потребно је најпре самопросвећивање, а онда улога заједнице у колективном васпитању. Како се изборити *у себи*? Ако је то немогуће, да ли остаје у будућности, питају се савремени антрополози, остварење универзалне етике, која би била изнад оног егоистичног дела у већине религија света, које једино за себе траже право да је та религија једина истинита!



УДК 141.7(497.11)“17/18“

Јовица Тркуља

Правни факултет
Универзитета у Београду

ЉУДСКА ПРАВА И ТОЛЕРАНЦИЈА¹

*„Има њи и њраво онде їди насилије и не-
ї правда влада и суди, њо је њолико коли-
ко и сасвим криву биѡи... Ибо неї правда
ї преврашѡава ѡресїоле силни“.*

Доситеј Обрадовић,
басна „Курјак и јагње“

Поштоване даме и господо,

Уважене колегинице и колеге,

Драги пријатељи и поштоваоци Доситеја Обрадовића,

Припала ми је велика, умногоме незаслужена част, да својом беседом отворим рад научног скупа „Доситеј Обрадовић и верска толеранција“.

1. – Крајем 18. и током 19. и 20. века у Србију су уношени основни појмови просветитељства и либерализма (слобода, људска права, правна држава и владавина права...) и прецизирано је њихово значење. Срицане су основне лекције модерне политичке историје. Тај важан и нимало лак посао обавила је раме уз раме образована интелектуална елита Србије и Војводине.

¹ Ауторизовани део излагања на научном скупу „Доситеј Обрадовић и верска толеранција“, који је одржан у Београду 10. децембра 2013, у организацији Задужбине „Доситеј Обрадовић“.

Представници те елите су у већини формирани на основу најбољих европских узора. Они су имали просветитељску мисију у Србији – преношење културних и научних достигнућа из развијених европских средина у Србију. Као образовани и модерни просветитељи, школовани у Европи, они нису само Европу уводили у Србију већ су и Србију уводили у Европу. Али не Србију примитивну, геачку, неписмену и патријархалну, већ једну нову, чија се младеж школовала на најпознатијим европским универзитетима, ону у дипломатским фраковима и за универзитетским катедрама.

Лице једне такве Србије, однеговано и отмено, најбоље се види у корифејима од Доситеја Обрадовића, Вука Карацића, Јована Стерије Поповића и Димитрија Матића, преко Владимира Јовановића, Светозара Марковића, Јована Ристића, Чедомиља Мијатовића, Јована Скерлића и Милована Миловановића, до Милутина Миланковића, Михајла Пупина, Јована Цвијића, Милоша Црњанског, Слободана Јовановића, Михаила Ђурића, који су као лучоноше проносили свећу слободе и науке Србијом и чији су трагови остали до данас као драгоцен белег слободе у овом делу Европе.

Прве кораке на том путу учинио је Доситеј Обрадовић, тако да можемо говорити о Доситејевој линији у српској култури.

На тој линији окупили смо се данас у задужбини која носи његово часно име. Говорићу на задату тему „Људска права и толеранција“, тачније говорићу о људским правима и нетолеранцији. Настојаћу да осветлим противречне процесе остваривања људских права у савременом свету. Тежиште је на идеологизацији демократије и људских права, на критици мита-идолопоклонства демократије и мита-идолопоклонства људских права.

2. – Крајем XX и почетком XXI века, истовремено са отварањем нових процеса и хоризоната људских права, демократије и прогреса у свету, јачали су и процеси доминације, ауторитаризма у свету и могућности пада у „ново варварство“. Последњих година те противречне тенденције су се поравнале, као језичци на историјској ваги, и до те мере заоштриле да се актуелна повесна ситуација с правом карактерише као време поновног ушанчавања и прегруписавања, као време које ће историчари потврдити као судбинско и пресудно. При томе су све разложније песимистичне оцене да се после вала одушевљења који је запљуснуо свет након пада Берлинског зида 1989. и универзализације либералне демократије савремени свет нашао на оној тачки са које се или превладавају његове битне границе, или он ретардира у нове диктатуре и тоталитаризам. Другим речима, епохална дилема јесте да ли ће

светскоисторијски процес глобализма резултирати глобализацијом демократије и људских права или глобализацијом тоталитаризма.

Уместо очекиваног „краја историје” и универзализације либералне демократије и људских права, нашли смо се у беспућу историје. Двадесети век смо испратили са злим слутњама и стрепњом од своје будућности као повампирене прошлости. Јер, као што примећује Хабермас, наша будућност је негативно запоседнута. На прагу XXI stoleћа оцртава се застрашујућа панорама угрожавања општих животних интереса и основних људских права.

Сломом реалног социјализма, као после процеса хибернације, процеси конституисања модерног демократског друштва оживели су и наставили да живе тамо где су насилно прекинути. При томе ослобођење од „јарма незрелости” (Кант) и стега патријархалног друштва тек је на почетку. То „ослобађање историје” и „повратак у (модерну) историју” добија у низу земаља у транзицији све више облике „освете историје”, јер изгледа да не може избећи онај исти пут којим је Запад давно прошао, пут етничко-верских и грађанских ратова.

3. – Досадашња искуства земаља у транзицији упозорила су на бројне странпутице демократије и људских права. У недостатку неопходних друштвено-историјских претпоставки за либерално-демократску конституцију друштва, форму новоуведених демократских институција убрзо је попунила стара садржина – национализам са ауторитарним обележјима. Уосталом, добро је познато да се либерал и демократа не постаје тако што се читају класици либерално-демократске мисли и по њиховом рецепту уводе правно-политичке институције. Трагична збивања на тлу бивше Југославије, посебно Србије, показала су да је питање демократије и људских права првенствено питање политичке културе и развијеног цивилног друштва. Реч је, дакле, о цивилизацијским достигнућима и својствима једног друштва и његових чланова. Супротно дечјој бајци о царевом оделу, овде царско одело (форма) постоји, али цара нема; у њему је још урођеник (нације, партије, државе).

Данас је очигледна огромна дискрепанца између прокламованих циљева и стварности земаља у транзицији, чији су парадигматичан пример Србија и постјугословенске државе. Стога је битна одлика политичких система земаља у транзицији њихов хибридни карактер, алхемијски спој либерално-демократских начела са принципима ауторитарне владавине. То се у идеолошкој оптици ових друштава изражава у немогућим појмовним мешавинама, у облику својеврсне хипокризије и цинизма.

Борба против апсолутизма власти, самодржавља и национализма у земљама у транзицији темељи се, пре свега, на освајању људских права, на захтеву за једном сфером слободних, равноправних и самосталних грађана коју правно обезбеђује и гарантује држава. Појам људских права овде се разумева у антиапсолутистичком контексту односа између државе и друштва, с једне, и политичке власти и појединца, с друге стране. Реч је о личним, политичким, економским и културним правима која се као таква утврђују највишим политичким и правним актима, по правилу у уставу, који својим носиоцима – људима уопште или само грађанима – обезбеђује уживање тих права и привилегија, а свима осталима, поготову државним органима, обавезу да се уздржавају од повреда тих права и омогуће њихово не-сметано и пуно остварење.

Прокламовање људских права у највишим политичким и правним актима јесте нужан, али не и довољан услов егзистенције људских права. За њихову егзистенцију неопходно је да се та права остварују и да постоје заштитни механизми и правни инструменти за покретање ових механизма када су људска права повређена. Досадашња, за људска права обесхрабрујуће трагична збивања у земљама у транзицији упозоравају да је пут до тог циља – *остварење и заштити људских права* – тежак и мукотрпан. По свему судећи, тај пут неће бити лакши од пута којим су прошла западноевропска друштва од када је 1215. године објављена Велика повеља слобода (Magna Charta Libertatum).

4. – На другој страни, на светској сцени данашња „дивља”, „орвеловска глобализација”, која насиљем решава конфликте, која хуманизам и реторику људских права претвара у ратни сукоб и злочин, далеко је од кред бораца за људска права: „борба за правичан и брижан свет”. Напротив, она је последица противречног бића савременог света, а изражава се у тежњи да споји неспојиво: глобализацију демократије и глобализацију тоталитаризма; да помири непомирљиво; да уз бахато америчко вођство хармонизује прокламоване циљеве који су у супротности са прагматичним потезима таквих влада и ратних лобија.

Бомбардовања суверених држава и цивилног становништва у име заштите људских права последњих деценија („Пустинска олуја” у Ираку, „Милосрдни анђеол” у Србији, војне интервенције у Ираку и Либији), без обзира на контексте и поводе, озбиљно су упозорење да се нови односи у свету конституишу на ауторитарно-хегемонистичком принципу. Употреба силе и насиља треба да послужи као упозорење свим земљама да не пређу строго одређене границе. Устоличен је

нови принцип светских моћника: „Ако своје циљеве можемо да испунимо дипломатијом, употребићемо дипломатију. Ако се могу испунити употребом насиља, употребићемо насиље, без обзира на УН и међународно право” (Н. Чомски).

Следећи велику античку мудрост у езоповској форми, Доситеј Обрадовић је дубоко разумео овакав однос силе и права, насиља над правдом. У басни „Курјак и јагње” он показује да никаква праведна одбрана нема снаге код оних који одлуче криво чинити.² Невиност стоји насупрот произвољној окрутности тиранске моћи, која не преза од тога да стави маску разума, савести, права и закона.

У „наравоученију” Доситеј прво на једној општој равни констатује беспомоћност и невиност слабијег насупрот јачем и неправедном, а онда се ови односи преносе на политичку раван. На њој се они доводе у везу са первертираним резонем државе, која племенита имена истине, правде узима као сопствена, а неправду штити кад год су у игри велики интереси, одн. интереси великих и моћних: „Живо и дејствително описаније силна неправедна и слаба неповина! ’Ко те пре? Кадија. А ко ти суди? Тај исти кадија. Не питам те више знам шта ће ти бити’ – веле Бошњаци. То значи: курјак те пре, а курјак ти суди. Имати право онде гди насилије и неправда влада и суди, то је толико колико и сасвим криву бити... Ибо неправда преврштава престоли сили.”

5. – Да закључим. Критика мита демократије и људских права као идолопоклонства веома је значајна, јер она успева да осветли противречну ослобађајућу/поборљавајућу природу новог „бермудског троугла”: демократије – људских права – глобализације, да упозори на ново зло које се надноси над планетом. У противном, „ако не нађемо успешно решење проблема, имаћемо грађански рат светских размера између оних који контролишу мреже технологије, финансијског капитала и информација, и свих оних индивидуа и група, нација и заједница које осећају да глобализација представља претњу њиховом идентитету” (А. Турен).

² „Курјак пијаше на једном извору. Јагње, не видећи га, далеко ниже на потоку дође напиту се. Како га он спази викну на њега: ’Ту си ти дошло, мутити ми воду, да од тебе не могу с миром ни бистре воде напиту се, је ли?’ ’Та вода, господару, од тебе к мени тече, како ћу ти ја замутити? То није могуће’, одговори ужаснуто јагње. ’Ха, ха! По гласу те познајем, ти ли си онај који ми се лане у ово доба ругаше?’ ’Лане у ово доба? Помагај! Тада ме није ни било на свету; мати ме је овог пролећа ојагњила.’ ’Видим да си ти умно и паметно јагње, и да се умеш добро одговарати’, рече му курјак. ’Но залуду, све ти то данас преда мном неће помоћи.’ Скочи на њега и прождере га”. Доситеј Обрадовић, басна „Курјак и јагње”.

Иза заводљиве реторике и дивинизације демократије и људских права крију се интереси најмоћнијих светских сила и геостратешки циљеви међународних чинилаца. На тај начин људска права су се на прагу ХХI века нашла у процепу између светле будућности и непријатних изненађења повампирене прошлости. Зато тзв. универзализацију људских права *vice versa* глобализацију не смемо фетишизирати и славити, нити је осуђивати и одбацивати. Према њој се морамо односити с уважавањем њених тековина, али и критички према тамној, ауторитарној страни њеног бића. Она се може подржавати само ако се њене негативне последице на време предупредити и исправити, ако јој се даде хумани лик.

Завршићу своју реч подсећајући да су стари Грци уместо људских (небожанских) права и закона, уместо (не)толеранције – славили дијалог (*dialogos*). Али не дијалог који се данас претворио у ратни реквизит, и који се води преко нишана са руком на обарачу. Реч је, прво, о дијалогу као изразу самосвести о властитој граници и потреби да се преко другог и другачије та граница премости. И друго, о дијалогу као правом облику политичког мишљења и најпримеренијег начина политичког општења. Наиме, политички *credo* у античком полису био је трагање за оним што је добро, праведно за целу заједницу. То трагање није могуће без једне посебне везе између свих слободних грађана, а то је говор (*logos*). На тај начин се делање (*praxis*) и говор (*logos*) прожимају, а хармоничан политички живот у полису, пре свега, подразумева такво делање људи у којем они путем разговора (*dialoga*) уређују све заједничке послове без употребе силе и насиља, као у суштини неполитичких средстава.

Стога, на крају, као „наравоученије”, уз Доситејеве, наводим и речи Хермана Хесеа: „Наш циљ није да се слијемо један са другим већ да сазнамо један другог и да један у другом научимо да видимо и поштујемо оно што тај други јесте: наша супротност и допуна.”

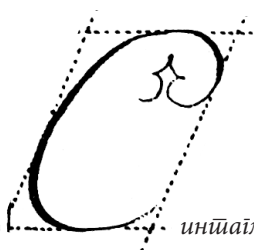


УДК 130.2:261.7

Војислав Јелић

Филозофски факултет
Универзитета у Београду

ВЕРСКА ТОЛЕРАНЦИЈА, ВЕРА, ЉУБАВ



иницама верска толеранција користи се углавном као ознака за узајамно разумевање међу припадницима различитих религија. У раду се размајра вредности основног термина толеранција и његов однос према вери и љубави.

Кључне речи: верска толеранција, вера, љубав, трпељивост, верске слободе.

Овако насловљено саопштење, уверени смо, захтева од нас да најпре одредимо вредност синтагме *верска толеранција*. Можда понајпре стога што у овој контексту читалац с правом очекује тројну схему *вера, нада, љубав*, па би отуда могао погрешно да закључи како је *верска толеранција* поистовећена са *надом*. Овој послу морамо да приступимо поступно, имајући у виду да је основни појам у поменутој синтагми *толеранција* пореклом из латинског па стога у српском језику има статус туђице. Дакле, потребно је најпре рећи нешто о основном појму *толеранција*. Латински термин *tolerantia* у српском језику има ова основна значења: *сношење, штрпење, штрпеж, штрпња, шодношење (бола или несреће)*. А глагол *tolero*, који стоји у основи именице *tolerantia*, значи *носићи, сносити, шодносити, шатићи, штрпети, шдржати, шринићи, шдржава-*

и, животијарији.¹ Остала његова значења, не тако бројна, нису за нашу расправу важна, те их стога нећемо ни наводити.

Тројна схема коју смо поменули на почетку – вера, нада, љубав – позната је, наравно, барем већини читалаца, из *Прве посланице Коринћанима Светиога апостола Павла*. У овој прилици навешћемо почетне речи овако: *Ако језике човечије и анђелске говорим, а толеранције немам, онда сам као звоно које звони и прајорац који звечи.*² Свако ће се лако досетити да смо овде реч *толеријација* ставили уместо речи *љубав*. Читалац би се могао запитати само зашто? Одговор, уверени смо, није тешко наћи. Јер и у свакодневици слушамо како неко говори и пише језиком мржње. Они други говоре и пишу језиком толеријације. Да ли је толеријација термин који, према логичком начину закључивања, стоји наспрам термина мржња? Разуме се да је одговор на ово питање негативан, али остаје питање зашто се језик љубави не спомиње. Као да је он резервисан само за књишку употребу, за философско-теолошке или лингвистичке расправе. Нажалост, и овде је одговор једноставан. Уобичајено је да се о љубави не говори и не пише у поједностављеним дефиницијама, па ипак у овој прилици указујемо само на основне одреднице без којих љубав није могућа: *пожртвовање, одговорност, поштовање, уважавање*. Љубав је, да тако кажемо, захтевна и тражи од нас да волимо своје ближње као сами себе, али исто тако да волимо и своје непријатеље. Онај који воли себе, према хришћанском схватању, није самољубив човек или свесебица, већ је то његова лична мера љубави према другоме. Дакле, ако наспрам језика мржње стављамо језик толеријације, онда се намеће закључак да је толеријација замена за љубав. Отуда и сви проблеми и неспоразуми који се односе на термин толеријација и његова значења у српском језику.

Видели смо да латински термин *толеријација* у српском језику има, између осталих, и значење – *порицање, паиња, погношење бола или несреће*. Чини се као да ова значења не изазивају спорења било које врсте. Али и да термин *толеријација*, као туђица у српском језику, не покрива све ове значењске нијансе. На оваква разликовања упућује Хосе Ортега И Гасет када у својој студији *Беда и сјај превођења* говори о разлици између аутентичног језика и језика термина: „Јер ако се упитамо који је разлог због којег су извесне научне књиге лакше за превођење, убрзо ћемо схватити да је у њима најпре писац сам

¹ *Oxford Latin Dictionary*, ed. by P. G. W. Glare, Oxford at the Clarendon Press, 1990 (1982); Димитрије Исаиловић, *Латинско-српски речник*, Београд, 1849–50; Јован Ђорђевић, *Латинско-српски речник*, Београд, 1886.

² *Коринћанима посланица прва Св. апостола Павла*, гл. 13.

себе превео из аутентичног језика у којем он 'живи, креће се и јесте', у неки лажни језик састављен од техничких термина, од речи за тај језик вештачких, које мора да дефинише у својој књизи. Укратко, он сам себе преводи из језика у терминологију."³ Наиме, овај шпански аутор казује како разлика у језицима не ствара потешкоће у нашем међусобном разумевању, јер неспоразуми међу људима, казује Ортега, долазе после разговора, а никад после ћутања. А он наставља и каже како бисмо многе наше проблеме могли интуитивно осетити и решити ћутећи. Ево његових речи: „Покорни старој предрасуди да се разумемо говорећи, говоримо и слушамо тако простодушно да је на крају међу нама много више неспоразума него када бисмо се неми трудили да наслутимо једни друге“.⁴ Наведени одељци само на први поглед као да збуњују савременог човека, тако заокупљеног и заробљеног техничким достигнућима његовог времена. Јер ми говоримо, на пример, како људи управо кроз разговор решавају проблеме. А видели смо, Ортега нам помаже да и ову енигму решимо. Он указује на проблем превођења с језика на језик тврдећи да по правилу не преводимо са језика на језик, већ са неког аутентичног језика преводимо на језик термина. Данас су, то знамо, многи језици преплављени разноврсном стручном терминологијом, коју преузимају из арсенала владајућих светских језика, посебно енглеског. Ови термини спадају у легитимну групу туђица у сваком, па и у српском језику. Али у језику примаоцу они нужно не преносе све нијансе у значењу које имају у језику даваоцу, односно изворнику. Отуда неспоразуми. Када два саговорника на матерњем језику употребе неку туђицу и поставе питање о њеном значењу, то је сигуран знак, како би Ортега рекао, да више не говоре аутентичним језиком, већ да говоре језиком термина. Нисмо више сигурни како се саговорници споразумевају када користе термине као што су: *трансијарентност*, *дубиоза*, *евалуација*, *едукација*. Могли бисмо рећи да главна потешкоћа долази отуда што туђица у језику примаоцу доноси нека нејасна или недовољно јасна значења. Тако је и са латинским термином *толеријанција* и његовим значењима у српском језику. Да погледамо шта овај термин значи у области психијатрије и психотерапије. Наш познати психијатар и психотерапеут Светомир Бојанин, у својој студији *Велика забуна или криза психијатријске мисли*, овако расправља о термину толеранција и његовим значењима: „Уместо размене активне, делатне љубави са другим, неговања одговорности за ту љубав, и уместо поштовања

³ Jose Ortega I Gaset, *Beda i sjaj prevodenja*. Dvojezičko izdanje. Sa španskog prevedla i predgovor napisala Aleksandra Mančić, Rad – AAOM, 2004, 20–21.

⁴ *Исто*, 38–39.

личности другог, уместо тих тежњи са којима се рађамо, нуди нам се и намеће идеја о *толеранцији*... Ако, уместо те стране речи, употребимо нашу реч за исти појам, онда бисмо рекли да трпимо те за које, у савременом говору, кажемо да треба да их толеришемо. У ствари, реч *толеранција*, на српском, нема баш исто оно значење које има у свом изворном језику.”⁵ Из наведенога текста јасно је да С. Бојанин тачно препознаје значењски однос љубави и толеранције као и разлику у значењу овога термина у језику изворнику и језику примаоцу. Он ту мисао даље овако развија: „У српском језику, кад се користи реч толеранција и реч трпљење, не говори се баш увек о истом. Рећи да толеришемо нешто или неког, значи да смо тиме према њему или према томе, индиферентни. Он има право на свој свет, ја на свој. Ја не реметим његов свет нити он досеже до мог света. Чак ми и не смета. И не примећујем га.” Овај кратки одељак Бојанин завршава следећим закључком:

„Толеришемо оно што јесте, али што за нас јесте непостојање и ништавило.

Трпимо постојање које препознајемо и према којем се активно односимо.

Толеранција није сапостојање и однос.”⁶

Ове речи не указују само на разлику у значењима термина *љубав* и *толеранција*, већ и на разлику у значењима термина *толеранција* и *трпљење* у српском језику.

Занимљиво је да управо на овоме месту наведемо и речи нашег познатог социолога и универзитетског професора Ђуре Шушњића о појму *толеранција*. У својој књизи под насловом *Дијалои и толеранција* он у другоме делу овако насловљава поједина краћа поглавља: „Толеранција (*ишражење завичаја*)”, „Шта је толеранција (*оштрво добре наде*)”, „Парадокс толеранције (*ишра са да и не*)”, „Оправдање толеранције (*разлике као силе развоја*)”, „Границе толеранције (*нема нагодбе са лажовима*)”, „Толеранција и насиље (*ошворено ишћање као ошворена рана*)”. На питање шта је толеранција Ђ. Шушњић овако одговара: „Није лако не слагати се са нечијим мишљењем, уверењем и понашањем, а у исто време га не осуђивати и не кажњавати на било који начин: душевно или телесно. Зато је осећање трпеливости некако противуречно: то је подношење нечег што иначе не одобравамо, а у исто време потреба да то стање изменимо. То је свест да нам се нешто у убеђењу другог не допада, а да у исто време морамо с том чињеницом

⁵ Светомир Бојанин, *Велика забуна или криза исихијајџијске мисли*, Београд, Конрас, 2011, 91–92.

⁶ *Истио*, 93.

да живимо.”⁷ Приметно је да Ђ. Шушњић у тексту не користи термин *толеријанција*, већ *ирријелигиозност*. Што наводи на закључак да и он, као и С. Бојанин, разликује значење термина толеранција и трпељивост. И не само то. Он трпељивост према свему сматра равнодушношћу: „Ако си трпељив према свему, онда си у ствари равнодушан: за равнодушног човека све су ствари подједнако удаљене и он ниједној не придаје посебан значај и значење. Иза равнодушности крије се недостатак човека: равнодушност нема битне везе са трпељивошћу.”⁸

Вратимо се поново тексту С. Бојанина. Он у наставку долази и до синтагме *верска толеријанција*, а то је за нашу расправу веома важно.

„Као да је та реч: *толеријанција*, *толеријанци* баш добродошла да тако назовемо ситуације када се *још може њој* нека непријатност или нека особа. Тој посебности појма који се означава ’страном а српском’ речи доприноси и она формулација, у потпуности прихваћена и код нас, која каже: верска толеранција или расна толеранција.”⁹

Рећи да је синтагма *верска толеријанција* исправна није могуће већ и стога што смо, уверени смо, до сада показали да је у многим ситуацијама спорно и значење основног термина *толеријанција*. Ако овоме још додамо и хришћанско поимање вере, које подразумева љубав као њену основну компоненту, које подразумева саучествовање и саоднос, како човека са човеком, тако и човека са Богом, онда је толеранција као пасивна категорија једноставно у овој области непримерена. Људи који расправљају о спорним и другим питањима која се тичу различитих религијских опредељења то не чине под окриљем верске толеранције, већ воде међурелигијски дијалог. А дијалог, као што је познато, термин је грчкога порекла и подразумева да саговорници, поштујући један другог и уважавајући изнесене ставове, теже да преумљењем дођу до заједничког закључка. Само у том случају може се рећи да су саговорници водили дијалог.

Да укратко закључимо. Видели смо да термин *толеријанција* у српском језику нема оно значење које имају његове преведенице као што су *ирријелигиозност*, *иррелигиозност*, *одношење* (бола или несреће). Толеранција у основи представља нечији пасивни однос према другоме, готово до равнодушности. Док трпељивост сагледава проблем и тражи прилику да саучествује у његовом решавању, толеранција га само уочава и трпи његову појаву. Као што говоримо о језику мржње, требало би, на другој страни, говорити о језику љубави, а не о језику толеранције. Овде није неопходно још и додатно образлагати зашто није оправда-

⁷ Đuro Šušnjić, *Дијалог и толеранција*, Ћигија штампа, Београд, 1997, 199.

⁸ *Исти*, 200.

⁹ С. Бојанин, 92.

на синтагма *верска толеранција*, већ би требало рећи да би уместо ње ваљало користити синтагму *верске слободе*.

Vojislav Jelić

RELIGIOUS TOLERANCE, FAITH, LOVE

Summary

In Latin sentences, the term *tolerantia* usually has the following meanings: forbearance, sufferance, endurance of pain or misfortune. In the Serbian language, the term *tolerancija*, as a loanword, does not have the same meanings as its calques, e.g. forbearance. Tolerance implies non-participation, i.e. it indicates a passive attitude towards someone or something. It sometimes leads to indifference, and this is a prelude to alienation. The phrase religious tolerance is certainly more recent. Having in mind that it is intended to designate mutual appreciation and respect among members of different religions, it is justified to ask why they do not use this phrase, but rather speak of religious freedoms and inter-religious dialogue.



УДК 141.7:821.164.41.09 Обрадовић Д.

Душан Иванић

Филолошки факултет
Универзитета у Београду

ДОСИТЕЈ – ГРАНИЦЕ ТОЛЕРАНЦИЈЕ



раду се полази од става да сваки чин толеранције подразумева висок степен разлика између одобравања и неодобравања. Као утилитарист, Доситеј сматра да толеранција омогућује миран заједнички живот појединца, породице и народа; али као реформатор српске културе, испољава снажан нетолерантан (?) став према све-му што је сматрао штећним (противним здравом разуму), некорисним, опасним за појединца и за заједницу.

Кључне ријечи: толеранција, Доситеј, утилитарист, реформатор.

„Нећу нимало гледати ко је кога закона и вере, нити се то гледа у данашњем веку просвештеном.”

(Писмо Хараламију, 1783/2012)

„Само је они поручанија достојан који своје исте будалашишне високопочињује и за свете држи, а они који се таши и сили од дана до дан своје недостијке откриваши, познаваши и одмећаше, а наместо њих преимућесива и добродјешље придобиваши, срце приишомљаваше, нарави украшаваши... ови је вредан и велике похвале и чести достојан човек.” (1961, 1: 340)

„Није се дакле чудити да се наводи у толиком мнојчисленом народу различних закона, обичаја, церемонија и којекаквих, као и међу осталих народи на свету, будалашиина.” (1: 341)

Моја идеја, идеја мог прилога, помало је у антиномији са идејом овог скупа – да је Доситеј носилац, пропагатор, заговорник толеранције. Дакле, толеранције у ширем смислу ријечи. Већ у *Писму Хараламију* он је вјерску толеранцију поставио као неприкосновен став, у исто вријеме пратећи дјеловање у име вјере крајње оштрим критичким глосама. Показаће се и у Доситејевим ставовима да свако залагање за један став значи одбацивање другог, супротног става. У том смислу ако не на границе, мора се рачунати на домен толеранције. По једној дефиницији **толеранција** „подразумева прихватање или подношње нечега према чему имамо негативан став. Сваки чин толеранције укључује и жељу да ствари буду другачије” (Њумен, 1989: 121), дакле сваки чин толеранције подразумијева висок степен разлика између одобравања и неодобравања.

Ако смисао толеранције разумијемо као трпељивост према другим (мишљењима, вјерама, половима, ентитетима, људима, учењима...), лако ћемо из Доситејевих списа увидјети да не постоји у њима апсолутна толеранција, јер би се таква толеранција суочила с парадоксом (Поперовим?) да будемо толерантни и према онима који одбацују толеранцију, који су нетолерантни... или да будемо толерантни према ономе што је за осуду, што је неприхватљиво (различите врсте моралних и карактерних порока и слабости као што су лаж, тврдоглавост, празновјерје, заобичај...). У Доситеја је извјесно да нетолерантни немају здраворазумско право на толеранцију (в. између осталог *Еџику*). Међутим, јасно је да он уважава разлике и да их настоји превазићи чиниоцима јединства који одговарају савременом добу: вјерски и конфесионално различит народ једног језика, разасут од Баната до Јадрана (православни, католици, муслимани и други) обједињује језик, те књиге треба писати на томе језику.

Постоји став „Ако онај ко толерише превише представља једну крајност, онда онај ко не толерише довољно представља другу” (*О толеранцији*, 1989: 136). Доситеј је, по свој прилици, био на средокраћу, тако да степен толеранције у њега није постајао мана (није био крајност), тј. није толерисао оно што не треба толерисати (неморал, неписменост, агресивност, сујевјерје, злоупотребу вјере). За њега је вјерска толеранција у основи била неприкосновена, није довођена у питање. То не изненађује: Доситеј је одрастао у мултиконфесионалној и мултијезичкој држави, сазријевао у вријеме ширења идеја о толе-

ранцији, дочекао одушевљено *Патент о толеранцији* (Toleranzpatent) Јосифа Другог (1781), несумњиво државнополитичку замисао која је требало да буде средство јачања кохезивних моћи државе. (*Писмо Хараламију* је непосредно свједочанство Доситејевог односа према Јосифу Другом и његовим актима.)

Доситеј истрајава на идеји да је трпељивост сагласна и јеванђељу и здравом разуму, те је утолико над-конфесионална (здрав разум је природно својство човјека, уколико није оптерећен заблудама). Ова идеја не подразумева утапање једних у друге (веће, јаче, „правилније” вјеровање), већ прихватање различитости као егзистенцијалне чињенице и као природе људске заједнице.

Кад ће нестати мржење и вражда на земљи! Кад ће срце наше доћи у своју природну доброту, да у лице сваког себи подобног човека позна, брата свога! Нит’ мислећи нити питајући које је вере и закона? Оне, у којој га је Бог изволио да се роди као и ти у твојој. Које је вере? Оне које би и ти био да си се у истој родио, ако би поштен човек био.

Много је више области, односно моралних и друштвених аспеката према којима је крајње нетолерантан: притворство, лаж, баснена измишљања која се хиљадама година држе као истина; житијске лудости (*Животи и њихови чини*, 1 – „бесловесне басне у христијанским књигама”, 1961, 1: 141), злоупотребе, зли обичаји, стари обичаји, незнање и простота, глупо сујевјерје, будалаштине (1: 340). При томе се позива на јеванђеље и на Исусову ријеч (што те саблажњава, „одрежи и баци”), која није лишена искључивости и нетолеранције.

Границе трпељивости се проширују уколико се људске слабости и заблуде могу оправдати младошћу, недостатком искуства и учења, уколико се, дакле, такве слабости могу савладати и поправити усвајањем ваљаног образовања и здраворазумских ставова. Кад су слабости карактерне црте, Доситеј их изобличава врло широким спектром средстава изругивања, исмијавања у оквирима портрета или ситуација и радње, или непосредне осуде и одбацивања. Особито је с великим умјетничким успјехом изругивао шкртост, лицемјерје, притворство, сујевјерје, пост као мјеру и доказ побожности.

Волтерову препоруку, „Опраштајмо једни другима наше глупости” Доситеј као да преводи у много слика, портрета, епизода из живота, показујући како глупост произилази из слабости карактера (и ума) или из незнања и неискуства. То потврђује и приповиједањем о свом младалачком занесењаштву и о својим искуствима с другим људима (нпр. причање о дуги у Црној Гори, у првом дијелу *Животи и њихови чини* или о боравку на броду за вријеме олује у другом дијелу *Животи и њихови чини*). Доситеј не толерише људске (ни своје)

слабости, али их заодијева у хуморно рухо и даје им подношљивији, хуманији лик. У такве успјеле сцене иду, нпр. описи страха од унијата у Загребу, праћени аутоироничним хумором из нове перспективе: тај хумор истовремено ослобађа од крутости и монотоније дидактичких упозорења и ставова.

У похвалама басни (2: 24), Доситеј заправо саопштава против којих својстава човјека и друштва ваља бити нетрпељив, против којих се мора војевати свим па и књижевним средствима: удручење (тиранија), неправда, злоба, лукавство, незнање. Томе ће на другим, многим, мјестима бити додавано самољубље (1961, 1: 537, *Наравоученија*), худост (зло), лаж (посебно ако се појављује под маском пријатељства, 1961, 2: 215). Међутим, уколико се као узроци незнања или неких других слабости појаве младост и неискуство, толеришу се уз позив на учење и поправљање.

И према смислу живота јединке Доситеј заузима неку врсту утилитарног и искључивог (да не кажем нетолерантног) става: живот јединке има смисла ако је подређен општој користи (народу и отаџбини). Тај став се разгранав, зависно од пола, положаја, професије, али га Доситеј потврђује својим животом и јавним дјеловањем (2: 349), посебно односом према српском устанку под Карађорђем. Није достојан ни земаљског ни вјечног живота, поручује, „ко се одриче живот свој богу и отечеству поклонити и великодушно посветити” (2: 349); упоредиће такве недостојне људе са „црепљем на ђубрету” (350). На таквим мјестима Доситејев рјечник је рјечник нетрпељивости: „истребити” (злобу) (1: 344) и образлагања ограничења толеранције („О злом сожаљеније имати, то је на погибел мирним и добрим људма”, 1: 431).

Што наизглед одудара од просвјетитељског дискурса, Доситеј се у „нетолерантним” квалификацијама често служи вјерским, новозавјетним атрибутима: „Леност је смртни грех” (487); незнање је прародитељни грех (1: 527); али се служи и савременим просвјетитељским учењима и ставовима: „Гди је највећа слобода, ту је најгоре смуштеније, јер је слобода без мудрих закона и правленија дивја и зверска” (469).

Доситеј је несумњиво утилитариста: толеранција омогућује миран заједнички живот, напредак појединца, породице и народа. Остајао је упорно нетрпељив према свему што је сматрао штетним, некорисним, опасним за појединца и род (заједницу), чак без обзира колико је било могуће у томе времену утицати на ваљан исход. Отуда мноштво апела у његовим списима, повјерење у законе, школовање или мноштво изобличавања, ружења онога што је сматрао некорисним. Посебно се издвајају, у различитим облицима, немилосрдне ква-

лификације и слике калуђера. „Јадни Турци чекају да што паметно чују од дервиша! А бедни и удручени христјани од калуђера! Но шта ће им ови казати кад нигде ништа друго под небом не знаду него – дај милостињу, дај све, што год имаш, а ти умири од глади, и мрзи и проклињи све људе на свету који твоје вере и закона нису!”

Иза ангажовања, дјеловања с јасним циљевима против застарјелих и штетних обичаја и понашања, с којим је Доситеј ушао у српску јавност, морао је стајати снажан *кријички став*, а такав став је подразумевао осуде, изругивање, одбацивање свега што се противило основном циљу и смислу тако оријентисаног дјеловања, уз разумијевање и толерисање онога што је погрешка од оног што је намјерна худост (како би рекао Доситеј). Утолико се његова често критички оштра, да не кажемо нетрпељива ријеч, пригушује надом да човјек, сваки од нас, може бити бољи и да је пред човјечанством отворен пут моралног усавршавања. *Никоја закон њејов неће йрославийи, но сваки с своји добри дјели йрославља закон свој*, поручивао је у *Совјетима здраваја разума*.

Литература

- Доситеј Обрадовић: *Сабрана дела*, књ. 1 (прир. Ђуро Гавела), 2 (прир. Јелена Шаулић и Ђуро Гавела), 3 (прир. Боровоје Маринковић), Београд 1961.
 Доситеј Обрадовић: *Сабрана дела*, књ. 1, 4–6 (прир. Мирјана Д. Стефановић), 2 (прир. Миодраг Матицки), 3 (прир. Душан Иванић), Београд 2007–2008.
 Доситеј Обрадовић: *Писмо Хараламјију*, (прир. Д. Иванић), Београд 2012.
О толеранцији: расправе о демократској култури, зборник радова, (прир. Игор Приморац), Београд 1989.

Dušan Ivanić

DOSITEJ – THE LIMITS OF TOLERANCE

Summary

In his analysis, the author of the paper assumes that any act of tolerance implies a high degree of difference between approval and disapproval. Having indisputably been a utilitarian person, Dositej believed that tolerance ensured a peaceful life together, the progress of individuals, families and a people. However,

as a reformer of Serbian culture, he demonstrated a strong critical (intolerant?) attitude towards anything he considered harmful, useless, and dangerous for individuals and the people, i.e. a community sharing the same space, language and the idea of the right to difference (as long as it did not contradict common sense).

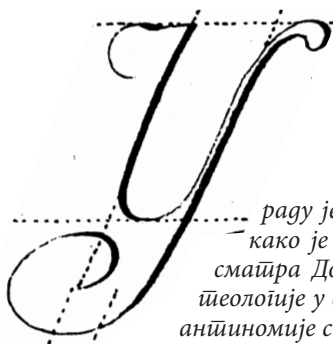


УДК 261.7: 821.164.41.09 Обрадовић Д.

Милан Радловић

Институт за књижевност и уметност
Београд

ДОСИТЕЈЕВА ВЕРСКА СЛОБОДА



*раду је приказано како је Доситеј разумевао и како је практиковао верску слободу. Аутор по-
сматра Доситеја као зачетника просветитељске
теологије у српској култури и указује на унутрашње
антиномије садржане у просветитељској вери.*

Кључне речи: Доситеј, православље, просветитељство, религиозна култура, модерна световна култура.

Духовно и егзистенцијално самосазнање Доситеј Обрадовић је у дечаштву започео у окриљу православне српско-византијске културе. У духу тог културног обрасца он је рано изградио своје високе религиозне, моралне, животне, националне и културне идеале. Покушао је да те идеале оствари тамо где се православна монашка култура вековима неговала – у манастиру. Али у сусрету са стварним животом у манастиру његова душа се саблазнила јер му се учинило да су ту његови високи идеали били изиграни и угрожени. Да би спасао унутарњи идеализам и чистоту, он је тражио и добио благослов да напусти манастир и да се образује на путовањима и у световним, грађанским школама и универзитетима. У детињству започет процес

духовног самоспознања у младости је преображен у процес учења и интелектуалног сазревања, које је трајало цео његов живот.

Кад је изишао из манастира, Доситеј се потпуно искрено, радосно и наивно радознано отворио према духовним струјањима из просветитељског културног обрасца, који је тада био у пуном замаху и заносу. Преко просветитељске философије и идеологије монах Доситеј је упознао и прихватио нове животне и културне ставове. Али он никад није ни одбацио ни заборавио суште духовне и моралне идеале, које је интуитивно и спонтано изградио у дечаштву. Сав Доситејев живот и рад своде се на један гигантски, прометејски колико и сизифовски интелектуални и морални напор да се измире два тешко спојива културна обрасца, да се усагласе монашка и световна култура. Просветитељска књижевна и философска мисао Доситејева – потпуно лична, живахна, разуђена и гласна – презентована је на фону монашког созерцања, медитације и тишине. Доситејеви списи су палимпсести: испод њиховог видљивог и гласног тока налази се невидљиви а дејствени глас православне контемплације.

На којим је основама и како Доситеј Обрадовић градио велику културну синтезу између источне, византијско-православне културе и модерне западноевропске цивилизације, пројектоване у ренесанси, а разрађене и у потпуности остварене у епоси просветитељства? Да ли је, како и колико успео у том свом херојском културном подвигу?

И у византијско-православној и у просветитељској секуларној култури Доситеј је разликовао суштину од привида, па је на основу тог увида покушао да хармонизује саме суште духовне енергије и моралне димензије обеју култура, а да апстрахује, заобиђе и релативизује њихове привидне иако очигледне разлике. Додуше, чинило му се да се културна пракса православља више удаљила од сопствене духовне суштине и човечног смисла него просветитељска култура, која је сопствену духовну суштину и сопствени антрополошки смисао тек откривала и покушавала да објективизује у нову, модерну друштвену и културну праксу. У таквом виђењу односа који се успостављају између духовне суштине и спољних привида и видљивих манифестација једне културе садржана је клица свих унутрашњих антиномија у Доситејевој књижевној и философској мисли. Духовна суштина и човечност православне вере и културе узвишене су, узорне и вечне, али су се само практиковање вере и објективизација православне културе временом удаљили од сопствене духовне суштине, од првородне људске природе и од природног, здравог разума. Просветитељска духовност и модерна култура, међутим, тек ваља да се у пуној мери развију и да потврде свој трајни смисао и вредност. Православни културни образац има

своју прошлост и вечност; просветитељски културни образац има садашњост и будућност – тако је претпостављао Доситеј, као и други просвећени умови у 18. веку. Основне поставке и највише тежње просветитељства Доситеј је прихватио као нове догмате, као своју нову веру, са истом честитошћу, простодушностју и заносом са којим је некад веровао у чуда и подвиге хришћанских светаца. Младачки верски занос Доситејев није, дакле, спласнуо до краја његовог живота, био је вазда жив и исти, али јесте нагло и радикално промењен садржај вере и циљ којем вера стреми. Укратко, Доситеј је променио веру, тачније у просветитељству је пронашао *своју* личну веру. Он је зачетник просветитељске теологије у српској култури. Он је верску слободу доживљавао и практиковао као право да сопственим умом и душом тумачи веру и да о њој слободно и критички просуђује.

Иако реално гледано није дао никакав оригиналан допринос ни својој старој ни својој новој вери, ни православној теологији ни просветитељској философији, Доситејево дело ипак јесте посве јединствено, самосвојно, не само у хоризонту српске него и у контексту европске модерне културе. Шта је у том делу непоновљиво, ново, самосвојно? Непоновљив је и самосвојан управо Доситејев верски ентузијазам, његова првородна, изворна жудња за вером, као и његова индивидуална животна и духовна авантура, отворено и истинито сведочење о свом духовном узрастању и преображавању, о свом духовном и животном искуству, а то искуство, а не саме идеје или доживљаји, основни је садржај Доситејевих књижевно-философских списа. Своја искуства, сазнања, уверења и тежње он саопштава присним, пријатељским разговорним тоном, полетно и ведро, емотивно и трезвено, каткад са ведрим хумором и добрућудном самоиронијом. Из тих списа зраче потпуна искреност и отвореност, изворна наивност и радозналост, монашка смиреност и мудра ученост, урођена доброта, увиђавност и нежност, стамена честитост и несебична пожртвованост, непоколебљиво човекољубље и родољубље. Све су то они духовни флуиди који Доситејеве списе утемељују као високу књижевну уметност, али не и као поуздану и свеважећу философију живота. Доситеј је много већи и значајнији за српску културу ако се чита као писац него ако се чита као теолог или философ. Он личи на пчелу која вредно сиса сок из разних цветова и прерађује их у мед. Тако и Доситеј из дела античких писаца, из списа светих отаца и проповедника хришћанства, као и из списа хуманистичких и просветитељских мислилаца, узима оно што је најбоље, што је његовом уму и сензибилитету најближе и што је по његовом схватању за српски род и његово просвећивање најкорисније. „Ја, уверавајући да ће књига моја бити

весма полезна, не мислим у томе себе хвалити, но оне људе од којих сам добро научио, из којих премудрих књига француских, немечких, талијанских најлепше мисли као цвеће избирати намеравам и на наш општи језик издати.” Али Доситеј није само писац него и мислилац, теолог, идеолог културе, политичар. Изнад свега он је моралиста. Етика је заједничка нит која прожима и у конзистентну целину повезује његове разнородне духовно-интелектуалне, педагошке, патриотске и политичке делатности; етика је флуид који струји кроз све разноврсне жанрове његовог писања.

Погледајмо изблиза како је из просветитељске перспективе Доситеј сагледавао и чувао православну веру. Променивши, односно прихватавши нову веру, он је у својој старој вери, тачније речено у практиковању православне вере, у самој културној пракси православља, открио појаве које су са становишта нове (просветитељске) културне идеологије неразумљиве, штавише неприхватљиве и штетне. Критикујући такве појаве, Доситеј једновременно жели да одбрани духовну суштину и чистоту своје старе вере и да исповеда и мисионари своју нову веру. (Уосталом, он је, како ћемо видети, духовност православља и интелектуалност просветитељства доживљавао као јединствену, органски, а не логички повезану хуманистичку перспективу.)

У есеју-писму „Право реци, па гледај те утеци” у делу *Совјеџи здраваіо разума* Доситеј исказује свој нов однос према негдашњој вери, коју није напустио „нити ћу док сам год жив”, како каже, али из хоризонта нових сазнања он сада успоставља критеријуме за разликовање суштине вере од њених искривљења и привида. У овом есеју Доситеј је најпотпуније и најконзистентније изложио своју просветитељску теологију.

... Научио сам боље и разумније сврх мојега закона и вере мислити и судити. Књиге учених људи дале су ми способ, правоверије од сујеверија распознати и чисто евангелско ученије од чловеческих свакојакх преданија и придодавања... Не вараду ме већ којекакве шарене боје, позлате и вњешно блистање: познајем што је нужно и темељито, што ли је случајно и излишње, које је право и внутрење богочестије и благочестије, које ли су вњешни обичаји, обреди илити церемоније...

„Разумније о вери мислити”, разлучити веру од празноверица, поруке јеванђеља од предања и људског искуства живљења у заједници (цркви) основаној на Речи Божјој – то су методолошки постулати просветитељског сазнања и просветитељског приступа хришћанској вери. Такав приступ идеологизује сваку изворну веру, функционализује је, операционализује у остваривању просветитељских хуманистичких стремљења, чини је средством, а не циљем и смислом људске

овоземаљске егзистенције. Кратко казано, просветитељски доживљај вере јесте дубоко антиномичан, проблематичан, недостатан и у основи нетолерантан. У чему се огледају дубинске антиномије у просветитељској теологији?

Здрав природни разум човеков јесте једини и врховни арбитар који процењује истинитост и смисао вере – то је аксиом просветитељске псеудотеологије. Ниједна вера, посебно православље, не осећа себе као производ човекове рационалне делатности. Вера не извире само из људског разума него из целосног људског бића и не заснива се на човековој речи о Богу него на Божјој Речи упућеној човеку. Човек не спознаје Бога сопственим природним разумом, него прихватањем и разумевањем Речи Божје, поверењем у Реч-Логос, у Бога јер „Све кроз њега постаде, и без њега ништа не постаде што је постало” (Јован 1: 3). Кратко казано, са теолошког становишта разум није једини и није довољан орган богопознања.

Човек Бога спознаје у Богом створеној природи – ово је постулат натуралне теологије коју заступају просветитељи. Овај постулат Доситеј убедљиво и срчано проповеда. Њему је жао човека „којему никад и не долази на памет да сва створења, са свих страна, куд год очи покрене, подигне или спусти, да га позивљу к познанству великога, праведнога, благога и премудрога творца – да га настављају и уче како ће ум свој од видимих и чувствителних на невидимаја и умнаја возвисити”. Православље не одбацује потпуно натуралну теологију, него такође прихвата природу као извор богопознања, односно верује да сама Богом створена природа сведочи постојање свог Творца, али не сматра да је природа основни, највиши и једини поуздан извор и ослонац богопознања.

Погледајмо који су Доситејеви теолошки ставови у сагласју са аутентичном православном теологијом, а које пак теолошке ставове и верске праксе редукује и тако интерпретира да их накнадно и помало натегнуто усагласи са владајућом просветитељском идеологијом и прилагоди схватањима модерног доба.

Као и сваки хришћанин, Доситеј верује у Исуса Христа, верује Христу. Он је за њега „велики, праведан, благ и премудар творца”. Назива га Спаситељем. Но, кад тумачи Христову улогу у човековом животу, Доситеј у њему као да види пре свега морални узор и моралног учитеља, савршеног човека, а не и савршеног Бога. Свету Тројицу готово да и не помиње.

Доситеј верује да је Бог створио човека по своме лику и подобију, и да се лик Божји у човеку показује управо у разумној и словесној души. „Но ова словесност лежи сакривена и врло замотана у души

нашој; ако се чрез упражњеније, мајсторију и науку не размрси, не препитоми, не просвети и у совршенство не доведе, остаје као сребро и злато у земљи с непотребним камењем помешано.” Привидно, ово је потпуно у складу са православним схватањем да је лик-икона Божја у човеку затамњена првородним грехом. Али Доситеј уопште не помиње човеков грех као узрок богооутуђења. Једини човеков грех јесу незнање и необразованост. Стога се Богу, благиости и првородној, урођеној доброти људске природе човек може приближити само кроз „мајсторију и науку”, а не и кроз аскезу и црквену праксу. Наравно, Доситеј науку не схвата као неку појединачну интелектуалну дисциплину, него као мудрост. Да ли су разум и мудрост једини, и да ли су уопште довољни човекови улози у жудњама да се сједини са Богом? Да ли је то могућно постићи без благодати Духа Светога? На ова питања православна теологија одговара одречно; Доситеј, међутим, одговара потврдно пошто је Дух Свети за њега исто што и људски разум, ништа дуго и ништа више. Оно што је у човеку најбоље и једино савршено, лик Божји, словесна душа, по Доситејевој просветитељској теологији и антропологији, личност тек ваља да својим трудом припитоми, просвети, у савршенство доведе.

У чему се огледа и како се манифестује словност људске душе? Овако Доситеј одговара: „Дужан је човек тело своје чисто, цело и здраво хранити, но у исто време зактевања телесна умерено и благопристојно исполњавајући и разуму покоравашући, чесно и полезно живећи, за просвештеније разума свога и за украшеније нарави својих всегда старајући се, совершенство колико своје толико и ближњега свога по сили и могућству своме узрокујући, дужност своју, или као старешина или као млађи, по чину и званију у којем га је небесни промисал поставио исполњавајући; такови се не зове плотски, но словесни, разумни и, једним словом, поштен човек” (259–260). Смисао и циљ вере није спасење словесне душе, како уче теолози, него је у томе, мисли Доситеј, да човека научи да се покоравашу разуму, да живи часно и корисно, да у себи и ближњима буди оно што је племенито и за живот у заједници корисно, да своје дужности савесно испуњава... Нема у оваквим схватањима смисла и циља вере никаквог одсјаја и одјека монашког мистичког искуства, које је млади Доситеј некад интуитивно открио и ка којем је био кренуо, нема аскезе и надрационалне жудње за недостижним Богом. Напротив, разумна и корисна вера сваком је човеку доступна и приступачна јер се сва егзистенција душе догађа једино у разумној, моралној, одмереној и практичној активности човековој. Као да Бог човеку не нуди и од њега не тражи ништа више, но само оно што он разумом може да прихвати и својим силама оствари. Иако зна и верује да га је створио Бог по своме подобију,

просвећени човек као да верује да он сам себе ствара, сопственим разумом, без садејства Духа Светога. Овакав морални ентузијазам, стваралачки прагматизам, самопоуздање и самоувереност, карактеристични су за просветитељску идеологију, али су страни монашкој култури и православној теологији, па се с њом тешко могу усагласити иако извиру из заједничке вере да је човека створио Бог.

Доситеј верује у бесмртност душе, и то веровање је у пуном сагласју са православном теологијом. Ево како он то исказује.

Верује разуман и добродјетељан човек да јест (да постоји) *Бої*, и да је савршено добар и савршено праведан; верује да је словесна душа бесмртна, која чрез своју времену на овом свету доброту и правду сојединиће се с оном вечном и блаженом добротом и правдом, сиреч с Богом. Колико је злим и неправедним страшна Божја правда, толико је добрим и праведним слатка и мила. Ко ће марити, ко ли ће се бојати смрти, верујући да је душа бесмртна и вечна? Ко ли неће с крајњим задовољством и с неисказаном радошћу оно блажено бесмертије чекати, кад му његова чиста и праведна совест сведочи да у оној бесконачној вечности ништа га друго не чека него вечна радост и бесконачно блаженство, сиреч с Богом соједињеније? Ово је евангелска вера, разумна, кротка, но сва и совршена. Ову је слатку и утешителну веру човекољубиви наш Спаситељ с неба људма донео и показао, које да су се људи држали, никад боље! Сви би православни и сви би добродјетелни били... (274)

У овом исповедању вере, као и у оном у огледу „О љубови”, такође из *Совјетѣа здраваїо разума*, Доситеј је истинито православан, али он православље схвата у духу натуралне теологије и налази да је ту потпуније исказано него у Православној цркви. Штавише, у Цркви је православље искривљено и натруњено сујеверјем. И мада није нападао Цркву као тело Христово и као божанску установу на земљи, он је духовну праксу Цркве подвргао ригидној и неоснованој рационалистичкој критици. Више но самим физичким одласком из манастира, Доситеј је оваквим односом према Цркви потпуно изишао из византијске православне културе и сав уронио у западноевропску рационалистичку, просветитељску и материјалистичку цивилизацију. Али ни тада није напустио веру у Бога, у Сина Божјег и у Јеванђеље.

И кад је примио просветитељску идеологију, Доситеј је и даље остао теолог, тачније просветитељски теолог. Ово су основни постулати теологије. 1. Разуман човек верује да постоји Бог. 2. Словесна душа осећа да је Христос љубав („Све житије и наука нашег небесног учитеља није ништа друго него љубов. Јошт је више делом показао да је све његово евангелије на љубови основато. /.../ Бог је љубов и ко у љубови пребива, у Богу пребива, и Бог у њему. Из свега овога види

се, да сва евангелска наука у љубови закључава се; на исти начин, по овој истој љубови познаје се ко је Христов ученик прави, ко жели со-вершенство и благополучије ближњег свог како год своје.”). 3. Бог се открива у природи, а не једино и превасходно у Сину. 4. Јеванђеље казује истину, у њему је истина: „Правоверије је за истинито и извес-но свето евангелије држати...” 5. Оним што додаје овом ставу: „и ниш-та не примити што није евангелију, здравоме разуму и општој ползи согласно”, Доситеј искорачује из изворне православне теологије и по-чиње да идеологизује веру у просветитељском кључу.

Учење Јеванђеља је јасно, једноставно и вазда поуздано, али тумачења Јеванђеља кривотворе његову истинитост – ово је један од основних догмата просветитељске теологије. У тумачењима и прак-тиковањима Јеванђеља Доситеју се привиђају многе „будалаштине”, ставови који нису сагласни са здравим разумом. Тај догмат Доситеј брани и заступа срчано иако је то, како ћемо видети, у основи једна од просветитељских заблуда и празноверица.

Неки су мудровали да је човек само за тело и за ови времени свет создан и из тога су закључавали да све благополучије и блаженство човеково стоји се у задовољству и насладенију чувства. А други, хотећи ово мудрованије као лажно да одметну, упали су у овој подобну будалаштину, учећи сиреч да је човек сасвим за саму душу и за онај свет создан, а да ови времени свет мора сматрати као туђу и за ништа вешт. Многи су хтели ово последње мудрованије Светим писмом по-дупрети, пак сматрајући ствар само с једне стране и толкујући и пре-надтолкивајући се, поклизнули су у свакојака човеческоме јестеству напреко противна мудрованија: и одавде су произишли постови, неже-нидбе, пустињичества и одрицања мира...

Као што видимо, Доситеј, као и многи други просветитељи, сматра да су монашка правила и монашки завет противни људској природи и здравом разуму. Иако је несумњиво знао да православна теологија учи да је монашки живот духовна борба са природом, њено преображавање, надилажење, а не усаглашавање са њом и предавање природним им-пулсима, Доситеј ипак монашко практиковање вере одбацује као не-природно, неразумно и некорисно. Уздижући разум као врховну чо-векову способност, Доситеј је временом потпуно изгубио слух за над-рационалне активности душе, за њене падове и узлете у надземаљске и ванвремене сфере, укратко за мистичко искуство, оно искуство које је у раној младости интуитивно открио и потпуно упио.

Неразумна тумачења Јеванђеља, као и различно практиковање вере у црквама, поделили су и посвађали хришћане – ово је још један крајње споран догмат просветитељске теологије који заступа Доситеј.

„Сваки народ и језик имаде своје оце и учитеље; ови ти почеше толковати евангелије, као да ово без њиховог толкованија ништа не би ваљало; почеше ти се из почетка дишпутати, пак укоравати и псовати; разделише се, проклеше се, анатеми и врагу један другога предадоше, и међу братијом христијани учини се веће смуштеније него при вавилонском тороњу, и наместо слатке евангелске љубави уведе се велика мрзост и вражда.”

Доситеј мисли и подучава да је једино исправно тумачење Јеванђеља оно које је дато у натуралној теологији и у просветитељској философији. Готово свеколико предање Цркве и све искуство живљења по Јеванђељу у хришћанским заједницама, све црквене обреде и церемоније, нужно је одбацити како би човек био слободан да по свом разуму схвата Реч Божју, без других посредника осим просвећених и учених умова. Просветитељска теологија не прави разлике међу црквама нити улази у суштине њихових учења и спорења. „Сад се међу просвештеним људма не пита ко је источне, ко ли је западне цркве, но ко је добродјетељан, поштен и вредан човек. Никога закон његов неће прославити, но сваки са своји добри дели прославља закон свој. *Тако да се просветиши свети ваи пред человекци, да виде ваиа добра дела.* /.../ Сви обичаји и церемоније без љубови евангелске нису ништа друго него сујеверије.” „Ваља народу јасно дати да позна да чисто православије и православно благочестије нимало не состоји се у којекакви обичаји; а кад јошт савише ови исти обичаји преокрену се на злоупотребљенија, онда су усправ по конопцу православију и благочестију противни и срамотни.” „Христијанину је најполезнија светковина кад највише добра учини.”

Просветитељска теологија полази од аксиома да верска уверења и припадност одређеним верским заједницама нису битне за човеков идентитет; штавише, историјске вере обликују негативне, штетне димензије у индивидуалним и колективним идентитетима. Сам тај аксиом крајње је споран, нелогичан до апсурда. Наиме, ако је „Бог сама вечна доброта и правда”, како верује Доситеј као и сви хришћани, и ако су све вере „основате на закону јестества”, односно на природној доброти човека, како учи натурална теологија, зар онда исповедање вере у савршено доброг и праведног Бога може у човеку пробудити мржњу и непријатељство према другом човеку, кога вера такође упућује ка доброти? Просветитељи мисле да може. То је, веле, могућно зато што су се историјске цркве у својој пракси удаљиле од суштине вере. А пошто су управо цркве носиоци и чувари вере, просвећени умови треба да одбаце цркву да би открили изворну веру. Изворну веру проповедају и познају само просветитељи. Оваквим уверењима

просветитељство реafirмише и реактуализује гностичке фантазме да се човек може спасти само помоћу знања. Узрок злу у човеку и неправди међу људима и народима није грех, него је једини узрок свакојаког зла „неразумије, слепота ума, покварено, пакосно и зло срце и преко мере љубов к самом себи”. Просветитељство покушава да се огласи као парацрква. Стога су са становишта класичне хришћанске теологије просветитељство и његова псеудотеологија у основи једна разарајућа заблуда. Иако проповеда толеранцију међу верама, просветитељство није толерантно према црквама које су носиоци вера, па ни према вери као таквој, зато што цркви и вери приступа са предрасудама. Основна просветитељска предрасуда која се одржала до данас јесте да вере деле и завађају народе, противно вољи Бога, који је човечанство створио као један савршено хармоничан организам. Стога треба да се народоносни идентитети заснивају на заједничком језику и пореклу, а не на вери.

Иако дели ова општа уверења просветитељства, Доситеј ипак у њих уткива своја монашка, православна схватања. Он добро разликује гордост и самољубље од пожртвованог славољубља; њему је, као и сваком монаху, стало до тога да на овом свету живи и дела тако да се у вечности сједини са Богом. Доситеј не сумња у Вечност и Царство небесно, у рај на оном свету, али он не жуди да буде светац, него више тежи да буде упамћен у ововременој историји, „да моје име остане у роду мојему и да му мило и драго буде”. „Од самога Бога шта се друго за праведно и добродјетелно живљење чекати може развје вечна слава и чест.” Искрено верује да су његове намере чисте и праведне, да говори из љубави за праву истину, из чистог човекољубља и родољубља, „без сваког временог интереса и честократно на штету своју”, а узда се да то види и Бог срцевидац, те да ће му подарити бесмртност која ће бити корисна човечанству. Смисао живота Доситеј осећа у напору самоусавршавања, духовног подвизања, а верује да тим напором и својим просветитељским радом показује свим људима свог рода и језика да „могу разум свој просветити, срца побољшати и нараве украсити”. Доситеј се не разликује од монаха толико по осећању смисла живота и по схватању циља којем човек стреми колико по увиђању путева и средстава којим се до крајњег смисла и циља егзистенције може стићи. А те разлике су фундаменталне.

Православна култура у којој је Доситеј одгојен загладана је у онај свет, у есхатон, у Вечност и Царство небесно; у тој култури овоземаљски животни токови и појаве сагледавају се и осветљавају егзистенцијалним идеалима које је човечанству открио и животом сведочио Син Божји. Просветитељска вера, коју је Доситеј прихватио,

окренута је више овом свету, временитој егзистенцији и историји. Мислио је да у виши духовни свет, у живот у вечности, човек може доспети једино ако на овом свету живи праведно а ради на корист својих ближњих. А на корист ближњих ради превасходно тако што проповеда просветитељску веру, којом људима помаже да просветле ум, побољшају срце и поправе урођену природу. Пре но што доспе у вечни рај, човек у овоземаљском свету ваља да изгради рај у својој души и у својој заједници. Просветитељи верују у рај на земљи и настоје да га остваре. Доситеј је мислио да га том циљу упућује православље, настојао је да у самом изворном православљу открије идеале које проповедају просвећени умови његовог доба. На тај начин он је својим делом православље историзовао, учинио га функционалним у остваривању историјских и цивилизацијских стремљења и циљева српског народа. А највиши историјски циљ српског народа у Доситејево доба био је слобода и уједињење. У том заједничком циљу он је гледао своје највише добро. Том циљу све треба да служи, па и православље. Као и други просветитељи, и Доситеј је веру донекле прагматизовао и идеологизовао, учинио је практичном и корисном у остваривању идеолошких, историјских и цивилизацијских стремљења српског народа. Све што у вери није у складу са историјским циљевима и што смета остваривању цивилизацијских стремљења прогласио је штетним. „А шта је друго боље, него оно што је полезније?” Релативизацијом и потпуним одбацивањем верских разлика у српском народу Доситеј је допринео изградњи свести да је српски идентитет садржан у заједничком језику и истом пореклу словенских народа на Балкану и средњој Европи. Језик је, а не вера основа културне, историјске и социјалне самобитности сваког народа – то је један од догмата просветитељске идеологије и теологије. Као и многе друге просветитељске идеје, Доситеј и ова схватања о колективним идентитетима и о односима међу народима и верама ослања на јеванђељско учење: љуби ближњег свог као себе самога; чини другоме оно што желиш да он чини теби.

Познајмо једанпут сву силу ових речи – просте су и блажене и не требају никаква толмачења – што год хоћете да вам чине други људи, чините и ви то њима. А шта би ми ради да нам други чине? Да нас пуштају с миром живити у нашем закону, да нам не чине никаква зла, да нам опраштају наше слабости и погрешке, да нас љубе и поштују и да нам помогну у потреби нашој. То исто и ми смо дужни свима људма на свету. Ово је сав закон и пророци. Свака наука која је овој противна узнемирује људе, узрокује вражду и свако зло – сљедователно, није од Бога. Зато, дакле, ја ћу писати за ум, за срце и за нарави чловеческе, за браћу Србе, којег су год они закона и вере.

У просветитељским идејама Доситеј је чуо и препознао позив и могућност за ослобођење српског народа и за буђење свести о националном достојанству. „Лежи и лежати ће довека у ропству један народ којег срце не зна шта је национални понос!” Да би се остварила спољашња слобода, неопходно је прво стећи унутрашњу слободу од предрасуда и празноверица. Унутрашњу слободу открива човеку просветитељска идеологија, која проповеда да човека у слободу и спасење води сам природни, здрав разум.

Слобода – ово је кључна реч у свим Доситејевим списима. Доситеј је био слободан човек. Таквим се осећао, слободно је мислио и деолао. (Не зна се поуздано да је био и слободни зидар, масон.) Позивао је ближње у своју слободу, коју је открио кад је отишао из манастира, зрачио је међу људима слободоумљем. Изнад свега жудео је да његов српски род доживи ослобођење – националну, духовну и културну слободу. Слобода, морал, родољубље – ово је Доситејево свето тројство, у којем се у историји и у реалној људској егзистенцији пројављују, откривају и дејствују Света Троица.

Кад је отишао из манастира и сусрео се са модерном световном културом, Доситеј је вероватно слутио да је могућно хармонизовати и синтетизовати два разнородна обрасца која је упознао. У томе је само делимично успео. Искуства и знања која је стекао у манастиру надградио је каснијим читањем дела Василија Великог, Григорија Богослова, Оригена, Јована Златоуста. Сва та знања, међутим, користио је не да би продубио своју теолошку мисао него да би њима поткрепио и сугестивније изложио просветитељске идеје. Он је за себе изградио своју редуковану варијанту православне теологије, и такву на етику сведену, поједностављену, рационализовану и прагматизовану религиозну мисао прилагодио философији и идеологији просветитељства. У просветитељску философију Доситеј је уткао тонове и ставове из православне теологије. Није помишљао да мења веру, нити је имао амбицију да реформише православну теологију и правила монашког живота. Знао је да је то немогућно ма колико он то желео и сматрао корисним. Али је зато свим снагама кренуо да међу Србима афирмише модерну световну културу као реалну цивилизацијску и историјску перспективу српског народа. Дао је немерљив и теоријски и практичан допринос на том плану. Будио је у народу свест о националном достојанству, свим срцем је жудео за слободом Срба и веровао да поробљени и културно заостали народ има право и могућност да буде раван другим, срећнијим и напреднијим народима, само треба да се просвети. Доситеј је културни херој који је снажно

покренуо развој модерне световне културе у Срба. Иако није успео да синтетизује православну и модерну грађанску културу, он је ипак од свих српских стваралаца у световној култури најближи православљу. У његовом делу та два културна обрасца најближи су један другом. Временом се српска световна култура све више удаљавала од православља и тако је велика културна синтеза коју је покушао да изгради Доситеј постајала немогућна. Али његово дело данас стоји као позив и опомена да оно што је он замислио, а није остварио и даље стоји као поуздан културни путоказ и духовни изазов. Поготово данас, када се епоха просветитељства завршава историјским разочарањем и духовним отржењем модерног човека. У тој епоси утопијска свест, вера у природну доброту човека, у бескрајан прогрес који ће створити рај на земљи, односно вера у савршено друштво које ће просвећени умови саздати својим ентузијазмом и прегором привремено је заменила хришћанску веру. Емил Сиоран, француски филозоф румунског (православног) порекла, сматра да тежње просветитеља „служе на част срцу а дисквалификују ум”, па стога из духовног, историјског и егзистенцијалног искуства савременог човека епоху просветитељства види као „доба разборитих празноверица”.

Доситејеве етичке и политичке идеје су стамене, и данас актуалне, нису, дакле, никакве утопијске празноверице, али у његовом трезвеном, интелектуалистичком разумевању православља ипак има много празноверја. Иронија је ума у томе што се његово празноверје најпунје исказало баш у критици празноверица које су му се привиђале у практиковању вере у Цркви.

Milan Radulović

DOSITEJ OBRADOVIĆ'S RELIGIOUS FREEDOM

Summary

Dositej is a hero of Serbian culture who strove to harmonize and reconcile classical Orthodox tradition, i.e. religious culture, and modern enlightenment, secular civilization. Although he did not manage to achieve this, Dositej discovered the highest and the most tenacious ideal of the entire Serbian culture. This ideal is sublimated in the love for freedom, morality, patriotism and philanthropy. In his literary philosophical opus, Dositej favoured modern civil culture over Orthodox Christian culture. However, even the modern culture in which he unconditionally believed was full of antinomies which made it resort to religious culture as an inexhaustible source of eternal truths.



УДК 316.74: 821.164.41.09 Обрадовић Д.

Миодраг Стојановић

ДОСИТЕЈЕВО РАЦИОНАЛИСТИЧКО- ПРОСВЕТИТЕЉСКО СХВАТАЊЕ СЛОБОДЕ ВЕРОИСПОВЕСТИ



олазећи од привилегија за Србе у Подунављу које су добијали од ујарских краљева и аустријских царева у XVIII веку, аутор указује на њихове реформе српске православне цркве, на толеранцију и слободу вероисповести. Реч је јављено о реформама Марије Терезије и Јосифа II. – Доситејева рационалистичка идеологија, деизам и натурална теологија заснивају се на „закону јестејства” и „поимању Бога као вечне доброте”.

Кључне речи: Доситеј, црквене реформе, Марија Терезија, Јосиф II, слобода вероисповести, деизам, натурална теологија.

Уводно се укратко осврћемо на српске привилегије, управо на оно привилегијално доба за Србе у Аустроугарској после Велике сеобе 1690. под патријархом Арсенијем III Чарнојевићем и других сеоба после тога, у туђе државе „усред агресивних повлашћених нација”. Наиме, у XVIII столећу Срби у Угарској упирали су своје погледе и надања у привилегије добијене од аустријских царева и угарских краљева. Вероисповест је заузимала централно место у политичком животу српског народа, док се, са друге стране, предмет свих правних аката Хабзбуршке монархије упућених новодосељеним Србима (привилегије, регулamenti, Декларација, Папијент о толеранцији), тицао уређења црквеног живота. Привилегије су биле намењене „српској народној и верској

заједници” још за патријарховог живота. Угарски краљ Леополд I јамчио је српском патријарху и српском народу православни верозакон првом привилегијом од 21. августа 1690. године, чиме је створена потпуна црквена аутономија. И поред тога, Србима није дата могућност да имају другу интерну власт осим црквене. И даље се најосетљивије питање тичало слободе вероисповести и привидног признања српских права по слову привилегија у којима је владало гесло: *cuius regio, illius religio* – чија је земља, онога је и религија. Ни „благополучно царствујушче” – срећно царовање Марије Терезије, како стоји у *Предисловију* Жефаровићеве бакрорезне књиге *Привилегије* (1745), није много помогло, јер је и она сама сужавала српска права привилегијама, захваљујући вероломним царским обећањима изражаваним „двосмисленим речима”, које би се у датој прилици „могле сад овако, а сад онако разумети и тумачити”. Тако је за дуг период царске власти Марије Терезије варијирала „добро-намерност” потврде српских привилегија, управо конфирмација Леополдових привилегија, како је то и патријарх тражио. Реч је о привидном признавању српских права по слову привилегија, посебно у односу на слободу вероисповести. Срби су ипак у Подунављу ободрили своје национално биће у отпору „језуитској мисији”, која је настојала да угаси *кандило православа* на овим просторима.

I

Управо у то време и усред пуног замаха терезијанских реформи, Доситеј је интелектуално израстао у грчким и западноевропским културним центрима – у граду Крфу и малоазијској Смирни, у Халеу и Лајпцигу, у Паризу и Лондону, да би у Бечу провео, како и сам каже, „шест полезни’ и радосни’ година”, од 1771. до 1776. И поред тога, Доситеј само једном узгредно у својим делима помиње Марију Терезију као мајку Јосифа II (*Саб. дела*, I: 254). Било је то пре његовог краћег боравка у Карловцима (1777–1778), где је изблиза осетио отпоре терезијанским реформама. У време Доситејевог боравка у Модри објављен је, половином фебруара 1777, Други регуламент Марије Терезије, који је појачао незадовољство међу Србима. Царица није била добронамерна према Србима, који су баш за време њене четрдесетогодишње владе (1740–1780) у Монархији претрпели најжешћа верско-политичка гоњења.

Доситејева зрела књижевна делатност и његови најбољи *наравоучишелни* списи падају у доба десетогодишње толерантне и просветитељске владавине Јосифа II (1780–1790). Доситеј у својим дели-

ірације да му подаре ілас високої Пиндара како би опевао славу Јосифа Фїѡроїа, славної владјейшеља, // Сербије миле блаїої сїасиїшеља,... што је од посебног значаја за нашу тему, јер се за ширење просвећености и религијске толеранције наглашава важност просвећених владара. Наиме, рационалистичке црквенореформске идеје Доситеј најпре упознаје читајући у Хопову *Духовни реїуламенїї* (1721) руског просвећеног владара Петра Великог; биће да је то она „росијска историја” у раној Доситејевој лектири, општег рационалистичког карактера са критичким ставом према религији и народноцрквеној традицији. Тако добија просветилачку основу засновану да критици здравога разума. На те реформе Доситеј мисли када расправља у неколико фиктивних дијалога у првом делу своје аутобиографије. Наиме, утврђивање генезе Доситејевог рационализма на основу дијалога темишварског епископа Георгија Поповића и месних угледника Маленице и Муцула полази од црквенореформских мисли Петра Великог и Јосифа II, поткрепљених наводима из Светог писма и дела црквених отаца. Доситеј је тако, као и у дијалогу са фиктивним Зилотијем, пренео своје властите рационалистичке противманастирске и противкалуђерске реформске идеје. Доситеј здраворазумски устаје против схватања простог народа – „ако нестане међу њима калуђера, нестане вере и закона”. Био је то древни идеал *блаїочесїїїја* (добре среће), који је владао у допетровској Русији, и до терезијанских регуламентских реформи међу Србима у Монархији. Доситеј разбија сваку сумњу код својих читалаца да се укидање манастира и калуђера не противи учењима православне цркве.

III

У наведеним химничким десетерцима као и у текстуалном делу књижевног *Писма Хараламїїју* Доситеј успоставља своје приступне координате рационалистичке идеологије у религиозно-црквеним питањима и темама из религије и о религији, јер „сваки је христјански закон свет и добар по еванђељу” (*Саб. дела 1*: 597), а „ко управ познаје и љуби божју премудрост и доброту..., он зна да је свако добро од бога...” (*Саб. дела 1*: 603). „Нико није тако славу истинаго Бога искао како Исус Христос, но он у свему Евангелију показује да сва слава од стране људи к Богу у томе састоји се, да верују у Бога и да га љубе, да живу праведно и поштено”. Наиме, најављујући штампање својих књига за свакога ко жели „ум свој просветити и нараве побољшати”, Доситеј наглашава да неће „ни мало гледати ко је кога закона и вере,

нити се то гледа у данашњем веку просвештеном”, јер су сви „закони основати на закону јестества,” и „Бог је сама вечна доброта и правда.” Управо то су окоснице Доситејеве деистичке и натуралне теологије. Он је по уверењу рационалиста, који захтева црквене реформе по нормама здравога разума и тражи духовно ослобођење свога народа на основу критичког просуђивања свих појава у животу. Доситеј неће да се религија и црква разоре, већ да се заснивају на критичком принципу према свим каснијим калемима црквеног хришћанства. Он је с временом мењао своја верска начела и духовно се преображавао, пристајући уз религиозну филозофију просвећености „деизма” и општепросветитељску веру „натуралну теологију”, која признаје само оне религијске истине које се могу разумом доказати. Доситеј нагиње деистичком схватању Бога као творца света који се манифестује у природи, али даљи ток стварног живота препушта законима природе. „Послушај ти глас човечества, свети глас јестества, а то ће рећи глас божји”, где се реч „Бог” и „природа” јављају као синоними. Отуда Доситеј у својим мислима о вери и верској толеранцији подвлачи основну евангелску једнакост свих хришћанских религија.

Било је то златно доба његовог рационалистичко-просветитељског деловања „под једним слободоумним царем”, будући да „један просвештен владјетељ милионе људи просвештава, прославља и на пут добродјетељи и благополучија поставља”, подвлачи Доситеј. У првом делу аутобиографије наш писац успешно рационализује српско друштво XVIII века, отклањајући и последњу бојазан неодлучних да се ослободе прастарих верских предрасуда, сујеверја и обичаја. Он потврђује чисту еванђелску и апостолску науку. Тако се реформе Јосифа II осветљавају и потврђују Доситејевим теоретским расправама, посебно у оквиру већ раније стечене рационалистичко-просветитељске идеологије, у вези са сличним реформама Петра Великог и Марије Терезије. Он настоји да увери Србе у добронамерност Јосифа II, у корисност јозефинских реформи и њихову безбедност по веру. Усхићено хвали Јосифа II као „праведњејшега, премудрога и богопросвештенога владјетеља, ... који ништа не жели нити иште развје опште благополучије народа свог. Под сенију крила његови цвета ученије, правда и општа љубов триумфује и победнују пјесан поје, разум, словесност и мудрост царствује. Нико се сад не боји да ће му ко у закон дирати. Ником училишта и академије нису затворене. Зраци просвештенија, ума и разума на све наше народе изобилно и богато изливају се,” подвлачи Доситеј у оквиру стечене рационалистичко-просветитељске идеологије, која у његовим написима није искључиво заснована на учењима западноевропских просветитеља.

Литература

- Мита Костић, *Доситеј Обрадовић у историјској њерсејективи XVIII и XIX века*. Београд 1952.
- Јујословенске земље и Русија у XVIII веку*. Научни скупови САНУ, књ. XXXII. Одељење историјских наука, Београд 1986.
- Динко Давидов, *Срјске љривилејје*. Београд 1996.
- Драгана Грбић, *ПРЕКРЕТАЊА/FORENTSCHEIDUNGEN*. Halle – Београд 2012.
- Миодраг Стојановић, „Доситеј и црквени оци – велики учитељи хришћанске цркве”. *Доситеј у срјској историји и култури*. Београд 2013; 671–681.

Miodrag Stojanović

DOSITEJ OBRADOVIĆ'S RATIONALIST AND ENLIGHTENED IDEA OF THE FREEDOM OF RELIGION

Summary

In the introduction to this paper, the author discusses the privileges granted to the Serbs in the Danube Basin by Hungarian kings and Austrian emperors. He primarily dwells on the reforms undertaken by Empress Maria Theresa and Emperor Joseph II pertaining to the Serbian Orthodox Church, religious tolerance and the freedom of religion.

Dositej Obradović laid the coordinates of his rationalist ideology in ecclesiastical and religious problems and religious and religion-related issues. He did not call for the annihilation of religion and the Church but demanded that they be founded upon a critical approach to all posterior grafts of ecclesiastical Christianity. His deist and natural theology rested upon “the law of substance (nature)” and the idea of “God as the eternal goodness and justice” – to cite his own words from the literary and Enlightenment manifesto *Letters to Haralampije*.

Dositej's mature literary work and his edifying writings coincided with the ten-year long tolerant and enlightened reign of Emperor Joseph II (1780–90). In his works, Dositej Obradović particularly highlighted the Josephine reforms which sought to thoroughly and propitiously transform the ecclesiastical organization, abolish monasteries and holidays and establish vernacular-language schools for male and female children. These were the reasons for Dositej's praise of Joseph II and his enthusiasm for the Emperor's actions driven by the spirit of the Enlightenment and a tolerant ecclesiastical policy.

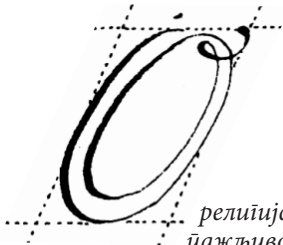


УДК 261.7: 821.164.41.09 Обрадовић Д.

Љубивоје Стојановић

Православни богословски факултет, Фоча
Универзитета Источно Сарајево
Висока школа струковних студија за
васпитаче, Вршац

РЕЛИГИЈСКА КУЛТУРА У ДЕЛИМА ДОСИТЕЈА ОБРАДОВИЋА



*религијској култури Доситеја Обрадовића јоворити значи
пажљиво промишљајти достижне податке из његовој жи-
војној стваралаштву, ставити их у контекст онога времена, али и пројектовати
их кроз даље историјске догађаје. Доситеј је од почетка до краја човек вере и цркве,
али није затворен само у религијске оквире. Примарно у његовом делу јесте да не
прихвата идеју следбеничкој пасивизма неделатној припадника, који беспоговорно и
некритички приступа веровању као дефинисаном налогу саможиве елите. Разумео
је да „дојмајти Цркве нису бројем ограничени; за сваку епоху се могу установити
нови дојмајти, јер Црква је живи организам, а Свети дух се не везује само за одређене
историјске епохе”. Он не трага једнострано за човеком, као што је то чинио у своје
време Диотен, него по јеванђелском бољовечанском безмерју жели да допринесе
бољијку човечанства, увиђајући ојасност верничке неодговорности.*

Кључне речи: религијска култура, просветитељство, толеранција, плурализам, универсализам.

Доситејев позитиван однос према игуману Теодору Милутиновићу и архимандриту Вићентију Ракићу показује висок степен поштовања трудољубивих монаха. Он, такође хвали трудољубиве свештенике, као што су: свештеник Радуле, парох у Чакову, протопоп Јован Новаковић из Книнског поља, поп Аврам Симић, „блажена Аврамовска душа” (Обрадовић, 2005: 172, 234). Та чињеница нас наводи на исправан закључак о Доситејевом стварном уважавању монашког и свештенослужитељског живота и подвига. Он делатно прихвата став апостола Павла да га „ништа неће одвојити од љубави Христове” (*Римљ.* 8: 33–39). Појединци који нецрквено поступају њега не саблажњавају, он њих не критикује ради саме критике, што сведоче речи: „Уздишући жалио сам њихове душе као изгубљене ... Нисам ни мало сумњао да се могу уподобити апостолу (мисли на горе наведене речи ап. Павла (*Римљ.* 8: 33) – Љ. С.)...” (Обрадовић, 2005: 65). Руковођен истинољубљем жели да исправи недостатке и недоследности у црквеном животу, и то треба препознати као звезду водиљу његове плодноне религијске културе. Све темељи на истини, која свакога чини слободним (*Јн.* 8: 32), због тога без улепшавања и додавања говори о чињеницама из црквеног живота. Не прихвата идеју да функција појединаца подразумева поданички однос према било коме и мистификацију нечијег живота. Све треба да буде отворено и свима познато; савременим речником речено, транспарентно и без додатака или скривања саопштено. Баш као што су писци јеванђелског текста саопштили „саблажњиве” податке о Петровом одрицању од Христа (*Мтљ.* 26: 69–75); Томиној сумњи у стварност васкрсења (*Јн.* 20: 24–29); Јаковљеву и Јованову нетолеранцију (*Лк.* 9: 52–55), и саможивост (*Мтљ.* 20: 20–26; *Мк.* 10: 35–42); почетну сумњу апостола у стварност Христовог васкрсења (*Мк.* 16: 14; *Лк.* 24: 11, 25, 41). Као што видимо, то није угрозило хришћанску истину, само је разоткрило велику људску борбу у делу вере, која је приметна и код неоспорних црквених ауторитета, првих сведока вере – апостола. Та чињеница је подстицајна јер покреће све нас да узрастамо у делу вере, и показује да се у вери ништа не догађа по инерцији наслеђене припадности. Све треба доживети и проживети, јер само тако наше учествовање у црквеној заједници постаје смислено и прогресивно.

Отворена антропологија и радосни космизам као темељи оптимизма

Неки истраживачи неправедно и једнострано Доситеја проглашавају само за хуманисту – човекопоклоника, који не може да гледа даље од човека, па због тога не види Бога (Дамјан, црноризац, 1936; Костић, 1952). То није тачно, и не стоји до краја тврдња да је за њега „човек мера свега”. Пре се може говорити о човековом „високородију” као креативној чињеници на којој инсистира. Његови високи захтеви упућени сваком човеку нису лишени богочовечанске пуноће хришћанског доживљаја Бога и човека. Пажљивим увидом у његово промишљање о Богу и човеку јасно можемо да закључимо да између супротстављених ставова „Бог је мера свега” и „Човек је мера свега” прихвата светоотачки став: „Богочовек Христос је мера свега”. Ово је јасно изражено у многим његовим записима. Навешћемо кратак извод из његовог писма јеромонаху Харалампију Мамули, сабрату манастира Гомирија и пароху у Трсту. Он се у том писму пита: „Кад ће нестати мржење и вражба на земљи?”, и додаје: „Познајмо једанпут сву силу речи ... просте су и блажене и не требају никаква толмачења: што год хоћете да вама чине други људи чините и ви то њима ... Свака наука која је овој противна узнемирује људе, узрокује вражбу и свако зло...” (Обрадовић, 2005: 42). Овде се не ради само о навођењу јеванђелских речи Христових (*Мтл.* 7: 12; *Лк.* 6: 31) него о јасном заговарању богочовечанске пуноће човековог постојања и стваралаштва. Неумесно је оптуживати га да је са „теологије” прешао на „антропологију”, јер таква једностраност је једноставно неприметна у његовим делима. Он човека не мери другим човеком, већ Христом, док је други човек увек важан и потребан сатрудник у добротељи. Са непоколебљивошћу промовише Христов јеванђелски став: „Да сви једно буду...” (*Јн.* 17: 21), инсистирајући на важности човековог стваралаштва у томе (Обрадовић, 2005). Јасно одређује вечни живот као меру остваривости, зна да је „вечни живот ... суштина хришћанства ... упоређен са тим друштвени напредак је релативна, али аутентична вредност...” (Мајендорф, 2008: 110). То исказује јасним ставом: „Време је живота нашег један минут, једно тренуће ока и једно ништа, а по смрти чека нас вечност” (Обрадовић, 2005: 55). Јасно је, дакле, да Доситеј има исправан вредносни систем у животу, што показује тако што време мери и просвећује вечношћу. Због тога га треба посматрати и разумети као одговорног оптимисту, а не као уплашеног песимисту који своје страхове и несигурност преноси на саговорнике.

Исправан је став да се Доситеј борио против оних који су желели да утврде „систематички ирационализам” (Швабић, 1897: 604), а не против Цркве. Његова „ведра и рационалистичка филозофија” (Поповић, 2007: 393) била је креативна, а не деструктивна. Он као „филозоф практичног живота ... осуђивао је нерад, незнање и злоупотребе светиња вере ... није осуђивао веру нити је порицао њену потребу” (Димитрије, митрополит, 1911: 129). Неки истраживачи замерају Доситеју да је несистематичан и незаинтересован за поимање богословске суштине (Ђирић, 1911; Рапајић, 1936), идући тако далеко до става да је он „мали Лутер малог народа” (Рапајић, 1936: 14). Али ово именовање више говори о религијској (не)култури оних који овако ословљавају него о њему. Неки се ослањају на чињеницу Доситејевог студирања у Халеу, проглашавајући то училиште за „тврђаву теолошког рационализма” (Костић, 1952: 62), превиђајући, намерно или ненамерно, да су тадашња богословска училишта у православним земљама Грчкој и Русији била у интезивној кореспонденцији са западним теолошким институцијама. Овде треба рећи да су неки говорили да је „византијски ученик” (Чајкановић, 1911: 54), док он сам наводи да су га у Измирни мештани ословљавали именима „папа Србос” и „папа Московитос” (Обрадовић, 2005: 150). Све ово говори о његовом неодустајању од монаштва и православне вере. Он непрестано говори да је његово монашко име Доситеј „жељено име”, и да се не каје због монашења, јасно наглашавајући: „Нисам, нити ћу док сам жив веру променити” (Обрадовић, 2005: 221).

Ради бољег увида у његово стваралаштво потребно је разумети стварност турског ропства и Доситејевог очекивања, како од Руса тако и од западне браће, да помогну поробљеној Србији. Ту треба тражити главне разлоге његових похвала савременику Јосифу Другом и његовом Патенту о толеранцији 1781; као и Петру Великом и његовом Духовном регуламенту из 1721. године. Овде треба нагласити улогу његовог првог духовника, хоповског игумана Теодора Милутиновића, у формирању одређених ставова, посебно о Петровим реформама. То није био политички став, него људско дивљење човеку о коме је игуман мислио све најбоље на основу једног бившег ученика Кијевске академије, Јована Рајића. То потврђују игуманове речи признања и дивљења: „Колико сам ја прост и неучен, мени је милије видети ученог младог Раича (Јована Рајића – Љ. С.), него четири васељенска патријарха који би били без науке као ја” (Обрадовић, 2005: 113). Овакав став је афирмативан и подстиче отворену антропологију, указујући на важност знања које кореспондира са богословљем. Ако у контексту овога посматрамо познату Доситејеву изреку: „Књиге, браћо моја,

књиге а не звона и прапорци”, видећемо да је он у сагласју са апостолом Павлом. Апостол говори: „... јер не тражим ваше него вас...” (2. Кор. 12: 14). Не заговара рушење постојећих светиња, него их ставља у просветитељску функцију у најширем контексту, показујући на тај начин висок степен црквености. То не види као борбу против Цркве, него као позив да се опет оствари она јавна мисија верника у свакодневици, каква је била у претходним вековима великих отаца Јована Златоустог, Василија Великог и Григорија Богослова, који су „Цркву и благочастије заштитавали” (Обрадовић, 1961: 200). Заправо, Доситеј жели на овај начин да човека верника подигне из стања задивљености „славном прошлости” у став богољубивог човекољубља.

Не прихвата сујеверне бесмислице и празноверне страхо-ве од краја света, знајући да вечност у контексту хришћанске вере представља Незалазни Дан без вечери, а не почиња на рушевинама историје. Због тога се не оптерећује романтичарским заносом о рајским красотама или незнањем огњених језера. Очекује оно што је у своје време изразио апостол Павле речима: „Што око не виде и ухо не чу, и у срце човеку не дође, оно припреми Бог онима који Га љубе” (1. Кор. 2: 9). Не улази у претерана објашњења онога што надилази наше категорије мишљења, показујући на тај начин висок степен знања о вери која је „... основ свега чему се надамо, потврда ствари невидљивих” (Јевр. 13: 1). Човека види оптимистички и у времену и у вечности. То потврђују његове речи из писма извесном (или измишљеном) оцу Серафиму, које гласе: „Без временог на овом свету живота не може се никако имати вечни живот. Блаженство вечности рађа се из разумнога добродетељнога употребљенија времености...” (Обрадовић, 2005: 229). Незнање и неприхватање науке препознаје као велику опасност за веру и вернике. Издвојићемо из обиља његових навода само два илустративна. Један се тиче извесне старије жене, која је на питање да ли се Бога боји одговорила: „Мој синко ко се зла не би бојао?” (Обрадовић, 2005: 235). Други се тиче незнања елементарних чињеница о вери од стране оних који знају само да удобно живе на основу незаслужених привилегија положаја у верским структурама. Такви своје незнање покушавају да прикрију довитљивошћу, па тако њега један игуман, не знајући шта је дуга, пореди са магарцем, а један други, поп Муждало из Задра, не знајући ништа о Мелхиседеку, своје незнање брани отужбом саговорника да су веће незналице од баба из његовог села, које знају кад и где је он рођен, док они то не знају. Закључује да „... није читав посао с људима од друге сфере у дишпут пуштати се...” (Обрадовић, 2005: 226–7). Јасно се овде види Доситејево неприхватање неодговорног понашања човека који треба да вером

просвећује другога човека, а притом и сам није одговоран и остварен. Свестан је тежине подвига у свему овоме. С тим у вези наводи пример владике темишварског Георгија, који је безуспешно покушавао да искорени сујеверје. Заговорници сујеверних радњи су о њему говорили: „Наш владика је гори од Турчина: не да нам ни коледа играти, ни вампире ископавати” (Обрадовић, 2005: 218). Сигурно је да је непроцењива улога поменутог епископа у Доситејевом опредељењу да се бори са лошим појавама у црквеном животу. Он једноставно није прихватао верски статизам следовања без разумевања, чиме се човек самопонижава, желео је да разуме оно што ради. Разумео је просветитељску улогу верника, темељећи је на јеванђелским речима: „Тако да се светли светлост ваша пред људима, да виде ваша добра дела и прославе Оца вашег Који је на небесима” (Мтл. 5: 16). Он наводи ове јеванђелске речи и говори: „Ево права вера и закон! ... ко буде с расуђденијем и с правом љубовију к истини прочитати, доста ће му бити за познати да сви обичаји и церемоније без љубови евангелске нису ништа друго него сујеверије...” (Обрадовић, 2005: 236).

Његова просвећена религиозност утемељена на хришћанској пуноћи неоптерећена је страхом од умирања, јер за њега смрт није крај. Са јасним убеђењем саопштава да је време после смрти „... таман време за које се ваља старати и писати...” (Обрадовић, 2005: 55). Овде, без обзира на схватање „времена после смрти” као вечности или будућих векова, треба тражити основу за његову отворену антропологију и радосни космоизам. Управо ове две чињенице – отворена антропологија и радосни космоизам – лако су препознатљиве у његовим високим захтевима према човеку и његовој одговорности. Та одговорност треба да буде примарно стање свакога човека, првенствено оних људи који претендују да у делу вере буду „верски предстојатељи”, како каже Доситеј, или „верски лидери”, како констатује савремена социолошка наука. Заправо, то је јеванђелски захтев утемељен на Христовој поруци: „Знаете да они који се сматрају владарима народа угњетавају их, и великаши њихови злостављају их. Али међу вама да не буде тако ... него који хоће први међу вама да буде, нека буде свима слуга” (Мк. 10: 42–44). Доситеј томе ништа није додао, нити било шта одузео, само одлучно промовише незастариву јеванђелску истину. Светост живљења јесте вредност коју заговара Доситеј и то је примарна чињеница у његовом промишљању човековог постојања. Суочен са људским недостацима свога времена, он тражи добре начине за исправљање уочених недостатака. Ту постоје одређене субјективности и једностраности, али добронамерност је неоспорна. Он се у свему томе не стиди да призна сопствене недоречености, па тако пише: „Но природно морао

сам у такову кривопутицу и заблужденије упасти читајући књиге које нису за мене биле, и хотећи да пре времена сврх дјевства и женидбе мудрујем ... Може ко помислити да се ја сад кајем што сам се закаљуђерио ... Но ја молим свакога, ко буде читати ове моје случајеве, нека не хити пре судити и нека не чини никаква закљученија док год не прочита и оно што ће следовати” (Обрадовић, 2005: 67). Он је дубоко свестан да је човек личност у сталном процесу усавршавања, па он прати и процес посустајања и одустајања. Ништа није заувек дато, све се стиче стваралачком прогресијом, која нас непрестано подиже из свих наших безнађа. То је стална борба са собом, у себи и око себе, која је осмишљена промишљањем, трезвеним усвајањем и сигурним одлукама. Страх од Бога и здрава вера не иду заједно, то је неоспорна чињеница. Кад се то догоди, онда је потребно убедити човека да верује у пуноћу савршене љубави, која изгони сваки страх напоље (1. Јн. 4: 18). Наравно, нимало није лак процес уверавања човека да дође у такво стање „... да му његова чиста и праведна совест сведочи да га у бесконачној вечности ништа друго не чека него вечна радост и бесконачно блаженство...” (Обрадовић, 2005: 235). До таквог стања зреле вере није могуће доћи путем сујеверја, које негује и увећава све наше животне страхове, затвара антрополошку перспективу за богочовечанску пуноћу. Због тога се Доситеј хвата у коштац са сујеверјем и празноверицама као великим искушењима црквеног живота, како у његовом времену тако и у свим ранијим и каснијим вековима црквене историје.

Критика као средство просвећивања

Критика је важна и меродавна чињеница у стваралачкој прогресији, посебно у делу вере где је Бог истина и открива се као љубав, а не недодириви ауторитет од кога треба зазирати. На основу оваквог разумевања вере човек је слободан од потребе да ствара себи идоле робујући људима због њихових друштвених и других функција. Кад томе додамо Христов јеванђелски став о служењу већих мањима као начину „освајања” власти (Мтл. 20: 26), онда јасно видимо висок степен Доситејеве слободе у вери. Заправо, тамо где је делатна вера немогуће је покоравање ауторитетима. Ако постоји тако нешто, ту се не ради о стварној вери, већ о идолопоклоничком маловерју. Доситеј јавно, јасно и недвосмислено идентификује себични интерес појединаца из монашког сословија као узрок постојања сујеверних обичаја у народном животу. Он бескомпромисно устаје против „изопаченог хришћанства,

верског фанатизма и формализма, против калуђерског паразитизма...” (Скерлић, 1967: 97), не против хришћанства и монаштва. За њега је решење овог проблема могуће, и у том смислу заговара следеће: „Науку дакле свештенству, кад они буду упућени и добродетељни, сав ће народ добар бити. Онда ће се испунити Спаситељево пророчанство: биће једно стадо сви људи, и један пастир: Бог...” (Обрадовић, 2007: 47). Јасно је, дакле, да он не искључује Цркву из процеса решавања животних проблема. Спорећи се са лошим појавама у црквеном животу, не оспорава црквену пуноћу. Због тога не стоји до краја став да је он био „савршени пролетер” (Стајић, 1946: 190), иако сведочи позитиван став једне саможиве идеологије према Доситејевом делу. Интересантан је став Цркве, којој је безрезервно припадао. Тај став изражен је речима: „Ко нешто мисли да руши тај то не подзиђује, а Доситеј је за нашу свету Цркву тражио што тврђи темељ ... нетачно је да је био атеиста ... умирући рекао је да не забораве да он није световни грађанин него свештеник ... треба тражити како је Доситеј учио и проповедао последњих година свога века на земљи...” (*Гласник ПЦУКС*, 1911: 85–87). Иза овога става стоји митрополит, потоњи патријарх српски Димитрије, који Доситејева дела пореди са неканонском старозаветном *Књигом Исуса сина Сирахова*, говорећи да деци одмах после Светог писма треба читати Доситејева дела (Димитрије, митрополит, 1911).

Јеванђелски обрт „првог и последњег” (*Мтл.* 19: 30), недвосмислено динамизира црквени живот, својом прогресијом надилази сваки статизам. Знајући то, Доситеј одговорно критикује оне који би требало да буду обрасци вере, остварени субјекти који подстичу стваралаштво других. Пасивизам и верски минимализам оних којима је једини циљ њихова лична сигурност јесу нешто што треба мењати. Пошто види да је њему тако нешто немогуће у стању младог јерођакона, који је и више пута ишчитао све манастирске књиге, одлучује се да крене у свет изван манастирских зидина, трагајући за науком без напуштања вере, тако да његов одлазак из манастира без валидне црквене документације (канонски отпуст и канонски пријем) не треба посматрати као окретање леђа вери и цркви. Пре се то може окарактерисати као очајнички вапај младог боготражитеља пред стањем богооутуђености оних који су били убеђени да су баш они образац остварења у вери. Само Бог зна ко је овде био Њему ближи, да ли млади реформатор Доситеј или они који су чували своја места и привилегије у манастирском изобиљу. Чињеница да је током свог путешествија по свету рукоположен за јеромонаха у Црној Гори, као и да је служио и проповедао по Далмацији (Обрадовић, 2005: 221),

показује да је до краја остао дубоко црквен. Њега током читавог живота није напустила жеђ за Псалтиром и Катихизисом, само га је збуњивала чињеница недостатка добрих примера вере у савременом животу, којих је било обиље у житијима светих која је читао. Болан је за њега био закључак: „... видећи калуђере да се за ствари овога света старају: ... купе милостињу, броје новце ... почео сам да размишљам ... да се сад нико не калуђери да се посвети...” (Обрадовић, 2005: 72). Ово није последица његових превеликих захтева према другоме, него природна реакција човека који је свим бићем опредељен за монашки подвиг. Добро је познато да већ апостол Павле хвали и истиче као добронамерне оне који „... овај свет употребљавају као да га не употребљавају, јер пролази облиције овога света ... као они који ништа немају а све поседују...” (1. Кор. 7: 31; 2. Кор. 6: 10). Наравно, неосуђивање других и неодустајање од започетог подвига вере представљало би исправнији поступак, али и Доситеј је само човек који трага, тако да су разумљиве његове реакције и критике, само им треба приступати тако што ћемо их разумети као жељу да се стварно изграђује црквени живот, а не као намеру да се све црквено и монашко обезвређује. Он при свему томе јасно говори: „Љубезни српски народе, немој ти мени за зло примити што ја нека наша злоупотребљенија изобличавам” (Обрадовић, 2005: 110). Ове речи недвосмислено показују Доситејеву „компромисну реформу” (Иванић, 2013: 138), јер он жели да мења лоше стање „подзиђивањем” (*Гласник ПЦУКС*, 1911: 85).

Треба рећи и то да је Доситејева критика народне побожности, која је била немаром појединих свештенослужитеља, посебно монаха, обузета сујеверним радњама у којима су постојале одређене злоупотребе, заснована на жељи да се то промени набоље. Није му у првом плану била негација светитељских житија и моштију, него афирмација црквеног стваралаштва свакога верника. Динамика верског уверења најплодоноснија је онда кад је неоптерећена слепом покорношћу, која скрађује окоглед и доводи до беспоговорног прихватања свега. Доситеј је о свему трезвено промишљао и онда кад се опредељивао за монашки подвиг, бирајући монашко име по светитељу Доситеју из 6. века, као и у свим даљим промишљањима и поступцима. Он не пристаје на бесмисао препуштања себе другоме, захтева лични подвиг свакога човека, тражећи најпре од монаха да поштују свој монашки завет. Не заговара укидање монаштва, него инсистира на промени лошег стања. То је смисао његових речи: „Сад сами по души пред праведним судијом Богом ... расудите не би ли било боље да таквих калуђера нема на свету ... Но народ из своје простоте мисли ако нестане калуђера нестане вере и закона ... Шта веле? Моле се Богу за

нас. Е моја браћо, тешко ономе ко хоће да се за њега други Богу моли! Да за тебе други једе и спава ниси рад; а оно што ти је најполезније и најпотребније хоћеш да други за тебе ради. Мој християнине да знаш како је твоја у две у три речи молитва Богу слатка и благопријатна кад ти поштено живиш и са знојем лица твога храниш твоја чада...” (Обрадовић, 2005: 84). Ове речи подстичу дубље разумевање молитвене пуноће тако што се молитва не наручује, него се чини, много је смисленија кад се молимо једни са другима, а не само једни за друге. Јер инсистирање на „професионалним” молитвеницима све обезвређује, црквени живот се своди на бесадржајну драму. Тај верски пасивизам оних који су „наручили” и „исплатили” онима који су прихватили да буду „извршиоци” њихових „верских потреба” доводи до лошег стања. То стање Доситеј илуструје: „Светковати: до подне у цркви бити, а од подне пити; а ко нема зашто пити он има зашто спавати...” (Обрадовић, 2005: 221). Логика црквених празника другачија је од „нерадних дана”, јер богослужбена активност подразумева да живот верника пре и после литургије буде продужена литургија.

Приметан је висок степен разочарања младог Димитрија, још пре монашења, у калуђера Дечанца, који га је „олако издао” и попустио пред поклонима његовог старатеља, који их је стигао и спречио одлазак у манастир Високе Дечане. Упоредимо овај случај са оним крајем 12. века, када је млади принц Растко кренуо пут манастира. Питање је шта би даље било да је потеря Стефана Немање сустигла у Србији младог Растка, као и шта би даље било да је млади Димитрије успео да стигне у Дечане? Само Бог зна шта би даље било, нама остаје да претпостављамо, али је евидентно да је Доситеј често сам, без подршке других људи, корачао уским путем живота. Његове речи у вези са поступком калуђера Дечанца: „Дечанца, да сам могао, бих га са обема рукама стиснуо за гркљан и загушио бих га. Сматрао сам га као слабу трску коју најмањи ветар колеба, као човека непостојана, бојажљива и страшивицу који, да се не пошаље у Тамишвар везан, би се одрекао вере и закона...” (Обрадовић, 2005: 65). Ипак, то малодушје није поколебало његову одлуку о монашењу, што недвосмислено показује његову дубоку веру. Због тога све његове критике треба посматрати као борбу за већи подвиг вере у Цркви, а не као сукоб са Црквом. То никако не смемо губити из вида, јер пристајући на такав став ми уместо разумевања његове поруке у свему видимо атак против вере. Треба рећи да у том великом напору никада није ни помислио да се путем раскола обрачуна са црквом, као што су чинили кроз историју неки самопроглашени праведници. Имамо један такав случај и у нашем времену. Реч је о једном бившем великодостојнику,

који је читавог живота умишљао да својим поступцима „брани” веру и цркву од невере и кривоверја. На крају није успео да је одбрани од себе самога, а треба рећи да је и тај бивши високи клирик (сада само монах) један од тужитеља Доситејевих. Доситеј, иако се може назвати непослушним сином Цркве, није ни помишљао о расколу и некој својој групици истомишљеника, које је могао да је хтео сакупити, и то у много већем броју од многих расколника. Његово време, које је за Цркву било тешко, „... у неприликама већим и дубљим него икада и пре и после тога времена...” (*Гласник ПЦУКС*, 1911: 86), погодовало је томе. Али његова црквена свест била је дубока, што потврђују речи: „Прошла су она фанатическа времена кад је свака немирна глава нове законе измишљала” (Обрадовић, 2005: 233). Он је критиковао да би поправио оно што је лоше, а не да би створио своје послушнике и задивљене следбенике. Због тога је умесно мишљење да је Доситеј: „... велики будилац и покретач у једном скученом и глувом добу, лучоноша просвете, критичар сујеверја и лицемерја, он је моћан упливом своје мисли. У многومه овладао не само прошлошћу већ и културном будућношћу свога народа...” (Мијач, 1953: 3–4). Доситеј трага за новим сазнањима, учвршћујући на тај начин своју веру, и показујући свима да дубока и искрена вера захтева више знања.

Пасивни следбеник и остварени верник

Бити остварени верник, а не пасивни припадник и следбеник – то је једна од елементарних чињеница Доситејеве религијске културе. Такође је важно истаћи и то да он то представља првенствено као императив вере свештенослужитеља, знајући добро да је то тежак и трновит пут. Он је од ране младости збуњен чињеницом што поједини монаси не читају житијску литературу, него је радије слушају од оних који причају своју причу, додајући или одузимајући понекад и саму суштину поуке и поруке. Сметају му све могуће злоупотребе које постоје, а тичу се стицања и очувања привилегија које су неким примарне вредности. Он није желео да се уклопи у сивило те раскоши, тражио је више од пуког провођења живота за пуним столом и пуним стомаком. Вероватно би, да је пристао на верски пасивизам, остао непримећен у мноштву просечних монаха, који су неприметно одживели свој век. Често су их страх од сиромаштва и неповерење у сопствене могућности држали у покорности онима који су свој живот спустили на најнижу раван иживљавања над онима које су себи подредили, сводећи све своје поступке на убеђивање себи подређених да су ови мали и безначајни.

Доситеј није пристајао на такве односе, све и да му је понуђено да у догледно време постане неко коме се многи клањају. Тражио је више, није пристајао на пуко преживљавање формализовано правилима која спутавају, а не осмишљавају слободу, и важе само за „последње”, док за „прве” не важе. Тако његов бунт против таквог стања треба разумети као покушај промене набоље, а не као негацију монаштва и здраве црквености. Он осуђује „зле обичаје и злоупотребљенија” (Обрадовић, 2005: 53), а не суди никоме, већ све позива у „свезу просвејешченија”. Он не оспорава важност поста, него попут старозаветног пророка Исаије опомиње на опасност од једностраности свођења поста само на културу једења и систем гладовања. То изражава речима: „Ето постите да се прете и свађате и да се бијете песницом безбожно. Немојте постити тако ... А није ли ово пост што изабрах: да развежеш свезе безбожности, да разрешиш ремења од бремена ... да преламаш хлеб свој гладноме и сиромаше и прогнане да уведеш у кућу ... Тада ће синутти видело твоје као зора...” (Ис. 58: 4–8). Дубоко проникнувши у стање многих савременика, Доситеј следује древног пророка, критикујући оне који „... убију човека как дивју козу па отпосте ... уздајући се да ће с запапненим пасуљом раздувати и као с громом растерати ... нејма смрда и нечистоте коју се он не узда да неће с киселицом и сирћетом опрати, с белим и црним луком разагнати. Кад би се постило као што божанствени апостол Павел учи, само за воздржаније, драговољно а не силом, ко би луд био на пост викати?” (Обрадовић, 2005: 232). Овде се јасно види да на основу доброг увида у библијски текст критикује магијски приступ посту. Такође настоји да обузда оне који посте у њиховом бесу према онима који то не практикују, због чега их ови презиру и оптужују. Наводи речи апостола Павла: „Јер један верује да сме све јести ... Који једе нека не осуђује онога који не једе; и који не једе нека не осуђује онога који једе, јер га Бог прими” (Римљ. 14: 2–3) да би зауставио бес оних који посте према онима који не посте. Смита му што људи његовог времена немају широку религијску културу да својим разликама у практиковању вере приступе смисленије. Критикује оне који припадају његовом корпусу, што не значи да се удаљава од своје заједнице, већ да одговорно поступа у свему. Јасно истиче: „А да шта сад чинимо? Да одметнемо посте и светковине, да уништожимо обичаје источне цркве и да нов закон уведемо? То ја нити мислим нити говорим ... Но ваља народу јасно дати да позна да чисто православије и православно благочестије ни мало не састоје се у којекакви обичаји ... Зато ко пости нека се чува да никада не укори и не осуди онога који или не може или неће да пости...” (Обрадовић, 2005: 233).

Утемељивши своју стваралачку прогресију на ставу: „Само простота и глупост задовољава се всегда при старинском остати” (Обрадовић, 2005: 41), Доситеј промишља добре начине верничке остваривости у црквеном животу. Са непоколебљивом одлучношћу одбацује пасивизам наслеђивања и некритичког прихватања затворених система ритуалних навика. За њега је вера нешто много садржајније од следовања наслеђеним обичајима. Он трезвено размишља: „Мени је жао људи који не мисле, не суде и не поступају следујући правилу здравога разума. О, колико би сви људи на земљи са стране Божије благополучни могли бити кад не би своје злополученије узроковали ... Бог би морао зао бити када би род човечески на њихово зло и несрећу саздао, а то ко може здрав мозак имајући и помислити? Откуд дакле несрећа? Ваљда је од стране човјекове. А човјек бива ли својевољно и добровољно несрећан? Никако! Јасно је, дакле, из незнанства и неразумија происходи по вишој части наше злополучије” (Обрадовић, 2005: 53). Овде се види јасно наглашени верски динамизам са позитивним нагласком на одговорној слободи која подстиче веру и знање, насупрот којег стоји пасивизам верске неостваривости. При том динамизму вера и знање су сапостојеће стварности. Оне се непрестано усаглашавају и покрећу човеково размишљање, уверење и стваралаштво. Без њихове усаглашености човек је неостварен, и поред тога што се труди да нешто учини. Јер то једнострано чињење обезвређено је следбеничким усвајањем раније устаљених радњи без разумевања и личне осмишљености.

Доситеј следује став апостола: „Већма се треба покоравати Богу него ли људима ... тако говоримо, не као они који угађају људима, него Богу Који испитује наша срца...” (*Дай.* 5: 29; *1. Сол.* 1: 4). У том смислу констатује: „Ако ли се ко нађе ко буде моје простосрдечно намјереније и беспристрасно писање на зло толмачит, примајући за обиду и обличеније обичаја у којима је воспитан и који се њему добри чине, знам да ће ме осудити и о мени зло говорити ... Ко може свима и толико различним људима угодити! ... Ко се задовољава само као овца ићи за другим овцама, правда да њему није потребно ни мислити ни расуждивати ... Ваља се мало и усудити и почети мислити како ће људи на сто година после нас мислити ... Да нису се Европејци мисли своје поправљати и ум науком просвештавати, остали би и данас у правој глупости и варварству...” (Обрадовић, 2005: 54). Ове трезвене речи показују умеће препознавања онога што је добро код другог, а не слепо следовање без промишљања, тако да не стоји став да је „... зачуђен стајао пред светлуцавим дрангулијама Европе, иза којих је увек крила своје дубоке и тамне провалије” (Дамјан, црноризац, 1936: 16).

Јасно је, дакле, да Доситеј кад заговара „поглед напред” и „око себе” указује на верничку одговорност, која подразумева и „познање себе”. Свестан је опасности верског пасивизма, због тога заговара потребу да верник буде просвећен, и остварен. Он не тврди да је у свему апсолутно у праву, јасно саопштава: „Ако ли што год буде погрешно учени ће људи после мене исправити и мени ће човекољубно као човеку опростити...” (Обрадовић, 2005: 54). Из овог навода се види висок степен личне одговорности, Доситеј није оптерећен идејом да у било чему баш он „каже последњу реч”. Неодустајно заговара културу надметања, а не наметања; и културу дијалога, а не култ личности. Стваралаштво разуме као процес у коме се различите традиције усклађују, подстичући увек ново стваралаштво.

Култура надметања

Доситејев живот је стално и стварно надметање са самим собом и са другим у борби за добродетељ. Ту је неоспорна његова добронамерност, која је лако уочљива у свим суочавањима са људском саможивошћу. Он у свему томе поступа неоптерећен поделом на „наше” и „њихове”, што га чини објективним стваралачким субјектом у свим суочењима. Не допустивши да га истроше порекло и припадност до немоћног подаништва и попустљивости према онима из сопственог колективитета, подстиче културу надметања, одређујући добронамерност и солидарност као меродавне чињенице успешности. Јеванђелским христомерјем одређује појам ближњег, стављајући у први план добродетељ и вечни живот, у који верује стварно и непрестано. Притом не заборавља историјску стварност живота, што потврђују његове речи: „Ништа друго на овом свету не желим него да моје име остане у роду мојем, и да му мило и драго буде; уздам се у праведног творца ... Од Бога шта се друго за праведно и добродјетељно живљеније чекати може развје (осим – Љ. С.) вечна слава и чест...” (Обрадовић, 2005: 224). За њега је људски живот позорница на којој свако има своју улогу, и ту се не гледа ко је добио коју улогу (господара или слуге), него како је ту улогу одиграо (остварио). То је надметање за добродетељ, а не отимање за привилегије.

Неки истраживачи мисле да Доситеј заговара елитизам као друштвену норму постојања (Фишер, 2013: 82), што треба веома условно прихватати. Заправо, пре се може говорити о његовом инсистирању на одговорности елита, како друштвених тако и религијских. На тај начин у први план ставља њихов одговоран однос према свима и

свему, а не истиче њихов положај као нешто што само по себи захтева безусловно поштовање. Због тога поставља високе захтеве према онима који желе да буду народни прваци, како политички тако и духовни. Само на тај начин могуће је поправити „бедно стање народа”, које је Доситеј препознавао и са бригом, а не са омаловажавањем, посматрао. Са пуно љубави говори о народу: „Добар је народ и благ, ако ли у чему погрешава, то не чини из зла срца него из незнања...” (Обрадовић, 2005: 103). Дакле, свако је лично крив за своје незнање јер пристаје на бесмисао, одустајући од стваралаштва. Да би то појаснио, он саопштава да су „мислити и захтевати ... две способности човекове из којих све што се у њему случава происходи...” (Обрадовић, 2005: 225). Кад ово знамо, онда наше животно стваралаштво постаје надметање једних са другима, у коме је правило дати све од себе, а не узети све за себе. Ово је немогуће без богољубивог човекољубља, о чему најречитије говори апостол љубави Јован Богослов (1. Јн. 1: 1; 5: 21), а то Доситеј прихвата скоро дословце (Обрадовић, 1961: 656). Навешћемо Доситејев став: „Љубав није ништа друго него радост о совершенствима другог ... Љубећи паметно себе ... из разумне и просвештене љубови к себи рађа се и постаје општа к целом човеческоме роду...” (Обрадовић, 1961: 656). Јован Богослов пише: „И ову заповест имамо од Њега: Који љуби Бога да љуби и брата свога” (1. Јн. 5: 21). Дакле, Доситејева култура надметања јесте стално динамизирање искреног човекољубља, где је мера успешности неизмерна и увек се подиже на више. Ту побеђује онај који се несебично даје, трудећи се непрестано. Доситеј, наравно, инсистира и на знању, говорећи: „Морални живот човеков простире се, на неки начин, донде докле његова знања досежу” (Обрадовић, 2007: 201). Али избегава једностраност и површност, даљим размишљањем: „Ништа не помаже лепо знање и разум кад је срце покварено и кад су нарави разблужене и на зло окренуте...” (Обрадовић, 2007: 186). Дакле, само онда кад мотивишемо себе за стваралаштво и победимо „славољубље и честољубље” промовишемо на прави начин културу надметања. Доситеј је поставио образац тога: „Кад човек умерено и разумно кроз своје праве заслуге и кроз добро и ползу, коју својим ближњим доноси, славу и чест жели и тражи; ово не може бити разве весма похвално и подражанија достојно дело” (Обрадовић, 2005: 224). Приступајући у овом контексту његовом вишеструком надметању са другима и собом, јасно препознајемо висококвалитетну динамику и димензију његове културе надметања.

Култура дијалога

Суочење са другим, чак и онда кад је висок степен различитости, не мора безусловно да буде сукоб, могуће је одредити разлике и без насилног усклађивања наћи много заједничких тема. Инсистирање на уклањању разлика као предуслову за дијалог, уз учину о одустајању у случају неприхватања са друге стране, није добро. Извесно је да тако нешто долази из страха од другог и незнања о другоме. Заправо, страх и незнање (непросвећеност) велике су препреке у остварењу културе дијалога. То је Доситеј разумео и успешно превазилазио кроз све токове свога живота. Одрастајући лишен родитељског старања није бунтовао против живота, чувао је успомене и стварао исправну слику о животној стварности не губећи визију о лепоти живљења. Само тако је било могуће да се не преда очају губитка и лишавања.

Доситеј од почетка до краја свога живота трага за светошћу и светитељством, не одустаје од тог подвига ни онда кад најоштрије критикује неке појаве у црквеном и манастирском животу. Читајући многа светитељска житија, изградио је високе захтеве у вези са светошћу и светитељством, али је посматрајући црквену и друштвену свакодневицу био збуњен степеном неусаглашености црквене прошлости и садашњости. Дубоко потресен тим сазнањем, скоро да се осећа немоћно пред жељом да то исправи набоље. Зна да „... се нико неће вавјек вјека исправити и побољшати друге укоревајући ... разуман и правдољубив човек од себе најпре почиње...” (Обрадовић, 2005: 110). Али не успева да се суздржи у осуђивању лоших поступака других, јер очигледно да је његово младалачко одушевљење светитељским ликовима и житијским представама прерасло у разочарање кад се сусрео са савременицима од којих је очекивао јасне резултате у делу вере. Срушиле су се оне прве визије о светитељима, тако да је понекад порицао било какву могућност човековог светитељства. То није никако прерасло у богохуљење, остало је разочарање у људе, бес који није лако носио у себи. Разговори са игуманом Теодором, ученим Јованом Рајићем, карловачким митрополитима Павлом Ненадовићем и Стеваном Стратимировићем, Карађорђе и другим знаменитим људима различитих образовних нивоа представљају важне и меродавне одреднице Доситејеве културе дијалога.

Оно што га је читавог живота мучило јесте феномен светости и светитељства, о чему је водио непрестани унутрашњи дијалог, будући често сам против себе. Јер није увек знао како да разговара са собом, а без тог унутрашњег дијалога разговор са другим је неуспешан. Онај дечачки нагон за имитирањем код њега је у позном дечачком узра-

сту прерастао у стварно опонашање, како у погледу поста тако и молитве. Уз то је ишло и читање житијске литературе, коју је нерасудно усвајао. На тај начин је у себи изградио свој субјективни осећај за светитељство као меру људског живота. Будући да је био добро упознат и са садржајима Псалтира, Катихизиса, као и доступне светоотачке литературе (Обрадовић, 2005: 111), сигурно је да је његов вредносни систем разумевања светитељства био на високом нивоу. Слободно можемо рећи: да је од почетка више слушао умесне приговоре игумана Теодора, који га је критиковао због претеривања, не би постао жртва свог раног очарања светошћу, а касније разочарања одсуством светости код неких монаха и свештеника. Он наводи да је игуман Теодор њему говорио: „Бојим се да та светиња неће задуго трајати”. Такође признаје: „Мој је мозак био пун смуштенија вавилонског, но онда се ја нисам могао сам себи начудити како је могуће да толике ствари знам. Пак би се све молио да ме Бог сачува у смирености да не паднем у високоумије и гордост, а та моја молитва происходила је из труле, смрдљиве и потајне понирљиве светињске гордости...” (Обрадовић, 2005: 112). Из ових речи јасно разазнајемо постојање његовог унутрашњег дијалога, после много година затворености и недоступности и себи и другима.

Сувише дуго је чувао себе од себе, бежећи од суочења са стварношћу, све у жељи да сачека неки помак на боље око себе. Чудно је, али истинито, да је тек после одласка игумана Теодора у Шишатовић, и потоње смрти његове, коначно актуелизовао питања која су га мучила. То нису никакве биле оне ситне замјерке на рачун лоших обичаја, него жарка жеља за стицањем знања. Сигурно је да је био упорнији у томе да не би добри игуман то олако превидео, потрудио би се да му преко имућних људи које је познавао обезбеди и материјалну подршку за лакше похађање жељених школа у иностранству. Али и то његово поступање показује његову жељу да својим трудом обезбеђује своје даље школовање. Уместо тражења лакшег пута изабрао је тежи, показујући једну јако важну димензију у култури дијалога, а то је неоптерећеност себичним интересом при комуникацији са другим. Однос према другоме и са другим није оптерећивао својим потребама, што представља битну квалитативну одредницу у култури дијалога.

Чак и они који га критикују не могу а да не ослове његов комуникацијски стил „... меким ... слаткоречивим...” (Дамјан, црноризац, 1936: 9). Познато је да се иза псеудонима „Дамјан црноризац” крије Јован Рапајић, који је Доситеја у истом тексту оптужио да су „... његове идеје прекретница која је одвела Србе од Лазаревог опредељења за царство небеско...”, као и да се у знаку двеју супрот-

ности (Растковог бекства у манастир и Доситејевог бекства из манастира) одиграва сва наша историја (Дамјан, црноризац, 1936: 10, 22). Не улазећи у даље спорење са изреченим ставом аутора под псеудонимом, враћамо се питању „меког и слаткоречивог” стила обраћања у комуникацији, који је резултат трезвености и промишљености. Он показује да без обзира на све разлике у дијалогу мора постојати висок степен уважавања другог, што се не може постићи методом дисквалификације саговорника на основу предрасуда о некоме и његовом пореклу и припадности.

Доситеј заговара културу дијалога на високом комуникацијском нивоу, о свему жели да расправља без намере да изнуди пристајање другог по сваку цену, али и без жеље да попусти или одустане. Свему приступа разложно, са јасном и умесном аргументацијом, трудећи се да саговорника подстакне на трезвено размишљање и поступање. То јасно видимо из једног његовог дијалога са „ученим пријатељем”, кога ословљава именом Зилотиј. Кад му овај добронамерно говори: „Али ти знаш да твоји Србљи, који нису научени слободно мислити, кад те новине од тебе чују, рећи ће да си јеретик”, он му одговара: „Нек реку што им је драго. Ја се уздам да ће време показати да нису право имали. А неће сви рећи не бој се. Находе се у данашњи дан Србаља који мужески мисле ... А време је већ да и прости народ не варамо...” (Обрадовић, 2005: 122). Дакле, све саопштава недвосмислено, будући одлучан у жељи да ствари зове правим именом и без претварања и дволичности уђе у дијалог са свима.

Такође постоји и кореспонденција путем писама, где имамо сабеседника ословљеног именом Серафим, који методом пријатеља старо-заветног Праведног Јова (*Књига о Јову*), покушава да изазове осећај кривице и nelaгоде код саговорника. Између осталог замера Доситеју то што троши паре на штампање књига, што њега покреће да смислено ојача расправу, издижући је изнад бесмисла одбране и напада. Па у том смислу пише: „Жалиш ме што новце, штампајући књиге, трошим! А да јошт знаш како ти без вина хладну воду пијем, а нимало томе ненавикнут, више би ме пожалио. Но мени и ово за бесмертија душе показатељство служи, кад је тако жеља вечности задовољство гркљана победити кадра” (Обрадовић, 2005: 237). Овакав поступак га дефинише као човека који поседује неоспорну културу дијалога и висок степен одговорности. Због тога не улази у бесмислену полемику са човеком који, очигледно, не разуме важност књига. Говори му језиком који он разуме и наводи примере који га могу подстаћи. Не хвали се својом аскезом да би себе истакао, него да би му показао да је остао непоколебљив у вери и жељи за вечним животом. Али и да би

га подстакао да и сам размишља о личном подвигу, а не да се троши у приговорима и осуђивању других. Не осуђује сабеседника, и не замера му што овај њега осуђује. Не правда му се и не отвара сукоб, него га подстиче на добро стваралаштво у вери.

Религијски плурализам

Религијски плурализам Доситеј је препознао као историјску стварност са несавладивим могућностима, ако се тај феномен исправно разуме. Његово основно полазиште било је да различитост вероисповедања не сме да буде разлог за омаловажавање било кога. Такав став не значи религијски индиферентизам, пре се може посматрати као сигурност убеђења слободна од жеље за угрожавањем другачијег и неоптерећена страхом од угрожености због различитости. Кад човек достигне такво стање, онда се не бави ставовима и поступцима других, већ све своје чињење осмишљава добронамерношћу. Не дозвољава да га евентуална злонамерност од стране другог поколеба у ставу: „Не дај да те зло победи, него победи зло добрим” (*Римљ.* 12: 21). Онда кад се човек препусти верском фанатизму несвесно се троши у сукобима, обично терајући неку своју правду, јуначи се бесмислено, губећи храброст да опрости. Злопамћење и злурадост постају основне комуникацијске одреднице у таквом стању опасне самоизолације. На тај начин се обесмишљава „борба за истину”, јер се претвара у прогон неистомишљеника и тако се обесмишљава стваралачка прогресија. Радње теку, нешто се догађа, али све постаје бесплодно спорење и неумесно оспоравање, у коме је дехуманизација другог једини принцип.

Приговор Доситеју да „... ниједном речју не помиње, а камоли осуђује римокатоличко прозелитско деловање...” (*Јевтић*, 1990: 242), треба условно прихватити и размотрити у контексту његовог става о религијској мирољубивој коегзистенцији. То никако не значи његово одустајање од православља и пристајање на унију у недостатку личне храбрости и верског убеђења. Сигурно је да је Доситеј другачије мислио од оних који су 18. век именovali као „век у знаку верске самоодбране” (*Костић*, 1921: 21), не тако што је превиђао чињенице, већ што је инсистирао на исправљању унутрашњег стања уместо на изговорима о притисцима споља. Добро му је познато да човек нашег поднебља одувек „сопствено дефинише против суседа” (*Павловић*, 2004: 204), и то жели да преобликује, ако је бар могуће у питањима вере. То га дефинише као стварног ревнитеља вере, који се труди да исправи

оно што је стварно могуће. Не тражи у другима, изван своје црквене заједнице, изговор за стање вере у самој заједници. Будући тако опредељен, он добро види и оно шта други чине, само томе приступа растерећен од сваког субјективизма. Оно што савремена социологија религије заговара као став да другоме треба дозволити „... да се покаже на начин какав он доиста јесте, односно како сам себе разуме...” (Абазовић, 2010: 168) Доситеј је показао својим непрозивањем оних који другачије верују, тако да нема места мишљењу о његовом мањку православности, пре се може говорити о човеку са јеванђелским манирима учтивости и пристојности. Јер не презрети другачијег значи показати стварну христоликост, и то се не може проглашавати као недостатак вере.

Један догађај везан за случајан долазак на свадбу у близини Пакраца све напред речено потврђује. Наиме, догодило се да су га домаћини лепо угостили, а међу сватовима је био вероватно један млади римокатолички теолог (велика ђачина). Иначе, домаћин и скоро сви гости били су римокатоличке вероисповести. Док је Доситеј са присутнима разговарао о роду пшенице у тој години, обратио му се поменути теолог: „По твом изговору чини ми се да си ти шизматик?”. Доситејев одговор је био недвосмислен: „Нисам ја шизматик него православни хришћанин”, уз неизговорене, али записане речи: „И бољи од њега, ако је рад знати”. Расправа је текла даље, и кад је достигла кулминацију претњом Доситејевог саговорника да ће га „везати и послати у Пожегу” домаћини и остали гости су устали у одбрану Доситеја и отерали са свадбе онога који је претио, говорећи му: „Кад се ти будеш женио, на твом весељу путнике и госте вежи, а не у нашој кући и на нашем весељу” (Обрадовић, 2005: 129–130). Из овог догађаја видимо да Доситеј има сигурно православно опредељење, кога се не одриче ни пред ким. Али је овде значајно истаћи његову незлопамтивост са једне стране, и опредељење да истакне оно најбоље – а то је у овом случају гостопримство народно – које не може да угрози никакав верски фанатизам. Он је желео да се учи на таквим примерима, градећи мирољубиву међурелигијску коегзистенцију. Религијски плурализам је доживљавао као неизбежну стварност и као велики дар љубави Божје сваком добронамерном вернику.

Доситеј је дубоко свестан опасности религијских конфликта и због тога пише у *Писму Хараламјију*: „Кад ће нестати мржења и вражби на земљи! Кад ће срце наше доћи у своју природну доброту да у лицу сваког себи подобног човека позна брата свога, нит мислећи нит питајући које је вере и закона – оне у којој га је Бог изволио да се роди као ти у твојој ... С чијом вољом се људи рађају ... С Божијом ... Дакле,

што би ми хотели да смо паметнији од Бога...” (Обрадовић, 2005: 42). Дубоко свестан опасности верског фанатизма заговара хришћански универзализам као прихватање постојећих различитости у њиховој креативној пуноћи. Никако не треба мислити да заговара неку нову „универзалну религију” као замену за све постојеће, које треба укинути. Он полази од чињенице да је Бог један и исти за све, само га људи на различитим језицима различито ословљавају, и у различитим верама различито доживљавају. То је предуслов хришћанског универзализма, који није ни нешто што означава окупацију читавог света, нити је нешто безлично, него је гарант мирољубиве религијске коегзистенције. Оно што се у политичкој филозофији Џона Греја зове „modus vivendi” – „слажемо се да се не слажемо”, или „веруј и пусти другог да верује”. За ово је потребна сигурност сопственог уверења, као и уважавање свих различитости без страха од другог и другачијег. Важна је његова одредница народности, где јасно разликује верску од народне припадности. Заговара идеју да су „латински следоватељи, Бошњаци и Херцеговци”, без обзира на другачију вероисповест неко коме не треба због друге вере ускраћивати српско име. Јасно говори да се „закон и вера могу променити, а род и језик никада...” (Обрадовић, 2005: 41). Дакле, он у верском плурализму види добру могућност, а не опасност, само је потребно непрестано усавршавање религијске културе. Никако се не треба изговарати историјским околностима, него треба креирати са пуном добронамерношћу отворен међурелигијски дијалог.

Литература

- Абазовић, Д., (2010): *Религија у транзицији*. Сарајево.
Библија (2010). Београд.
Гавела, Ђ., (1950): *Доситеј Обрадовић*. Београд.
Грујић, Р., (1913): „Доситеј Обрадовић и представници Цркве”. *Српски књижевни гласник*. Београд.
Димитрије, митрополит (1911): „Слава Доситеју”. *Гласник православне цркве у Краљевини Србији (ГПЦУКС)*. Београд.
Ђурић, В., (1966): „Критички принцип Доситеја Обрадовића”. *Од барока до класицизма*. Београд.
Зизјулас, Ј., (2001): *Домајинске шеме*. Нови Сад.
Иванић, Д., (2013): „Доситеј или претпоставке српске културне реформе/револуције”. *Доситеј у српској историји и култури*. Београд.
Илкић, С., (1940): „Доситеј Обрадовић и Црква”. *Духовна слика*. Београд.
Илкић, С., (1961): „Доситејева прослава и калуђерство”. *Весник удружења православних свештеника*. Београд.

- Јевтић, А., (1990): „Развој богословља код Срба”. *Православна духовност*. Београд.
- Јовановић, Ђ., (1962): „Хуманизам и родољубље Доситеја Обрадовића”. *Досићеј Обрадовић*. Београд.
- Калезић, Д., (2013): „Доситеј у контексту европске просвећености 18. вијека и српске културе и духовности”. *Досићеј у српској историји и култури*. Београд.
- Костић, М., (1921): „Акатоличка књижевност у Срба крајем 18. века”. *Гласник српске пастиријаршије*. Београд.
- Костић, М., (1952): *Досићеј Обрадовић у историјској перспективи 18. и 19. века*. Београд.
- Мајендорф, Ј., (2008): *Живо Предање*. Крагујевац.
- Мијач, Б., (1953): „Црквено реформаторство Доситеја Обрадовића”. *Весник удружења православној свештенства*. Београд.
- Мијач, Б., (1960): „Црквено мишљење о Доситеју Обрадовићу”. *Весник удружења православној свештенства*. Београд.
- Обрадовић, Д., (1850): *Целокупна дела*. Земун.
- Обрадовић, Д., (1932): *Совјетни здравој разум*. Београд.
- Обрадовић, Д., (1961): *Сабрана дела*. Београд.
- Обрадовић, Д., (1962): *Досићеј Обрадовић – зборник радова*. Београд.
- Обрадовић, Д., (2005): *Изабрана дела Доситеја Обрадовића*. Београд.
- Обрадовић, Д., (2007): *Сабрана дела Доситеја Обрадовића*. Београд.
- Остојић, Т., (1907): *Досићеј Обрадовић у Хойову*. Нови Сад.
- Остојић, Т., (1911): „Доситејеви стихови”. *Српски књижевни гласник*. Београд.
- Павловић, В., (2004): *Цивилно друштво и демократија*. Београд.
- Поповић, Љ., (2007): „Доситејева стогодишњица 1911. године – у светлу архивских докумената”. *Дело Доситеја Обрадовића*. Београд.
- Радовић, А., (1995): „Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића”. *Православна теологија*. Београд.
- Роца, С., (1961): „Доситејево Хоново”. *Весник удружења православној свештенства*. Београд.
- Руvaraц, Д., (1911): „Противници штампања Доситејевих дела”. *Бранково коло*. Нови Сад.
- Скерлић, Ј., (1967): *Историја нове српске књижевности*. Београд.
- Стајић, В., (1946): „Доситејев народ”. *Летопис Мајнице српске*. Нови Сад.
- Стојановић, М., (1971): *Досићеј и антика*. Београд.
- Стојковић, А., (1980): *Филозофски погледи Доситеја Обрадовића*. Београд.
- Ђирић, И., (1911): „Доситеј као богослов”. *Бранково коло*. Нови Сад.
- Црноризац, Дамјан – Рапајић, Ј., (1936): „Педагошки лик Доситеја Обрадовића”. *Хришћанско дело*. Београд.
- Чајкановић, В., (1911): „О Доситејевим грчким и римским изворима”. *Споменица Доситеја Обрадовића*. Београд.
- Швабић, П., (1897): „Доситеј Обрадовић и његов значај у духовном препорођају Срба”. *Весник српске цркве*. Београд.

Ljubivoje Stojanović

RELIGIOUS CULTURE IN THE WORKS OF DOSITEJ OBRADOVIĆ

Summary

Dositej's work through all its phases – from the period when he designated himself as “a poor monk of Hopovo” to the time when he was called by others “uncle Dositiје” – can be described as a pursuit of a perfect man of God (2 Tim 3: 17). When choosing this approach, he acted rightly. On the other hand, he was also a little bit wrong: burdened by an excessive hope in humans, he “relinquished” himself to others. This resulted in innumerable disappointments. He was particularly disappointed by those who were entitled by their life function to be “the salt of the earth” and the “light of the world” (Matt. 5: 13–14). Therefore, his criticism of some irresponsible individuals among church dignitaries should not be one-sidedly interpreted as his anti-ecclesiastical activity. Assuming great standards of faith, Dositej condemned those who, being exhilarated by the privileges of their status, did not see the degradation of believers under the burden of superstition and false beliefs. Although some degree of one-sidedness may be observed in his critical writings, it would be unfounded to say that his enlightenment mission relied on the advocacy of atheism or agnosticism. Even if we attempted to highlight elements of deism in his religious thought, it would not be easy to uphold such a designation. It is more reasonable to speak of a Christian universalism relying on an accomplished theology and a good insight into the state of affairs in the faith and among believers of his age. Furthermore, his humanism was not closed but was rather an open anthropology which extended joyful cosmism, clearly eschatological in nature. Such a religious insight and belief underlie Dositej's religious culture, devoid of any kind of prejudice and confessional narrow-mindedness. He approached religious differences without burdensome one-sidedness, which fuelled hatred towards different religions and persecution of opponents. Although he demonstrated a high level of tolerance, Dositej did not deprive of sense the truth of his own faith. What he demanded from himself and those who shared his religious identity was to actively corroborate the truths of their religion and not to passively impose it to those who have a different faith or have no faith at all. Therefore, he refuted the attitude: “It doesn't matter what kind of people we are, as long as we belong to the same kin”, advocating a new reality: “We belong to the same kin; let's be good” (Obradović, 2005: 239). For him, this is the only acceptable “struggle for faith”; anything different from that would mean opposition to God and hatred of humankind. This is why his religious criticism was directed towards members of the Orthodox Christian community; this shows a high level of responsibility, which is indispensable in building a truly religious culture. Accordingly, his harsh criticism of individuals – particularly of priests and monks – should be interpreted as an indicator of a progressive concept of the role of faith in human life and not as a denial of religious concepts. His religious culture reached very high standards and it rested

upon the willingness for a culture of dialogue with everyone. He strove for faith from a position far beyond the chaos of religious indifference and the destructiveness of religious fanaticism.



Драган Симеуновић

ПОЛИТИЧКА ДИМЕНЗИЈА ДОСИТЕЈЕВЕ ТОЛЕРАНЦИЈЕ

олеранција је један од водећих Досићејевих не само
политичких већ и политичких принципа мишљења и
деловања. Подијавена културом мира коју Досићеј ироповеда, иолеранција најро-
сто кийи из свих њеових рукојиса са итенденцијом да у иоитиуности иокрива чак
и иоле иначе често конфликтне политичке, иде је у иеорији лако бији, а у иракси
иешко остати иолерантан, у иија ће се, уосталом, иред крај животиа уверији
и сам Досићеј у својству национал-револуционара. Кад буде у време Првој срјској
устанка суочен са иијањем очувања иек стечене слободе, а можда и оистанка сво-
ја народа уијије, Досићеј ће иредложити више политичких мера и иосиујака ио
којима не само да излази из сфере своје некадашње мирољубивости, већ и верске
иолерантности. Овакве, иоитиуно рационалне политичке савете који ироитивурече
иринију иолеранције не налазимо у Досићејевој иредреволуционарној политичкој
мисли, већ само у време устанка, за иија је ире свеја заслужан ииензиван додир
Досићеја милиоца са политичком ираксом. Од иој времена иолеранција у политич-
ци за њеа иредстиавља уважавање других, али само до иранице очувања сојствених
националних као најиитнијих политичких иићереса.

Толеранција се као делатни принцип и вредносна категорија сасвим уобичајено и са правом везује за лик и дело Доситеја Обрадовића.

У Доситејевим текстовима, као и у записима о њему, толеранција се врло често и са немалим пијететом помиње као један од његових водећих животних принципа, којег је притом свесрдно препоручивао и другима.

Свакако да је један од битних, ако не и најбитнији разлог за Доситејеву опредељеност за толеранцију духовно хришћанско наслеђе које је понео из своје породичне средине, а утврдио у оквиру манастирске, и потом га током живота само дограђивао на основу разноврсних знања о животу и друштву, којима се жудно богатио. У сваком случају, **религија** је била први, и то чврст темељ усађивања и одржавања толеранције у Доситеја, и без обзира на све његове, понекад и контроверзне духовне доградње, то је и остала.

Његови **теоријски узор**и који су га даље и дубље потом водили стазом промовисања толеранције били су, у првом реду, немачки рационалиста Кристијан Волф, који је био врстан популаризатор Лајбницевог рационалистичке филозофије просвећености, затим Јохан Еберхард, иначе Доситејев професор филозофије на Халском универзитету, Зулцер, Базаров, Платнер, Тененс, Федер, Лесинг, свакако италијански етичар Соаве, Волтер и енглески просветитељи. Не могу се наћи валидне научне потврде за неколико наводних Доситејевих теоријских узора попут Хобса, Ламетрија и Макијавелија. Но, таква убеђења у нас су толико распрострањена да се Доситеј најчешће сматра и њиховим следбеником, независно од тога што, на пример, у „Мезимцу” целу главу посвећује оштрој критици Ламетријевог учења, или иако врло често критикује Макијавелија управо због непоштовања нетолеранције, користећи при том израз макијавелизам искључиво као ружну реч.

Од Волфа је Доситеј преузео учење о држави као регулаторном чувару јавног добра, али и креатору јавног живота испуњеног узајамном толеранцијом, став о важности права и закона у сваком добро уређеном друштву, као и став о стављању религије и образовања под надлежност државе.

Епохална идеја толеранције која ће носити и Доситеја није била код њега директно преузета од енглеских просветитеља. Волтер је био тај који је од њих узео и развио ту идеју, а његово учење је неколико деценија било врло омиљено и веома утицајно у просторима од Беча до Пеште, у којима се тада налазио и Доситеј. Утицај Волтеровог учења на Доситеја видан је и у рецепцији Волтеровог измирителског

принципа, који је тежио налажењу, ако не апсолутног склада, а оно бар толеранције између просветитељства и апсолутне монархије.

Трећи могући извор Доситејеве опредељености за толеранцију могло би бити његово евентуално **припадање масонерији**, која принцип толеранције традиционално држи врло високо на лествици својих делатних „вјерују”.

Сва ова три претпостављена извора усвојености толеранције код Доситеја, те обилног препоручивања другима њеног практиковања и уопште опијености њоме, препознају се и у ономе што бисмо могли назвати политичком димензијом Доситејеве мисли и његовог деловања, с тим да они у њој нису ни присутни ни утицајни у истој мери.

У периодици развоја политичке мисли дело Доситеја Обрадовића припада епохи предмодерне, коју карактерише бављење оним шта треба чинити и шта треба да буде опште добро и општекорисно, или како то Доситеј каже „на општу ползу”, у једној посебној или пак у свакој политичкој заједници.

Као главне карактеристике Доситејеве политичке мисли и дела могу се одредити: рационалистичко просветитељство, јавно родољубље, општа толеранција и висока моралност политичког ангажмана, која је за Доситеја израз одговорности према сопственом народу и доказ високе просвећености сваког политичког делатника. *Етихос* је по њему трајно важно мерило за *крајнос*.

Политику Доситеј стога поима као рационално организовано морално делање, пре свега схваћено као толерантно управљање не само јавним већ и тајним друштвеним пословима услед природне упућености људи једних на друге и, уопште, сложености друштвеног живота, са позиција апсолутне и просвећене власти као највише институционализоване умне моћи, а са циљем постизања општег добра, које се огледа у постојању среће и задовољства појединаца који чине заједницу, услед постигнуте опште и личне користи.

Успешност политичког делања по Доситеју умногоме зависи од карактера народа и он, много пре Владимира Јовановића, налази да се „српске нације карактер ни мало не различествује од енглескога и саксонскога”, стављајући је тиме у ред „најбољих нација”. Оно што српској нацији изразито недостаје јесте просвећеност, а следствено томе недостаје јој и толеранција. Просвећеност је једино што она „потребује, но ово више од полака чини: воспитаније”. Она је по Доситеју чаробни инструмент који ће Србима донети све што немају, па и толеранцију која ће проузроковати слог у политици. Тада од Срба „изабраније нације неће бити на земљи”, уверен је Доситеј.

Развој Доситејеве политичке мисли и, у оквиру ње, мисли о толеранцији одвија се постепено и може се, посматрано са истраживачке равни, поделити у бар две фазе. Прву, која је време његове младости и сазревања, када је о политици и толеранцији мислио и писао успут током својих путовања, махом у контексту бележења својстава различитих народа и земаља, а тиме бар парцијално и њихових политичких система, и кад је једина политичка идеја коју је детаљно обликовао и развијао била она о просвећеном владару и владању; и другу фазу, када се у зрелим годинама почео практично бавити политиком, прво припремајући својим, све више политички употребљивим поукама Србе за евентуални живот у новом царству, а потом користивши српским устаницима испрва као њихов дипломата, а онда и као озакоњени просветитељ највишег ранга. Та фаза, коју слободно можемо назвати периодом Доситејеве политичке праксе, била је извориште и неких другачијих, не увек толеранцијом прожетих, иако, свеукупно узев, и даље у бити еманципаторских идеја.

Његов је метод просвећивања у првој фази сав прожет тадашњом „јевропски” интонираном толеранцијом па зато у свом обраћању онима који „желе ум свој просветити и нараве побољшати” често наглашава: „нећу нимало гледати ко је кога закона и вере, нити се то гледа у данашњем веку просвештеном”¹. Управо на том пољу Доситеј се истовремено доказује сасвим довољно и као универзалиста и као националиста, баш зато што се користи принципом толеранције у односу према, у првом случају националној, а у другом случају, када је реч о српском народу, верској разлици: „што год хоћете да вам чине други људи, чините и ви то њима. А шта би ми ради да нам други чине? Да нас пуштају с миром живити у нашем закону, да нам не чине никаква зла, да нам опраштају наше слабости и погрешке, да нас љубе и поштују и да нам помогну у потреби нашој. То исто и ми смо дужни свима људ’ма на свету. Ово је сав закон и пророци. Свака наука која је овој противна, узнемирује људе, узрокује вражду и свако зло, – сљедоватељно није од Бога. Зато дакле ја ћу писати за ум, за срце и за нарави чловеческе, за браћу Србље којег су год они закона и вере”².

Сходно овоме принципу Доситеј и Харалампџија, Србина из Хрватске, на крају писма и поздравља са „здрав ми буди, љубезни Хорваћанине!”.

Док у првој нареченој фази Доситеј само тежи ослобођењу народа од незнања и модернизацији друштва уопште, у другој јасно тежи

¹ Доситеј Обрадовић, „Басне”, Дела, Просвета, Београд, 1953, стр. 248.

² Исто, стр. 6.

и потпуном политичком ослобођењу народа од поробљености као претпоставци изградње модерног политичког уређења у ослобођеној Србији. Стога, док у првој фази пише о политичким појавама уопште, у другој фази је његова политичка мисао потпуно подређена националном задатку ослобођења и уједињења.

Може се рећи да је временом Доситеј бивао све више и више заокупљен идејом националног ослобођења, а на крају чак у толикој мери да је упркос својим позним годинама потпуно одбацио свој животни сан о мирном медитеранском свршетку свог нескрасљивог бивствовања и постао револуционар највишег ранга у најузбудљивијој балканској револуцији тога доба. Та растућа Доситејева заинтересованост за национално питање, која је на крају прерасла у истинску горљивост за идеје и праксу ослобођења српског народа од туђинског јарма, у великој мери објашњава зашто код иначе на перу лаког и за све заинтересованог Доситеја нема ни једне забележене речи о другом великим политичким догађајима тога доба, па чак ни о великој Француској револуцији, а што би без увида у историјске околности могло да изазове оправдано чуђење и да отвори питање да ли је то био израз његове индигнације према политици уопште, или израз политички програмиране селекције.

Наиме, то је време када се води не само за Доситеја већ за све Србе веома важан рат између Аустрије и Турске, који је цар Јосиф објавио Турској 9. фебруара 1788. године, и поред побуне у Белгији која је у то време подигнута против њега. Природно је да Србима тај Јосифов војно-политички потез и потом тај рат годинама окупирају сву пажњу. Са почетном офанзивом и напретком аустријских трупа код Срба је, наиме, расла нада да је дошао крај већ видно уздрманој турској царевини и да је час њиховог коначног ослобођења од Турака сасвим близу.

Отпочињање Француске револуције пада баш у време драматичних преокрета на аустријско-турском ратишту. Врло успешна турска контраофанзива, која се одвијала управо у Доситејевом Банату, довела је до тога да је „прву годину рата Аустрија провела, углавном, чекајући”, да би након напетог, и за Србе више него психички исцрпљујућег ишчекивања, аустријска војска у лето 1789. поново прешла у офанзиву, што је резултирало ослобођењем Београда 27. септембра 1789. године, а потом 24. децембра исте године и ослобођењем другог српског престоног града Крушевца.

Колико је цар Јосиф Други био заинтересован за рат са Турском показује и податак да је, иако већ тешко болестан, дошао 1789. у Земун да би лично командовао битком за Београд. Разуме се да је присуство цара било велики мотив, али и додатна обавеза за аустријске војнике

да успеју у тој бици. Да је Јосиф Други био мудар владар показује и податак да је том приликом одсео у српској кући³, односно код знамените трговачке породице Карамата, иако је у Земуну тада живело много имућних Немаца. Тај и други слични цареви гестови свакако су додатно мотивисали и Србе који су се борили у редовима аустроугарске војске. Отуда не чуди одушевљење код Срба у том времену царем Јосифом, па и код Доситеја, или пак Јована Рајића, који је поводом ослобођења Београда од Турака написао огроман спев „Бој змаја с орлови“, а у коме је на низ места изражена Рајићева дубока захвалност аустројском цару.

Били су то вероватно исувише важни догађаји за Србе и Доситеја да би на било шта друго мислили. Своју устрепталу заинтересованост за ослобођење српских крајева и српског народа од Турака Доситеј ће исказати у панагиричким стиховима захвалности аустројском цару, али и руским војсковођама за помоћ српском роду, макар она била и успутна. Доситејеву пажњу за локалне прилике одржаће даљи преокрети на бојишту, смрт цара Јосифа, након које аустројска војска губи елан, а са њиме и територије на којима су живели Срби, као и журба новог цара Леополда да склопи примирје под околностима које су тешко погодиле и огорчиле Србе. Све су то били разлози због којих Доситеј није много обраћао пажњу на спољнополитичке догађаје, па макар они били и тако значајни као што је била Француска револуција.

Треба имати у виду и то да је Доситеј схватао да у случају дефинитивне победе Аустрије над Турцима и евентуалног потпуног и трајног протеривања Турака, ако не са Балкана, а оно бар из српских крајева, то неће донети потпуну, већ само релативну слободу српском народу, као слободу од покорености од стране народа изразито различите вере и културе, и да ће евентуални аустројски војни тријумф над Турцима уједно значити потпадање Срба под власт једног другог силног, мада хришћанског и по много чему толерантнијег завојевача.

У том контексту гледано, нимало није случајно што су „Басне“ Доситејево најполитичније дело. Прво, оне настају управо у том периоду чија је војно-политичка и дипломатска драматичност по српски народ била толика да то неминовно обележава и Доситејеву тадашњу мисао и у одређеној мери последично прожима и позније плодове његовог стваралаштва. Друго, нада да ће српски народ стеченом слободом, макар она била и релативна, бар променити царство и добити толерантнију управу над собом није само емотивно преплављивала

³ Према: Ујес, Алојз, *Земунска њозорја*, Фестивал монодраме и пантомиме Земун, Земун, 2007, стр. 18.

Доситеја, уосталом као и све друге Србе у том времену, већ је код њега зацело пробудила и размишљања о потреби припреме српског народа да живи у врло могућим новим политичким околностима. Стога на „Басне” треба гледати и као на својеврсно упутствено политичко штиво које ће Србима помоћи да лакше ступе у нов политички миље и омогућити им да брже појме и усвоје нову политичку културу која их је, веровао је Доситеј, неминовно ишчекивала у новом царству. Тада Доситеј, као ни Срби уопште, није још смео ни мислити о некаквој самосталној српској држави, сматрајући збацивање мухамеданског јарма више него довољним историјским успехом по Србе.

Подсетимо се да је ради штампања „Басни” Доситеј приспео у Лајпциг 20. октобра 1788. и да су оне заправо објављене не 1788. како пише на корицама књиге, већ, како наводи и Шмаус⁴, у пролеће 1789. Сасвим је вероватно да је Доситеј своје претходно настале „Басне” тада на више пригодних места тако уредио да оне садрже и политичке поуке, али притом не било какве, већ такве које ће српском народу омогућити лакше усвајање модерних политичких принципа и тада актуелних политичких идеја, попут идеје о просвећеном владару препуном толеранције, чијем би царству Срби припали. Отуда у том Доситејевом делу има и тада тек настајућих политичких концепата и творевина попут идеја о владавини права и законооснованости правне државе, којима се гарантује више толеранције према свима. Доситеј је чак склон да свој упутственик представи не као филозофију живота, што би било очекивано, већ као нешто много корисније и узвишеније – као науку о добром и о политици, спојену са етиком: „Наука која се на’оди у правоученију баснах превелике је ползе, важности и пространства: содржавајући у себи сву моралну философију и **висока политическа правила и наставленија** (подвукао Д. С.)”⁵ Очито је да су „Басне” у извесном смислу и израз Доситејевих очекивања да би српске територије могле постати део аустријског царства, и у том смислу оне се могу гледати и као политичко штиво намењено сваковрсном, па и политичком образовању за бољи и умнији живот. Кад, на пример, Доситеј тражи у „Баснама” од читаоца да поштује законе, он не мисли на турске већ на законе просвећеног, што ће рећи, западног друштва. То баца сасвим другачије светло на Доситејев јозефинизам, који тих 80-их година 18. века не само да провејава у његовим делима већ је понегде и врло видан.

⁴ Алојз Шмаус, „Политички моменат у Доситејевим ’Баснама’”, у: *Доситеј Обрадовић* (приредио Младен Лесковац), Српска књижевна задруга, Београд, 1962, стр. 253.

⁵ Доситеј Обрадовић, „Басне”, *Дела*, Просвета, Београд, 1953, стр. 248.

Већ тада Доситеј, у ратним и политичким околностима које су га се итекако тицале, почиње да **мења свој став према толеранцији**. Он слави Јосифа не зато што је цар, а још мање зато што је аустријски, већ зато што је, за разлику од цара Леополда, који ће доћи после њега на престо, веома ратоборан кад су у питању Турци, а ратоборност и толеранција зацело нису етички складан пар, како је Доситеја узалуд поучио Соаве. Зато Доситеј са једнаким усхићењем опева и руске војсковође и свако друго проливање крви уколико оно води слободи његовог народа, и управо зато млади, рату с Турцима несклони цар Леополд и неће бити опеван од Доситеја.

Уз то, у времену у ком су сви истакнутији српски родољуби редом веровали да је ослобођење српског народа могуће само уз помоћ Аустрије и Русије, било би неправедно очекивати од Доситеја толику политичку проницљивост и смелост изражену у вери да ће се српски народ ослободити сам, а још мање тражити од њега у том тренутку да негира или одбацује аустријску помоћ Србима. Све док је Аустрија хтела да ратује за српске крајеве Срби су, ратујући за њу, заправо покушавали да се ослободе турске власти, па макар после били под аустријском. Подобно томе је мислио и Доситеј. Тек када Аустрија буде крајем 18. века потпуно одустала од даљих војних подухвата на том геополитичком правцу, Срби у Србији ће се подићи и борити сами, а и Доситеј ће свом својом душом без икаквог снебивања бити за то, а не за живот свих Срба под аустријским царем, ма колико он као владар био просвећен и толерантан. Иако српски устанак из 1804. треба делимично и у разумној мери видети и као плод дугогодишње аустријске пропаганде и подстицања Срба на ратове, па и на тај устанак против Турске, код Доситеја, као ни код осталих српских револуционара тога доба, неће бити много обзира према том аустријском труду чим Аустрија буде пружила руку Турској.

Још један испад нетолеранције код Доситеја у том времену такође је везан за „Басне”. Реч је о његовој веома оштрој критици илумината исказаној у том делу, као „соборишта којекаква помрчине и буцака, која се од рода човеческога одељавају и ишту помало **царем и народом да владавају** (подвукао Д. С.)”, дате за њега неуобичајено грубом речју, а која се нетачно у литератури означава као „Доситејева критика масонерије”.

Притом имамо да се Доситеј често и са намером покућивања, прећутно или јавно, од многих третира као **масон**. Њихови опоненти пак настоје да га бране тиме што наводе да је управо Доситеј био први међу Србима који је не само исписао већ и објавио најоштрије речи против масонерије у свом времену, а да ствар буде замршенија сва

настојања самих масона, посебно Михаила Валтровића, да се докажу тврдње о Доситејевом масонству засад су остала потпуно бесплодна, о чему веома коректно извештава и део рецентне масонске литературе⁶.

У прилог тврдњи да је био масон служи и један његов портрет на ком је изнад Доситејеве главе видно истакнута пирамида са све-видећим оком, а који је насликао Доситејев кум, иначе тада угледни српски сликар. Ни тај аргумент није сасавим неспоран из простог разлога што се ти масонски симболи налазе у зони рама, а не на слици. Озбиљан аргумент против тврдњи да је Доситеј био масон јесте непостојање било какве грађе о његовој припадности масонима, али се зато његова критика илумината не може узети као доказ за неприпадање масонерији из простог разлога што масони и илуминати нису исто.

Чувена „Доситејева критика масонерије” заправо није критика масона, већ илумината, из масонерије произашлог езотеричног реда који је у Баварској 1776. основао бивши језуита Адам Вајсхаупт. С обзиром на то да су илуминати били највећи заговорници просветитељства у свом времену, чуди толика Доситејева нетрпељивост према њима и ружне, за њега некарактеристичне па и неприличне речи које упућује на њихов рачун. С друге стране се мора имати у виду то да Доситеј никада није престајао бити религиозан, заправо да је био све до смрти велики верник. Како су илуминати тежили да укину сваку религију⁷ и да уместо ње и монарха људима завлада ум, таква, за оно време одиста више револуционарна и радикална него рационалистичка тврдња морала је засметати Доситеју и сврстати га у противнике илумината. Но, то само по себи не доказује ни да је Доситеј био масон, а ни да није јер су у то време многи масони били против илумината, а и многи су важни масони пак хрлили у редове илумината, као у редове тада најјаче и најелитније езотеричне организације у Европи.

Такође, илуминатима је била страна свака љубав према држави, као и било какав патриотизам („љубав према монархији и патриотизам су у супротности са општим принципима реда”⁸), а Доситеј је, насупрот, био горљиви патриота.

Увид у друштвено-политичке околности тога времена налаже нам да овој оцени додамо и опаску да у Бечу, где је Доситеј тада већ други

⁶ Види нпр. Зоран Ненезић, *Масони у Југославији 1764–1999*, Београд, 1999.

⁷ „Кад човек дође до високог нивоа мора бити ослобођен сваке религије”. *Drei merkwürdige Aussagen die innere Einrichtung des Illuminatenordens in Baiern betreffend*, München, 1786, наведено према: Silagi, Denis, *Jakobiner in der Habsburger Monarchie*, München, стр. 41.

⁸ Исто.

пут, и то подуже боравио, једнако као и у Немачкој, у коју је такође у том периоду путовао, није било много пожељно бавити се политиком вансистемски, а нарочито не таквом политиком која би носила идејни печат било каквог самосталног антиимперијалног ослобођења, па чак ни од турске власти. Још мање је тада за једног придошлицу у Бечу било политички прикладно писати било шта о Француској револуцији, која је била изразито антимонархистички пројекат, тим пре што је од стране револуционара заточена па потом следеће године и погубљена француска краљица Марија Антоанета била рођена сестра аустријског цара. Командант аустријско-пруске војске Карл Вилхелм Фердинанд је чак 1792. издао и манифест у коме прети уништењем Париза ако се краљевској породици науди. Може се замислити шта би тек аустријске власти урадиле неком странцу који би тада усред Беча промишљао сврсисходност и ефекте било француске, било које друге револуције.

Просвећени апсолутизам, који је у Аустроугарској започет у доба владавине Марије Терезије и достигао врхунац у доба владавине њеног сина Јосифа Другог (1780–1790), формално је потрајао још и за време владавине његовог брата Леополда (1790–1792), али се практично завршио још за живота Јосифа Другог, јер је он 1790. године, уплашен радикалношћу Француске револуције, попустио пред унутрашњим антиреформским притисцима племства, иза којих је стајала Пруска, која му је на крају почела и отворено претити, и опозвао је већину започетих реформи. Заправо, може се рећи да је једини прави просвећени апсолутиста од њих троје био једино Јосиф Други. Марија Терезија је само била „реформатор из нужде”, док је Леополд заправо привео крају гашење просветитељских пројеката које је започео, па онда увелико сам затомио Јосиф.

Јосифов „удар на Цркву”, гашење друштвено некорисних манастира и конфисковање њихове имовине, односно поклањање исте болницама и сиротиштима били су одиста револуционарни потези за једног монарха. Народа у Аустроугарској се пак највише дојмио Јосифов **Патент о толеранцији**, којим су припадници свих вероисповести могли добити статус грађана, право на државну службу, а занатлије звање мајстора, док је до тада све то било резервисано само за католике. Чак је и Јеврејима омогућено да буду официри и постају племићи. Велики утисак на тадашњу европску јавност произвела је и Јосифова забрана цензуре, иако је била делимична⁹, као и право на

⁹ Да је Јосифова забрана цензуре, иако је значила знатан напредак на пољу проширења права и слободе за оно време, ипак више била маркетиншки политички потез него истинско право на слободу штампе показује и строгост тадашње централне цензуре у Бечу и огроман регистар књига које је она забранила, пре свега

критику сваког јавног службеника, укључив и право на критику цара. Тако, рецимо, 1787. Јозеф Рихтер објављује усред царског града Беча књижицу „Зашто цар Јосиф не бива вољен од свога народа?“¹⁰ у којој тврди да већина аустроугарских поданика не воли свога владара.

И поред тога што су сви били импресионирани толиком царевом толеранцијом, најзначајније за потлачене мањине, међу њима и Србе, било је ипак стицање права на слободну градњу сопствених школа, цркава и манастира.¹¹ Њима нису могле толико сметати неке одиста непросветитељске реформе Јосифа Другог, попут оне о проглашавању немачког језика службеним на тлу целе Аустроугарске, које су, рецимо, разбеснеле Мађаре (изузимајући мађарске масоне). Како је тим централистичким потезом Јосифа Другог заправо један страни језик, и то латински, замењен у службеној употреби за њих једнако страним другим језиком – немачким, већина Срба, а међу њима и Доситеј, нису, бар у почетку, много обраћали пажњу на овај вид очите мајоризације и германизације јавног домена, а тиме и јавног живота.

Доситејев јозефинизам могуће је у великој мери објаснити и чињеницом да је на аустријске владаре тога времена, као и на њихово просветитељско окружење¹², највећи могући утицај имало управо учење професора Кристијана Волфа, који је био и Доситејева идејна звезда-водиља. Доситеј је као Волфов следбеник напосто морао имати дивљења према цару Јосифу Другом, који је следио и у пракси бар донекле спроводио те исте идеје.

Општи став масонерије у Доситејево време био је да масонерија својим делом и саветима служи своме владару, а уједно преко њега прикривено шири и своје идеје. Јосиф Други је као владар био на-клоњен масонерији, а у Угарској је масонерија 80-их година 18. века била поистовећивана са појмом „јозефиниста“ – поклоника дела и

штитећи углед Цркве, а међу којима се у великом броју налазе и књиге знаменитих просветитеља – Јосифових наводних идејних узора, попут Волтера, Лесинга, Гетеа и других.

¹⁰ Richter, Joseph, *Warum wird Kaiser Joseph von seinem Volk nicht geliebt?*, Wien, 1787.

¹¹ Захваљујући едикту о толеранцији Стефан Стратимировић је, поставши 1790. карловачки митрополит, основао: 1791–1792. године Карловачку гимназију, 1794. Карловачку богословију, 1797. Благодејаније (касније Стефанеум). Његовом заслугом основана је и гимназија у Новом Саду 1810. године.

¹² Волфов ревносни ученик био је, на пример, племић Антон Кауниц, врло утицајан државни канцелар и иницијатор низа реформи још у време владавине Марије Терезије, а потом и у време владавине њених синова. За спровођење њихових реформи свакако је од значаја била чињеница да је он на том месту остао пуних 40 година.

лика Јосифа Другог, што ће бити израз који је Јован Скерлић касније користио у својој критици Доситејеве хвале аустријског цара.

Важан разлог за Доситејево ћутање о Француској револуцији током његовог дугог боравка у Бечу баш у време револуционарних збивања у Француској свакако је могуће наћи и у чињеници да је управо Аустроугарска тада имала најразвијенију и најефикаснију тајну полицију у Европи, а њен је творац управо био цар Јосиф Други. Он је још од 1782. године, када су тајне полиције других великих европских земаља практично биле још у зачетку, нагло развијао моћну и огромну тајну полицију, која је од 1789. године, када је избила револуција у Француској, постала само њему подређена¹³. Доситеју то није могло бити непознато јер се Јосиф Други јавно поносио својом реформом полиције уопште као великим реформским захватом, а посебно реформом тајне полиције. Како је тај огромни обавештајни апарат, који је уз то располагао фасцинантним бројем доушника за оно време¹⁴, био пре свега усмерен на сазнавање свега сумњивог у народу што би могло бити уперено против цара, државе и закона, свако писање о политици, и о ма каквој револуцији или устанку па и српском, за Доситеја би као за етничког туђина у Бечу, притом још неодређеног занимања, могло у тим условима бити кобно. Уосталом, да са том полицијом није било шале показује и хитрина којом је управо она на смрт осудила Доситеја „као сумњивог елемента” већ након његових почетних револуционарних активности у Првом српском устанку. Зато је и било не само мудро већ и нужно тада ћутати у Бечу о политици и зато је данас тешко веровати да ће однекуд изронити неки Доситејев оновремени текст на ту тему, тим пре што је Јосифов брат Леополд по доласку на престо 1790. још више оснажио цензуру и тајну полицију, увевши услед страха од ширења утицаја Француске револуције надзор практично над свим странцима и слободним интелектуалцима, у које је свакако спадао и Доситеј.

Са напредовањем и радикализацијом Француске револуције, нарочито због режима терора који је спроводио Робеспјер од 1793. до 1794, растао је и страх на европским дворovima, који је резултирао

¹³ Види: Bernard, P. P., *The Limits of the Elightment: Joseph II and the Law*, Chicago, 1979.

¹⁴ Сви регистровани криминалци били су систематски принуђени од стране државе да постану доушници Јосифове тајне полиције и да је редовно обавештавају у вези са свим политички сумњивим што би сазнали. Исту обавезу имали су и сви државни службеници и официри, који су истовремено сви били и објект државне присмотре. Vidi: Bernard, P. P., *From the Elightment to the Police State: Public life of Johann Anton Pergen*, Urbana, 1991. (Перген је био дугогодишњи шеф Јосифове тајне полиције – примедба Д. С.)

појачаном репресијом и суђењима. У Аустроугарској је 1795. одржано спектакуларно суђење „јакобинцима” које је довело до масовних погубљења, у којима су страдали и неки истакнути јужнословенски масони.¹⁵ Свеукупно узев, то нису били услови у којима је Доситеј Обрадовић могао писати о било каквој политици, па ни о толеранцији у политици. Већ и идеје просветитељства, потпуно одбачене од Леополдовога наследника 1792. године, а које је иначе промовисао Доситеј, биле су третиране као непожељан политички став.

Да Доситеј упркос томе ипак није у том периоду био аполитичан, већ да је само постао изразито локално политички оријентисан у свом мишљењу и делању, показује и чињеница да он управо у то време ствара свој велики спев о аустријском ослобођењу Београда од Турака, као једном, за Европу и светску историју свакако од Француске револуције много мање значајном, али за поробљени српски народ тада врло важном догађају. У првој фази свог политичког промишљања Доситеј себи дозвољава одушевљење туђим владарима, што му не треба толико замерити колико то чине Скерлић и други јер „свог” владара нити је Доситеј имао, нити га је могао у том времену ни у најлуђим сновима замислити, али у другој фази, кад околности отпочињања националноослободилачког устанка неминовно рађају национално вођство и вођу, он српским устаницима саветује уздизање, поштовање и строги след само свога, националног вође и владара. Ако Доситеј тада пред собом и није имао просвећеног националног владара, имао је ипак у лику Карађорђа владара веома склоног просвећивању свога народа. Има ли веће потврде за то од Карађорђевог мудрог, више стварања простора него пуког позива Доситеју да својим, за те прилике огромним знањем, неспорним угледом и мудрошћу оплемени устанак, и каснијег Карађорђевог историјски значајног политичког и културолошког геста устоличења овог, тада најпросвећенијег Србина на највише место са ког се могао просвећивати народ, кога је после вековне таме осветлио тек први зрак слободе. Притом се може констатовати да је, колико год да је била велика политичка изузетност Карађорђеве одлуке да се одмах након што су одјекнули први устанички плотуни почне и са систематским просвећивањем народа, била једнако велика, ако не и већа, и Доситејева храброст да се на том, наоко утопијском задатку ангажује.

Да ће деветнаести век бити један од ретких у коме су Срби показали да могу да се сложе и буду међусобно довољно политички толерантни, бар кад су у питању слобода и ослобођење, потврдиће и бла-

¹⁵ Рецимо Игњата Мартиновића.

гослов митрополита Стефана Стратимировића дат Доситеју и, уопште, његова велика подршка, коју је пружио Доситеју у току његових припрема за прелазак на десну, страшну и крваву страну Дунава, каква је стално била од 1804. и каква је почесто бивала и раније, као и још много пута након тога времена. Наиме, митрополит је до тога часа био подуже љут на Доситеја, са његове тачке гледишта са правом, због Доситејеве, за оно доба нечувено оштре критике појава у српској цркви, које је још притом изрекао један јеромонах.

По Доситеју претпоставка толеранције је, пак, не само смерност већ и искреност. Ове претпоставке омогућују да не дође до сукоба или да се они ублаже: „Више нам помаже овђе једна капља сузе него по смрти једно море”¹⁶, каже Доситеј, залажући се за мало плакања над собом унапред због одрицања од потпуног остварења интереса услед толеранције, као бољим исходом од много плакања, до кога често долази услед нетолеранције.

Толеранција у политици је нужна по Доситеју већ из разлога што „не може ником бити како би он рад – ни истим царем који светом тресу.”¹⁷ Интереси људи и држава су супротстављени и тиме је већ ограничена могућност њиховог остваривања: „Рад би цар турски да није царства московскога, ма Московии раде да смету царство турско.”¹⁸

Толеранција по Доситеју не значи исказивање потпуног поверења другој страни. Штавише, акт толеранције увек налаже и извештај опрез: „Свакога да поштујемо, ма од свакога да се чувамо”¹⁹, ако ништа друго, а оно због несталности људске природе, која доводи до тога да људи углавном не држе до својих обећања, а поготово уколико она постану супротна њиховом интересу. Доситеј притом упозорава да уопште не треба бити толерантан према онима који су зли јер је то чисто губљење времена: „Они који лукавим људма чини љубав с надеждом да ће му знати за поштење, подобан јест оному који на мору сије жито”²⁰, па закључује да „фајде није ни користи неблагодарну и пакосну човеку добро чинити”²¹.

Толеранција је за њега врста општељудског добра, и то важног и великог, јер води стварању и осигурању мира међу људима. Трагајући на својим путовањима за њом, Доситеј све више уочава да толе-

¹⁶ Доситеј Обрадовић, „Књига зовома Доситејева Ижица”, ’Списи из Далмације’, *Сабрана дела*, књ. 5, Задужбина „Доситеј Обрадовић”, Београд, 2008, стр. 54.

¹⁷ *Истио*, стр. 53.

¹⁸ *Истио*.

¹⁹ *Истио*.

²⁰ *Истио*, стр. 56.

²¹ *Истио*, стр. 74.

ранције као важног добра нема код оних који имају **власт**, па чак ни тамо где би требало да је најумнији и најузвишенији представници људског рода по својој дужности негују: „Тражим добро код цара и царица, али цари се бију и ратују! Није ту добра! Тражим добро код владика, али владике за добро и мир не маре, него се надмећу ко ће бити митрополит! Није ту добра!”²²

У циљу успостављања добрих односа међу људима Доситеј даје много дипломатских и уопште практичних савета, важних за политику, попут оног да је боље у љутњи ћутати него рећи нешто због чега ћемо се касније кајати кад љутња прође: „Зле ријечи боље је прождријети, зашто, кад гођ хоћеш, можеш их избљувати, ма пошто их избљујеш не можеш их повратити. А најпаче кад си срдит, не говори ништа: ни слуги, ни сину, ни туђину, никоју”²³

Толеранција и уздржаност од исказивања непријатељства тим су пре потребни што се политичке прилике брзо мењају, политичке идеје и вође често напуштају и замењују новима. Динамика политичког живота налаже да ће једног дана „бити ружно оно што нам се сад чини лепо”²⁴, вели Доситеј. Оно што нам се данас чини праведно, исправно и корисно, и отуда важно у политици, сутра може изгледати не само неважно већ и неправедно и штетно.

Уздизање лоших на власт увек помажу добри, а онда су први који од тога имају штету: „Како сунце горе подиже маглу, ма магла како се попне горе, згусне се пак смета сунцу да сија, тако и рђави људи, пошто се уздигну на којегот господарство, тада забораве своје пријатеље и добротворе и јошт ради како ће им наудити.”²⁵

По Доситеју, толеранција се не исцрпљује у речима већ у делу јер „није корист од добра кога гођ кад човек неће да га саврши”²⁶, нити себе може сматрати толерантним онај који само остаје на речима па се „не ваља поносити само с лијепијем ријечима, без добријех дела”²⁷, упозорава он. За политичаре у свим просторима и временима може да важи Доситејево реско мишљење да је од оних који обећавају, а не испуњавају своја обећања „најмахнитији они који би рад да га људи поштују, а ради оно с чим ће се онепоштенити”²⁸.

²² *Истио*, стр. 56.

²³ *Истио*, стр. 58.

²⁴ *Истио*, стр. 67.

²⁵ *Истио*, стр. 66.

²⁶ *Истио*, стр. 68.

²⁷ *Истио*, стр. 69.

²⁸ *Истио*.

Као један од водећих Доситејевих не само политичких већ општих принципа мишљења и деловања, подграђена културом мира коју он проповеда, толеранција напосто кипти из свих његових рукописа, покривајући скоро у потпуности и поље иначе конфликтне политике, где је у теорији лако бити, а у пракси тешко остати толерантан, у шта ће се пред крај живота уверити и сам Доситеј у својству револуционара.

Због неминовности извесног одступања од сваке теорије у пракси, као и због неминовног повратног утицаја праксе на теорију, Доситејева политичка мисао није остала, нити у свему, нити до краја доследна. Код Доситеја као изузетне личности која се стално развијала и, напредујући, логично мењала и мишљење о много чему, еволуција неких политичких идеја била је неминовна. У хијерархији његове политичке мисли неке вредности попут родољубља нису се померале са врха важносне лествице током целог његовог живота, неке су се на њој попут слободе и идеје националног ослобођења уздизале, а неке су пак претрпеле снажну аберацију, попут идеје толеранције или пак идеје верног служења страним просвећеним владарима, која је временом уступила место идеји о сопственом и сувереном просвећеном владаоцу.

Кад буде суочен са питањем даље егзистенције свога народа, Доситеј ће отворено изражавати **страх за опстанак српске нације** услед њене малобројности: „Када је народ многочислен никада се неће поарчити, а када га је мало, ако ће како храбар и високославан бити, по времену пропада”²⁹. Како по њему једино умножавање припадника српског, као и сваког другог народа води његовој већој безбедности – јер превентивно делује одбијајући друге народе од насртаја, даје му виталност и потпомаже узлет политичких амбиција, те води и сваком другом политичком успеху народа, а, што је најважније, обезбеђује му и опстанак – Доситеј у томе правцу предлаже више мера. Прво, и даље остајући при свом теоријском становишту да су главне вредности сваке државе безбедност и мир, Доситеј баш и не остаје у сфери своје познате теоријске мирољубивости када инсистира: „Спахије, јаничаре и једном речју сву војску, **протерајте да их нема, истребите их из вашег отечества**, иначе безопасни бити не можете (подвукао Д. С.)”³⁰. Друго, за Турке цивиле предлаже **асимилацију**, тачније **посрбљавање** као системско решење првих српских нововековних

²⁹ Доситејево писмо вођима Првог српског устанка, Карловци, 10. августа 1805. (писало је и 1806. па је та година прецртана), према: Доситеј Обрадовић, *Дела*, I, Просвета, Београд, 1953, стр. 293.

³⁰ *Исто*.

власти: „проче Турке, мирне, трговце, занатлије, земљоделце, удожнике и сваког Турчина који сам по себи живи и не жели владати рајом, оставити у својим домовима живити како и до сад, само положите их под ваше управленије, власти и суд, како што сте ви до сад под њиховим били и расростањавајте међу њих **ваш језик и ученије и књижевство** тако да по времену **прелију се у вас и приумноже језик ваш и државу** (подвукао Д. С.)”³¹ Ове савете, већ помало достојне и Макијавелија, не налазимо у Доситејевој пређашњој политичкој доктрини, али ни тако интензиван додир са политичком праксом. Но, Доситеј ипак остаје у завршном ставу овог савета стари хумани и толерантни Доситеј: „И тако лепо и право уређујте с њима, како год сами собом да они таковим начином ово састојаније новоје разљубе и против сваког одбрањују”³²

Доситеј очито није патио од политичке мане неразумевања толеранције, од које и данас пате његови сународници. Наиме, и данас кад се Србима каже да буду толерантни према противнику, они одмах и потпуно пређу на његову страну, неразумевајући услед свог недостатка политичке културе да толеранција представља уважавање других, али и себе самих, као и очување својих битних интереса.

Тако временом и код Доситеја, ренесансна *virtu*, уз Србима својствено „дрзновеније”, постаје одређење модерне политике па Доситеј претвара политику делом у прву међу вештинама, а делом у занат. Не назива он случајно у својој „Ижици”, и то у форми наслова, вешт говор „говорењем политическим”, нити је случајно што је „говорење политическо” по њему „први начин речи”³³. Напросто, Доситеј је до тог закључка дошао описујући политику свога времена, више као нешто што **мора** него што **треба** да буде, тежећи рационалистичкој објективности у одређивању политике као праксе, што је неминовно доводило и до одступања од принципа толеранције.

У напису о „устројенију управленија”, Доситеј даје и прве познате контуре поретка, односно устројства првог политичког система нововековне Србије: „1. **војинство**, прво и најважније по којему све стројеније ваља да вам иде”, при чему иде и даље, операционализујући на помало изненађујући рационалистички начин овај принцип: „војску уредите по начину Крајишника наших, но ако можете и страног кога добити, примајте и заштићујте домаћег човека”. Могућа примедба зарад увођења категорије плаћеника у ослободилачку српску војску мора да узмакне пред Доситејевом рационалном аргументацијом

³¹ Исто.

³² Исто.

³³ Избор њоучних састава Доситија Обрадовића, СКЗ, Београд, 1904, стр. 9.

и бригом за очување сваке српске главе у неодустајању од борбе до наслућене коначне победе.

Тако се може, мада и не мора, схватити и Доситејев предлог који се тиче Срба-пречана који би пребегли из аустроугарске солдатеске у устаничку војску: „Може бити да ће неко од наших тамо дезертирати, ако вам за те људе успишу, морате их повратити амо (у Аустрију, примедба Д. С.), иначе увредили сте ову власт, а ви и тако можете вас умножавати с Бугарима који отуда из даљег к нама приопштавају се”³⁴. У овоме се може препознати, прво, процена да устаницима не иде у рачун кварење односа са Аустријом док ратују са Турском, а друго, из тог става несумњиво зрачи и залагање за правну државу, макар она била и новонастајућа, и макар такав став носио и изванредан печат нетолеранције према сународницима-пребезима.

У складу са тим, али у нескладу са некадашњим својим теоријским начелом о недавању првенства ниједној цркви међу хришћанима, а тиме ни православној међу Србима, Доситеј пише: „закон християнски и устројеније **всевозможное православнија нашаја цркви** (подвукао Д. С.)”³⁵.

Ако се Доситеј залагао за борбу и одступао од принципа толеранције кад су у питању били Турци, жудео је за успостављањем јединства међу устаничким вођама, увидевши да без слоге међу њима нема ни успеха, а до слоге се могло доћи само путем узајамног уважавања и толеранције. Бригу да тако неопходну слогу вођства устанка не угрозе војничко и политичко славољубље и престиж, исказује у формулацији: „Не гледајте на сопствену сваку вашу частну корист, но гледајте на **опште дело**, да сваки и најмањи једнако заштићен и спомочествован буде, и онда ћете с благословом божјим напредовати”. За сваки случај, Доситеј поред савета упућује чак и клетву онима који буду нетолерантни према устаничкој сабраћи и своју сујету и корист уздигну изнад опште користи у моменту када се „толико милиона душа Богу моле да штогод добро учините” – „Проклет сваки који своју више жели, но општу корист љуби!”

Просветитељски **култ владара** се препознаје у конкретном Доситејевом захтеву вођама устанка да се високо уважава или бар толерише Карађорђе као центар апсолутне политичке моћи: „Будите сви у слог и почитујте и слушајте и заштићавајте вашег поглавару господара Георгија Петровића, средоточије ваше власти у њему, ви

³⁴ Доситејево писмо вођама Првог српског устанка, Карловци, 10. августа 1805. (писало је и 1806. па је та година прецртана), према: Доситеј Обрадовић, *Дела*, I, Просвета, Београд, 1953, стр. 293.

³⁵ *Исто*.

само да сте члени, а он глава”³⁶. По овом савету, који Срби, као што знамо, нису поштовали, познаје се Доситејева постојаност у организацијском схватању политичке заједнице. Само глава управља, а члени – удови извршавају наређења. Довољно да се у Србији изгуби глава кад члени пожеље њом постати.

У овом, мало познатом, и необично важном концепту политичког уређења Србије, Доситеј још даје и мудре савете осталим вођама како стишати Карађорђеву карактерну наглост, предлаже започињање националне модернизације у свему, почев од писма (писати просто и јасно и избацити турске речи), па све до облачења (одбацити што пре турску одећу, „место чалми капу..., а ако је могуће и шешир уводите”).

Доситејев **политички рационализам** заснован је на деистичком труду да производи владаревог ума буду идеални, а идеална конструктивна решења таква каква се налазе у, од Бога створеној, природи. Тиме се Доситеј прикључио токовима образовања модерног схватања политике, које је започело у 16. и 17. а нарочито добило замаха у 18. веку, и из поља политичке предмодерне закорачио ка пољу политичке модерне. Повремено одступање од начела толеранције никада притом није значило Доситејево одбацавање толеранције у потпуности већ само њено умањење и, уопште, прилагођавање захтевима реалности политике ослобођења српског народа, у коме је он, здушно учествујући, давао као и сваки политик предност резултату над методом акције, али не по принципу „циљ оправдава средство” већ сходно принципу „циљ одређује средство”, што је у складу са његовим рационализмом одређивало и количину толеранције у свакој конкретној или претпостављеној политичкој ситуацији.

³⁶ Исто.

Dragan Simeunović

THE POLITICAL DIMENSION OF DOSITEJ'S TOLERANCE

Summary

In the writings of Dositej Obradović, tolerance is one of the main principles – not only political, but also a general principle of thought and action. Deeply rooted in the culture of peace advocated by Dositej, tolerance bounces from all of his writings tending to fully cover even the field of often conflicting politics, where it is easy to be tolerant in theory but difficult to remain tolerant in practice. As a national revolutionist, Dositej Obradović would realize this close to the end of his life. During the First Serbian Uprising, when he had to face problems related to maintaining freedom that had just been achieved and even the issue of the nation's persistence, Dositej proposed various political measures and actions which not only meant a departure from the sphere of his former pacifism but also a departure from religious tolerance. Such political advice, entirely rational and contradicting the principle of tolerance, is impossible to find in Dositej's political considerations before the Revolution, but only during the Uprising, primarily due to the intensive involvement of Dositej the thinker with political practice. Since that period onwards, for Dositej, political tolerance implied the respect for others but only to the limit of preserving one's own national interests, as the most important political interests.



УДК 141.412:211
821.163.41.09 Обрадовић Д.

Александра Павловић

Универзитетска библиотека
„Светозар Марковић”
Београд

БИЛО НАС ЈЕ ЧЕТВОРО:
БОГ, МОЈ ПРИЈАТЕЉ,
МОЈ УЧИТЕЉ И ЈА¹:
„ОПРИРОДЊАВАЊЕ”
БОГА И ВЕРСКА
ТОЛЕРАНЦИЈА У
ДЕЛУ ДОСИТЕЈА
ОБРАДОВИЋА



Идеја верске толеранције у делу Доситеја Обрадовића тековина је просвећеног XVIII века, априбути „религијске форме” просвећитељства – деизма, и израђена је низом других идеја, какве су идеја о природној или прарелигији, неопходности разликовања првобитног јеванђеља и каснијих тумачења, Дидроова идеја о „оприродњавању” или „проширењу” Бога,

¹ Готово је парадоксално колико је присутна вера у познатом Дидроовом атеистичком пасусу, у коме он говори о томе да Бога треба видети свуда или рећи да га ни нема. Дидро, наиме, додаје необично религиозну мисао: „Ако би се код мене окупио кружок, направио бих место и за Бога; и очекивао бих да мој ђак каже: „Било нас је четворо, Бог, мој пријатељ, мој учитељ и ја”. Denis Diderot, *Oeuvres philosophiques* 2, Marc-Michel Rey, Amsterdam, 1772, стр. 27.

идеја о универзалној свесџи о Боју. Јавља се у склопу Досиџејевој просветиџиџелској концепџиџи и чини новину у односу на џтрадиционалне бојословске криџиџике обичаја и заосџиџалосџиџи.

Кључне речи: верска толеранџиџа, слободно зидарство, деизам, природна релиџиџија, рационализам.

Истина је, пише Волтер, да је велики цар Yung Ch'ing, можда најмудрији и најплеменитији од свих што их је Кина имала, протјерао је-зуите, но то није учинио зато што је био нетолерантан, већ напротив, зато што су то били језуити.² Волтерова позната реченица упућује на суптилност проблема коју је осетио и осамнаести век, постављајући проблем као свој темељни изазов, захтев и привилеџију ума – *l'apanage de la raison*, како га је управо Волтер назвао.³ Суптилност проблема учинила је да је у Доситејевој антиклерикалној критици, ван дела који се односио на „злоупотребљенија и зле обичаје”, које је могуће наћи и пре Доситеја, „други тас” рационалне критике остао сасвим неоптерећен, те је, тим пре, у златном веку као и данас, могла да се учини неправедном или неприличном Доситејева осуда „наше неправде”:

Браћо, људи, познајмо једанпут нашу неправду! Како можемо ми изискивати од других оно исто које кад би други од нас изискивали, велика би нам се неправда чинила! (Доситеј: 67),

или, пак, како је већ примећено, његово потпуно игнорисање проблема унијаћења (Вукашиновић: 703), чак и када је писао о томе.

Критику „злоупотребљенија и злих обичаја”, као и лицемерја када је реч о нашим пороцима, налазимо и пре Доситеја. Тако, на пример, снажну осуду стања међу клиром, у просвети и образовању народа видимо у предговору богословског дела Теофана Прокоповича под називом *Краткоџе толкованџиџе Законнаџу Дебатоџлова Молџтвы Господни, Символа Вџры, џ девати Блаженствъ*, често коришћеном у српској књижевности XVIII века (митрополит Ненадовић, Орфелин), када говори о погрешном васпитању и учењу, о злоби и пакости, крађи, утаји и лажном сведочењу. Овде, наиме, као и код митрополита Ненадовића, без сумње под истим утицајем, видимо занимљив пример вида лицемерја, увреженог посебно међу клиром, а плодом необразовања. Реч је о не само слабом читању него, још горе, о неразумевању прочитаног:

² Volter, *Rasprava o toleranciji: povodom smrti Jeana Calasa*. Školske novine, Zagreb, 1988, 41.

³ Ернст Касирер, *Филозофија просветиџиџелсџтва*. Гутенбергова галаксија, Београд, 2003, 214.

С҃уть же нѣцыи мнѡцїи сѧмоє лѹшчєє быти дѣтєй
наставлєнїє, научати ѡхъ читати ѡ писати: ѡ сїє
мнѣнїє лѡжное єсть: что во пользѹетъ, оумѣти
только кнїги честнѣ, когда чтѹщїи не разѹмѣтъ
чтомоухъ...⁴.

Овај део предговора наћи ће се стихован у Орфелиновој песми *К родитѣлемъ слово*⁵:

*Сѹи же њеци мѡиши само лушче биѹи
Дѣтєи наставлєније, чиѹиѹи, ѹисаѹи, учиѹи.
А ѹио всеїда виѹиѹи чїио мѣеније ложно
И ѹиѹи исѹиину достїиѹиѹи неможно...*

Такође, у предговору Еѹиѹиоу (*Предислѡвїє къ читателю*) Дионисија Новаковића, најпреписиванијој књизи у XVIII веку и штампаној 1767. године у штампарији Димитрија Теодосија у Венецији⁶, као врсти резимеа важних ствари (*сокращєнїє величѡишихъ вєщєй*), налазимо сличне идеје: просвећивање је неопходно јер не само народ (нѣ токумъ все мїрское сослѡвїє) него и „всєцѣлїй клїръ рода нашегѡ тѡжкѡ притискаетъ мгла”⁷. Тамо се пише о тами умних очију (ѹлмныхъ Ѧжесъ нашихъ тмы) и слепѡи незнања (*невѣдѣнїѧ слѣпотѧ*).

⁴ Теофан Прокопович, „Предислѡвїє къ благочестївымъ родителемъ, воспитателемъ, пристѡвникѡмъ, господѡмъ, ѡ всѣмъ прочимъ ѡмѡ Ѧтѣское надъ малымѡ Ѧтрокамѡ носѡщымъ”. У: Теофан Прокопович, *Краткое толкованїє Законнагѡ Десятоголова Молитвы Господни, Слївѡла Вѣры, ѡ девѡти Блаженствъ Напечатѡса безъ тїтѡлѡ, длѡ оѹпотреблєнїѧ Ѧгѡ вѡсѡчєствѡ* Благовѣрноѡ Госѡдарю Цѣсарєвичѡ ѡ Великомѡ Кнѡзю Пѡвѡлѡ Пѣтровичѡ, вѣ лѣто ѡ Рождєства по плѡти Бѡга Слова аѹгѡ. [Вѣ Венециї: кодъ Димитрїѧ Теодосїѧ], 1759.

⁵ Захарија Орфелин, *Зрѡло науке. С ѡредѡворѡмъ гра Димитрїѧ Кириловића*. Мѡтица српска, Нови Сѡд, 54–60.

⁶ Сѡставлєн 1741, Еѹиѹиѡмъ је у неких четрдєсет година три путѡ штампѡн (1767, 1783, 1805): ѡ рукописима и преписима Еѹиѹиѡмѡ, в. Вѡкашиновић, *Срѣска барѡкна ѹеѡлѡѹиѧ*, 161–4.

⁷ Нѡваковић, Д. (1767). Ѧпїтомъ, ѡлѡ Краткаѡ Сказѡнїѧ Сѡщєннагѡ Храма, рїзъ Ѧгѡ ѡ вѣ немъ совершѡемыѧ Бѡжєственнаѧ Лїтѡргїѡ, со Ѧкрєстностѡи Ѧѡ, чрєзъ краткїѧ, вѡпрѡсы ѡ ѡвѣты, во ѹпотреблєнїє Сѡенѡслужїтелєй Правѡславнаѧ Црѡкѡ вѡстѡчнаѧ Каѡѡлическїѧ. Бѡгѡсловєнїємъ Прѡвєщєннагѡ Г. Висѡрїѡжна Пѡвѡловичѡ, Правѡславнагѡ Ѧпѡѡпа Бѡчкагѡ, Сегєдинскагѡ ѡ Ѧжгарскагѡ. Гѡчинєнѣ Лѣта Хрїтѡва 1741, 4.

Незнање, слепило, окамењеност срца људи и неутврђеност у догматама православним мотиви су и слике које налазимо и у другом Новаковићевом богословском делу *Пројекцији*⁸ (1744):

... незнања, слепила и окамењености срца људи рода и језика мога, који су неутврђени у догматама православним, и који светлошћу истинске побожности су мало или нимало ум свој озарили и који се за децу своју не брину да и она не буду лишена онога чега су родитељи били.⁹

Ове мотиве, као метафоре лоших обичаја образовања, видимо и код Венцловића. У предговору беседама у делу *Великойосѣишник* Венцловић пише:

Събери къ мнѣ людѣ и да слышетѣ словеса мом. И вѣложи словеса сѣа, ꙗже азъ глаголю тебѣ людемъ моимъ вѣ оуста ихъ, и да разоумеютѣ ꙗ и сыни свое да нахчетѣ; **а не вѣ маглѣ и чрезѣ облакъ оучити и глаголати невѣштїе вѣ писмѣ, нѣ просто имъ ꙗзыкомъ ихъ вѣштати,** ꙗко да вѣса разумѣютѣ людїе, ꙗкоже апостолъ вѣштаетѣ...¹⁰

„Источни елемент”, руски, грчко-византијски и српскословенски, како је примећено, биће вишеструко присутан и у Доситејевом делу, па и када је реч о верској толеранцији.¹¹

Критика свештенства, цркве и религије, те идеја верске толеранције генерално су акценти осамнаестог века и први атрибути француског, енглеског, немачког, па и српског века просвећености. Осамнаести век је век Дидроове *Алеје ѿрња* (1747), Волтерове *Расѿправе о ѿтолеранцији* (1763), *Паѿиенѿиа о ѿтолеранцији* Јозефа II (1781)

⁸ Дионисије Новаковић, *Пропедїа Благочестїа и должностѣй Хрѣтианскихъ во ѿпотребленїе и ползѣ ѡбсѡрачїтелемъ познанїа и истїныхъ вѣры своєа догматовъ и тѣчасливымъ спасенїа своего искателемъ Новосочинена и на грядѣщїи 1774. годѣ Илирїческомъ цвѣтѣ юности в' новонасажденѡмъ Павловїческомъ вертоградѣ возрастнївшемъ, чрезѣ пречестнѣйшагѡ и словеснѣйшагѡ Іеромонаха Дїонїсїа Новаковича, в' петроварадинскомъ обѣзчїлїици прѣфекта и фїлософїи и богословїи вѣчителя чрезвѣичайнагѡ предложена*. Музеј Српске православне цркве, ОРГ № 120.

⁹ Владимир Вукашиновић, *Срѣска барокна ѿеолоѿија*. Братство Св. Симеона Мироточивог, Манастир Тврдош. Врњци, Требиње, 2010, 164–5.

¹⁰ Према издању Стојана Новаковића, „Из дела Гаврила Стефановића”. У: Стојан Новаковић, *Примери књижевностїи и језика*, Краљ. српска државна штампарија, Београд, 1904, 181.

¹¹ Указом Петра Великог из 1702. гарантује се слобода вероисповести за поданике Царства. *Духовни реѿуламентї* Петра Великог свакако је морао бити познат Доситеју. Моника Фин, „Петар Велики као претеча просвећеног владара у Доситејевом делу”. У: *Досићеј у срѣској истїорији и кулѿури: зборник радова*, ур. Душан Иванић, Задужбина „Доситеј Обрадовић”, Београд, 2013, 481.

и осталих реформи које су се односиле на устројство цркве, верских празника, манастира и школа, а које је могуће пратити и у делима српске књижевности, од посланица митрополита Ненадовића до Јована Мушкатировића, чије је *Крајње размишление о йраздници* Доситеј оценио као „преполезно и достојно свеобштер чтенија”, и даље.

Почивајући на „здравом разуму”, критички ће принцип померити угао гледања на целокупну стварност и пре свега, религију. Тумачења верске толеранције неретко ће подразумевати другачију филозофску премису: у протестантском отпору католичанству, нарочито међу образованијим људима свуда по Европи, ницале су масонске и илуминатске ложе, расаднице просветитељских идеја, којима је завладао нови филозофски дух етичког пантеизма и деизма (Грин: 49). Тако ће, о чему је писано, схватање верске толеранције Доситеј примити непосредно од Лесинга, Јозефа II, а посредно од Спинозе, Бејла, Лока и Волтера,¹² филозофа и слободних зидара. Велики део преведене филозофске литературе периода код нас управо је овакве провенијенције.¹³

¹² Војислав Ђурић, „Доситеј Обрадовић”, у: Доситеј Обрадовић, *Сабрана дела* I, 21.

¹³ Соларићеви преводи популарне филозофске и педагошке масонске и илуминатске литературе XVIII века: Карла фон Екартсхаузена (Eckartshauzen 1752–1803) *Улој ума человеческоја* (Соларић, П. (1808), *Улој ума человекскоја у малену: либо Крајко йредсѣавленіе оноја, що Ум свима людма йовелѣва; на йросвѣщеніе о нѣиовой жизни, и на насѣавленіе, како им щасїѣе свое собреци надлежи. С нѣмецкоја йреведен Павлом Соларичем.* У Венецији: При Г. Пани Теоодосію), *Сверх восїиїанија*, превод дела немачког протестантског филозофа и педагога Петера Вијома (Villaume, 1746–1825) (Соларић, П. (1809), *Сверх восїиїанїя к' человеклоубїю. Ошѣвїно сочиненїе, удостоиовишсеє наїраѣденїя у Падуи. С' Нѣмецкоја йреводником Улоја ума.* Венеција: При Пани Теоодосію), *О самосїи*, превод дела Јохана Георга Цимермана (Zimmermann, 1728–1795) (Цимерман, Ј. Г. (1809), *О самосїи. С' Нѣмецкоја По Изданїю Лаййсикском од 96. Сїѣрана. і. 1773.* У Венецији: При Пани Теоодосію); *Мудрољубац индијски*, превод дела лорда Честерфилда (Chesterfield, 1694–1773) (Честерфилд, Ф. (1809). *Мудрољубац индијски либо искуствїо щасїливо живїиї у дружестїву: Содержащее се у маленом числу чисїїїиїи Поученїа Наравословїя, содѣвенни єдним древним Брамином.* У Венецији: При Пани Теоодосію; *Злаїна књижица*, превод дела Франческа Соаве (Soave, 1743–1806) (Соаве, Ф. (1813), *Злаїна књижица, содержаща Должнїиїи Человека їражданска и хрїсїїанска, и Правила учїиїовсїи: во хїоїребленїе славено-сербскаїо народа Насїавникомъ и Родїиїелемъ їри обхченїи малолїїиїныхъ дїїиїей їо сосїавхъ Г. Учїиїела Ф. Соавы.* Павломъ Соларичемъ издана: Въ Млетках: Писмены Греко-Славенскїа Печатни Паны Теоодосїева).

Догма и суперстиција

Основне препреке на путу просвећења XVIII век је препознао у догми и суперстицији, тако да се, каже Касирер, истинска радикална супротност вери није видела у сумњи него празноверју, које дотиче саме корене вере, те знање и вера у празноверју имају заједничког непријатеља (Касирер: 205).

Благи спаситељ ни на што тако није се срдio, кротки агнец ни на што тако није се гњевио колико на сујеверије, на лицемерије и на лажљиву и притворну светињу (Доситеј: 141).

... [С]вак се туђој сујеверици посмејава, а своју почитује и за свету држи. А ако ћемо по души право судити, кад не пристоји Христово магаре празновати, много мање – апостола Петра вериге (Доситеј: 150).

Свемогући творче, какова је бедна ствар глупо сујеверије! (Доситеј: 301)

Против религиозног сујевејра су и редови илумината (1776), од којих се, како је то већ примећено (Костић, 8), Доситеј ограђује:

Општество себезваних „илумината” у Баварији, пре четири године низвргнуто, шта је хотело иштући да сва грађанска и милитарска достоинства у шаке узму своје? Тајна браћа! Што ће нам у општеству, и осим целог општества, тајна браћа? Истина, правда и добродјетел свет љубе, а не тајне, помрчину и буцаке. Против непријатеља отечества тајну употребљавати, то је сасвим друга работа. Али у свом истом отечеству и општеству међу чесним људима, и верним отечества синовом, тајне некакове и потајене састанке држати, под извјестом аки би се чрез то општеству добро мислило чинити, а у исто време кад се јошт види да та иста тајна браћа злонаравним (само ако су њихови) на достоинства пењати се помажу, – ово шта је, ко зна да дваред два чини четири, погодити може.

Доситејева осуда тајности у друштву, која почива на аргументу да су истина, правда и добродјетел јавне, а не тајне, имплицира исти однос и према масонима, мада се ови последњи, познато је, призивају низом масонских симбола свуда око Доситеја, а више од тога, деистичком филозофијом присутном у његовом делу, и многим изјавама које сасвим релативизују претходно изнесену осуду:

Јоште к тому, кад би се вид'ло да таква општества избирају и примају међу се само такове који су засвидјетелствовати и без свакога сумњенија познати добродјетелни, гди је год она, пренадлеже... (Доситеј: 582)

У критици религије XVIII века верска толеранција проистиче управо из уверења да се невера не огледа у сумњи, као нормалном стадијуму на путу сазнања, већ, напротив, у уверењу, „привидној сигурности” како је Касирер назива, да је само наше мишљење оно које је валидно и, консеквентно, укидању сваког другог (Касирер: 208). Верска толеранција осамнаестог века није, дакле, мисли Касирер, била релативизација основних религијских питања, него, напротив, снажно успостављен принцип слободе вере и савести, време када је религиозни патос замењен религиозним етосом. Религиозно није више ствар подношења, већ треба да извире из самог чињења (Касирер: 208).¹⁴

Честа су Доситејева размишљања о моралној снази религије, постављеној и изнад самог знања. Без добродјетељи и благонравија наука и просвећеност не само што не служе добру него могу да служе злу. Одговарајући на Серафимове оптужбе о „плотском” мудровању, Доситеј тумачи неопходну хармонију тела и духа, одређујући „зактевања телесна која су разуму, ползи и правди согласна морају бити добра, будући да узрокују совершенство колико тела нашега толико и словесности” (Доситеј: 329). Управо из овог склада рађа се добродјетељ, од чега зависи наш успех и срећа и добро. С друге стране, верска толеранција се подразумева јер је различитост обреда изражавање јединствене религије. Код Волтера је то језгро религије и морала насупрот посебним представама, а као што код Кристијана Волфа Конфуције стоји поред Христа, тако су у тумачењу основних Христових поука код Доситеја присутни и Хесиод, и Хорације, и Сократ.

У том смислу, за Доситеја је могуће рећи управо оно што је консеквентно непотписани аутор предговора *Разговорама о слободном зидарству* рекао за Лесинга, пишући о Лесинговим настојањима да се жигосе „засуканост, што приклања јаче мртву слову, него ли духу и садржају”. Лесинг је предестинирани слободни зидар. „Његову бистру духу сама се од себе открива тајна слободнога зидарства и он је не тражи у алхимистичком маштању, него у оном племенитом позиву, да изглади опријеке међу људима и да окупи најплеменитије духове свакога народа у заједнички рад за заједнички напредак и просвету” (Лесинг: 10).

¹⁴ В. и Димитрије М. Калезић, „Доситеј Обрадовић у контексту европске просвећености XVIII вијека и српске културе и духовности”, у: Душан Иванић, *Доситеј у српској историји и култури: зборник радова*, Задужбина „Доситеј Обрадовић”, Београд, 2013, 53.

„Религијска форма” просветитељства

Идеја верске толеранције, коју посматрамо као тековину просветитељства, проистиче из „религијске форме” просветитељства – деизма¹⁵, проистеклог из пантеизма краја средњег века, као читавог низа „тенденција одвраћања, насупрот правоверним тумачењима хришћанства” и који, заједно, чине филозофски дух слободног зидарства (Грин: 49). То је, пре свега, трагање за подлогом или заједничком основом, природном или прарелигијом, одакле се верска толеранција по себи подразумева, а затим идеја о неопходности разликовања првобитног јеванђеља од каснијих тумачења, „оприродњавање Бога” и коначно, идеја о супрарелигији или универзалној свести о Богу – оној која се прижељкује када се укину позитивне.

Ове поставке и њихове консеквенце, у компромисном или интензивном виду, свесном или несвесном, како је Костић ублажавао осуде Доситејеве јереси¹⁶ и ону васељенског патријарха и Цариградског синода, могуће је пронаћи код већине значајних мислилаца века, па и код нашег Доситеја. Уједно, ово је заиста и место „где се Доситејева мисао највише подудара са масонском филозофијом” (Радуловић: 281).

Као Дидро, који говори о скученом светилишту у коме је заточен Бог и неопходности „проширења” Бога (*élargissez Dieu*¹⁷), Доситеј, подједнако, Бога не открива у манастиру и цркви, него „у најмањем лиску, травици и цветку... у живљењу и движењу мравка и мушице општега животодавца” (Доситеј: 136).

Схватање природне религије и у односу на њу посебних, откривених, изнесено је већ у самом наслову Дидроовог дела *De la suffisance de la religion naturelle*. Исто је тумачење присутно и код енглеских деиста,¹⁸ а налазимо га значајно истакнутим код Доситеја, у времену када већ, како каже, више није имао посла ни са фрушкогорцима ни са светогорцима (Доситеј: 62):

Нећу нимало гледати ко је кога закона и вере, нити се то гледа у данашњем веку просвештенем. По закону и по вери сви би људи могли

¹⁵ Клаус Јирген Грин, *Филозофија слободної зидарсѣва: инѣркулѣурална ѣерсѣекѣива*. Ellecta, Београд, 2008.

¹⁶ Костић говори о непостојању свести о „свим доследностима својих верских уверења”, као и о томе да Доситеј „свесно не ствара своје закону и вери супротна своја уверења”. В. Мита Костић, *Досићеј Обрадовић у истѣоријској ѣерсѣекѣиви XVIII и XIX века*, Научна књига, Београд, 1952, 165.

¹⁷ Denis Diderot, *Oeuvres philosophiques* 2, Marc-Michel Rey, Amsterdam, 1772, стр. 27.

¹⁸ Мита Костић, *Волѣер код Срба. Глас САН ССXL*, 5, 1960, 65.

добри бити. Сви су закони основати на закону јестества. Ниједан закон на свету не вели: чини зло и буди неправедан... Бог је сама вечна доброта и правда; што год није добро и праведно, није од бога (Доситеј: 66).

У фрагменту су присутна два кључна момента која одређују деизам као „религијску форму” просветитељства: висок степен толеранције и схватање Бога као моралне инстанце (Грин: 94).

Божја воља, природна религија и критички однос према тумачењима откривене религије, посебно Светих отаца, налазимо доста рано код Доситеја. Већ на самом почетку *Живоћа и прикљученија*, у поглављу *Како сам постојао кайамација и шрјовац*, у разговору епископа Георгија Поповића и старог Маленице, говори се о погрешном тумачењу целибата епископа, о калуђерима, монасима, просјацима:

Зато, дакле, ако су свети оци у чем год против науке апостола Павла поступили, нека ми опросте, они су могли као људи у том погрешити, против јавне духа светог науке, чрез апостола Павла предате... Али је било много светих отаца! ... Да их је хиљаду пута толико било, да се сав свет сложи, да анђеол с неба дође и да учи што против апостолске науке, не ваља примити ни веровати... Ваља одбацити сваки детињски страх и по правом и здравом разуму расудити: оно што се учи је ли могуће? Ако није могуће, није од бога: бог је праведан, никад не запоједа оно што се не може (Доситеј: 113).

Следеће поглавље открива природну религију: дивећи се красоти Хопова, Доситеј тумачи „премудрост, благост и богате даре творца... у створењу”, књигу написану „кад јошт није било никакве друге” (134):

Жива и дјелитељна књига, из које у свако доба, сваки час и свако тренуће ока к очима, к ушима, к свим чувствам, а навластито к срцу нашем, бог говори... Из све ове књиге бог говори к свим људма: „Познај, чловече, творца твога, творца вечнога и јединога, праведнога и милостивог...” Ову књигу ко чита са здравим богоданим разумом, и ко њојзи следује, мора доћи к истинном богопознанству (Доситеј: 136).

Две темељне идеје Лесингових *Разјовора о слободном зидарству* налазимо и код Доситеја. Најпре, општи став о удруживању и раздвајању људи у грађанском друштву и цркви, а затим и идеју о верској толеранцији.

У дијалогу који о слободном зидарству воде Фалк и Ернест у Лесинговим *Разјоворима о слободном зидарству*, налазимо и следеће:

... управо тако, како се наши Кршћани и Жидови и Мухамеданци од негда један другог владају. Не као сушти људи спрам суштим људима, него као такови људи, коју си становиту душевну предност међусобно поричу, те на том оснивају права, која наравному човјеку не би никад могла на ум доћи... (Лесинг: 45).

Први став о *сушћим људима сјрам сушћих људи* видимо код Доситеја у тумачењу првобитне природне доброте:

Кад ће срце наше доћи у своју природну доброту да у лицу сваког себи подобног човека позна брата свога, нит' мислећи нити питајући: које је вере и закона – оне у којој га је бог изволио да се роди, као и ти у твојој. Које је вере? Оне које би и ти био да си се у истој родио, ако би поштен човек био (Доситеј: 67).

Као код већине критичара религије XVIII века и код Доситеја налазимо обиље „непристојних вешти”, посебно када говори о светогорцима, а подједнако су честа и Доситејева извињења и објашњења улоге таквих примера:

Злоупотребљенија и зли обичаји ако се не буду како достојни поруганија представљати и обличавати, не могу се иначе у омразу довести и истребити (Доситеј: 142).

Љубезни српски народе, немој ти мени за зло примити што ја нека наша злоупотребљенија обличавам; време је већ, за живог бога, време да почнемо слободније и разумније мислити! (Доситеј: 150).

С једне стране је, дакле, правоверије, с друге, сујеверије, преданија и придодавања. С једне стране је, пише Доситеј, нужно и темељито,нутрење богочестије и благочестије, с друге – случајно и излишне, вњешни обичаји, обреди, церемоније, „накриво толковање” оних који „пренатолкивајући се, поклизнули су у свакојака човеческомужестеству напреко противна мудрованија” (Доситеј: 328), одакле су произишли „постови, неженидбе, пустињичества и одрицаније мира” (Доситеј: 329).

Управо на овој, за Доситеја погрешној страни, наћи ће се и свети оци, које ће оптужити за верску нетолеранцију:

Али су свети оци анатели и вечној муци предали оне који у посте рибу и месо једу! У том оци имаду врло криво; нити они имаду власт проклињати свет и људе, нити ће се њихова клетва ни длаке примити, нерасудна и неправедна будући... А то није допуштено: друге који штогод другојаче од нас мисле укарати и псовати (Доситеј: 164–5).

Теза се даље развија у одговору Серафиму, заједно са Доситејевим експлицитним тумачењем основног захтева века:

Различити обреди и церемоније постадоше важније од Христове науке, па ако он те и те обичаје, церемоније и светковине не држи, он је безбожник! (Доситеј: 337)

Насупрот верској толеранцији стоји фанатизам, а насупрот мрачњаштву нови, просвећени и филозофски век, са премудрим царевима и владарима:

Прошла су сад она фанатическа времена кад је свака немирна глава нове законе измишљавала и излегала! Благодареније буди госпуду Богу и премудрим царем и владјетељем, сад је свак у свом закону миран и слободан... Зато ко пости, нек се чува да никада не укори и не осуди онога који или не може или неће да пости: уречене посте хранити, то је уредба и преданије човеческо, а не осуждавати брата свога нити укоравати, ово је управ заповед божија. (334)

И Доситеј се овде позива, не на Волтера ни на Јозефа II, већ самог апостола Павла: „Ко не пости, онога који пости нека не кори, а ко пости онога ко не пости нека не осуждава” (Доситеј: 332).

Наравоученије познате басне о братској љубави несторијанског калуђера и муслиманског дервиша *Два љућника и сикира* Доситејејев је пандан Лесинговој причи о чаробном прстену, у којој, каже Доситеј, Лесинг „премудру божју Промисал у правди доказује” (Доситеј: 683). Наравоученије је и похвала премудром коптском епископу, чије су мудре речи (*Њесѣ суд мој јако суди ваши, ниже љућ мој јако љућије ваши*) одговор ученог човека.

Као Волтер у есеју *Да ли је љолеранција ојасна и код којих је народа дојушћена*, Доситеј износи похвалу филозофији, послану људима од саме небеске промисли. Ново време просвећености не поставља питање ко је источне, а ко западне вере, него какав је ко, да ли добродјетељан, поштен и вредан. И то је права вера и прави закон.

Консеквенца те нове вере јесте и нова „расподела” чинилаца моралног. „Дјело логично”, каже Дидро, „прожето врлином и разумом, али слободно од усхићења, дјело је руку човјека, а не божја творевина”¹⁹ (Дидро: 193). У питању је овде оно „практично” хришћанство за које се залаже још Еразмо Ротердамски 1524. године у делу *De libero arbitrio* (Грин: 50), које је и за Еразма, а и нашег Доситеја, који му се дивио, много значајније од сваке теолошке кавге.

Литература

Аноним: „Lessing kao slobodni zidar”. У: G. E. Lesing, *Razgovori o slobodnom zidarstvu*. Tiskano u svjetlotiskarskom zavodu R. Misonger, Zagreb, 1907.

¹⁹ Дидро, „Друга допуна биљешци о религиозним вјеровањима”. У: Денис Дидро, *О религији*. Свјетлост, Сарајево, 1958.

- Волтер: Volter, *Rasprava o toleranciji: povodom smrti Jeana Calasa*. Školske novine, Zagreb, 1988.
- Вукашиновић: Владимир Вукашиновић, *Српска барокна теологија*. Врњци, Требиње: Братство Св. Симеона Мироточивог, Манастир Тврдош, Врњци, Требиње, 2010.
- Вукашиновић: Владимир Вукашиновић, „Доситеј Обрадовић и просветни извори српске теологије у XVIII веку”, у: Душан Иванић, *Доситеј у српској историји и култури: зборник радова*, Задужбина „Доситеј Обрадовић”, Београд, 2013, 697–720.
- Грин: Клаус Јирген Грин, *Филозофија слободног зидарства. Интеркултурална перспектива*, Београд, 2008.
- Грујић: Радослав М. Грујић, „Доситеј Обрадовић и представници Цркве”, *Српски књижевни гласник*, 30, 1913, 37–40.
- Дидро: Denis Diderot, *Oeuvres philosophiques 2*, Marc-Michel Rey, Amsterdam, 1772.
- Ђурић: Војислав Ђурић, „Доситеј Обрадовић”, у: Доситеј Обрадовић, *Сабрана дела I*, 7–58.
- Калезић: Димитрије М. Калезић, „Доситеј Обрадовић у контексту европске просвећености XVIII вијека и српске културе и духовности”, у: Душан Иванић, *Доситеј у српској историји и култури: зборник радова*, Задужбина „Доситеј Обрадовић”, Београд, 2013, 45–70.
- Касирер: Ернст Касирер, *Филозофија просвјетљивости*, Гутенбергова галерија, Београд, 2003.
- Костић 1952: Мита Костић, *Доситеј Обрадовић у историјској перспективи XVIII и XIX века*, Научна књига, Београд, 1952.
- Костић 1960: Мита Костић, „Волтер код Срба”. *Глас САН ССХЛ*, 5, 1960, 49–68.
- Лесинг: G. E. Lessing, *Razgovori o slobodnom zidarstvu*. Zagreb: Tiskano u svjetlotiskarskom zavodu R. Misonger, Zagreb, 1907.
- Новаковић: Дионисије Новаковић, *Епитомъ, или Краткаго Сказанiя Свiщеннаго Храма, ризъ егò и в' немъ совершаемиа Бжественныхъ Литургiи, со Окрестностми еа, чрезъ краткiа, Вопросы и Свѣты, Во употребленiе Свiенослужителей Православныхъ Цркве восточныхъ Каѳолическiа. Бгословенiемъ Превосвiщеннаго Г. Висарiоѳна Павловича, Православнаго Епiсѳпа Бачкаго, Сегединаскаго и Ёжгарскаго. Сочиненъ Лѣта Хрѳтова 1741*, [Димитрије Теодосије, Венеција, 1767].
- Новаковић: Стојан Новаковић, *Примери књижевности и језика*, Краљ. српска државна штампарија, Београд, 1904.
- Орфелин: Захарија Орфелин, *Зрцало науке. С предговором гра Димитрија Кириловића*. Матица српска, Нови Сад, 54–60.
- Прокопович: Теофан Прокопович, „Предисловіе къ благочестивымъ родителемъ, воспитателемъ, прiстѣвникамъ, господѣмъ, и всѣмъ прочимъ илiа Отеческое надъ малыми Отроками носѣщимъ”. У: Теофан Прокопович, *Краткое толкованiе Законнаго Десятогоу МолиТВы Господни, Сливѳла Вѣры, и девати Блаженствъ Напечатаса безъ*

тѣтлѣ, длѣ оупотребленїѣ **ѢГѢ** **ВЫСОЖЧЕСТВѢ** **Благовѣрноиѣ**
Госѣдѣрю Цѣсаревнчѣ ѿ Великомѣ Кнѣзю ПѣвлѢ ПѢТРОЖВНЧѢ,
въ лѣто ѿ Рождества по плѣти Бѣга Слѣва а/н-ѣ. [Въ Венеціи:
кодъ Димитріѣ Теодосїѣ], 1759.

Радуловић: Немања Радуловић, „Још једном о Доситеју и слободном зидарству”, у: Душан Иванић, *Доситеј у српској историји и култури*, Београд, 2013, стр. 275–288.

Фин: Моника Фин, „Петар Велики као претеча просвећеног владара у Доситејевом делу”, у: Душан Иванић, *Доситеј у српској историји и култури: зборник радова*, Задужбина „Доситеј Обрадовић”, Београд, 2013, 479–492.

Aleksandra Pavlović

**THERE WERE FOUR OF US: GOD, MY FRIEND, MY TEACHER AND I:
NATURALIZATION OF GOD AND RELIGIOUS TOLERANCE
IN THE OPUS OF DOSITEJ OBRADOVIĆ**

Summary

The idea of religious tolerance in the opus of Dositej Obradović belongs to the legacy of the enlightened 18th century; it is an attribute of the “religious form” of the Enlightenment – i.e. deism, and is accompanied with a whole set of ideas, such as the idea of a natural religion or a para-religion, or the need to distinguish between the original Gospels and later interpretations, Diderot’s idea of “naturalizing” or “expanding” God, i.e. the idea of a universal consciousness of God. This idea appears within Dositej’s concept of enlightenment as something new, compared to traditional theological criticism of customs and backwardness.



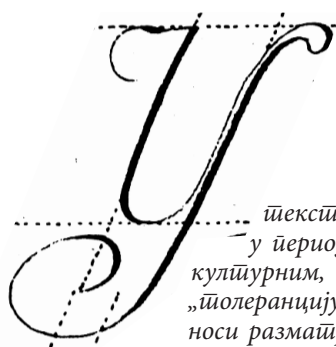
УДК 2-673.5:141.412

94(37):2“70/138“

Жарко Петковић

Филозофски факултет
Универзитета у Београду

ПИТАЊЕ ВЕРСКЕ
ТОЛЕРАНЦИЈЕ У
УНИВЕРЗАЛНОЈ
ДРЖАВИ: ЈЕВРЕЈИ
И РИМ ИЗМЕЂУ
ДВА УСТАНКА
(70. И 138.
ГОДИНЕ)



Њекасу се говори о односима Римске државе према Јеврејима – у периоду између два велика устанка, као и о политичким, културним, верским и емоционалним мотивима за прогон, али и за „толерацију“ према Јеврејима. Уколико би се јеврејско-римски односи разматрали само у овом временском оквиру (тај оквир није довољан за стицање пуног увида) могло би се рећи да су Јевреји – због своје различитости и верске ексклузивности, као и због рајооборности која се ослањала на државну и културну традицију Јудеје – били виђени као противници римског пајанизма и римског универзализма.

Кључне речи: Римско царство, Јевреји, Јудеја, Јерусалим, Јерусалимски храм, цар Тит, цар Хадријан, монотеизам, паганство, римски државни култ.

Као што је познато, Темишварски сабор Јосифа II назива српским Марком Аурелијем. Поређење Јосифа II са Марком Аурелијем није био изум ондашњих пречанских српских посланика: већ почетком 19. века испред Хофбурга подигнута је коњаничка статуа Јосифа II, извајана по моделу чувеног латеранског коњаника у Риму, који представља цара Марка Аурелија. Иза протоколарне темишварске адресе крије се очекивана алузија на цареву просвећеност; много је очекивао наш народ од цара Јосифа, првог аустријског владара који нам је чинио важне уступке у питању политичког положаја, дозвољавајући нам да се дефинишемо у нашим северним областима као национални, културни и политички ентитет. Али, пре него што пређем на главну тему, желим да укажем на једну околност која се занемарује или макар не спомиње колико заслужује. Јосиф II је по аустријском схватању био римски цар, па су његови поданици, упоређујући свог цара са Марком Аурелијем, одали поштовање аустријској идеји римског државног континуитета и истакли један важан, универзалистички аспект државне идеологије Царства.

У овом тексту, с обзиром на своје компетенције, ја се не могу бавити питањима везаним за Доситејево схватање толеранције. Као и други учесници скупа, увиђам да је „толеранција” анахрон појам у друштву у којем је Доситеј живео. (Он је још мање прикладан за тему о којој намеравам да пишем, а тиче се, с обзиром на мој позив, античке историје.) Ипак, мислим да би било од користи да се на једном примеру испита „толерантност” једине античке универзалне државе (Рима) како би се боље разумела политичка толеранција у новом Риму – Аустрији. Управо је таква „толеранција” обележавала живот Доситеја Обрадовића и његових савременика.

Говорићу о односу Римског царства према Јеврејима у периоду од седамдесетак година, између уништења Храма (70. године) и новог устанка у време цара Хадријана, подигнутог 138. године. Изабрао сам ову тему – између осталог – зато што је правни и стварни положај Јевреја у Римском царству био је одређен њиховом религијом, управо као што је био случај са Србима у Аустрији у Доситејево време. И друге аналогии су могуће: наша пропаст у Великом рату и протеривање становништва из Србије упоредиви су, по величини катастрофе, са јеврејским поразом из 70. године и губитком Јерусалима. Ипак, ако и постоје сличности између јеврејског положаја у Римском царству и српског положаја у Аустријском, те сличности не допуштају да говоримо о аналогном положају двају народа у тако различитим околностима и временима. Ипак, сме се нагласити једно: оба народа су доживљавана као иноверна. У основи „идеологије” (овај појам

стављам под наводнике због његове анахроности) обеју држава стајао је универзализам, и то универзализам римског порекла. По једном тумачењу тог универзализма само постојање иноверних народа представљало је опасност. Али је, с друге стране, универзализам, другачије схваћен, допуштао и толераност државе према иновернима све док они ту државу не угрожавају, тј. не супротстављају се њој. У том смислу, оба народа су се суочавала са тешкоћама (Јевреји и са прогонима и погромима, каквих није било у Аустрији према Србима), али су, такође, временом и под посебним околностима могли осетити ону толерантну страну универзалне државе која није одбацивала, већ је прихватала и оне народе који су се у верском смислу разликовали.

Изложићу овде положај Јевреја у Римском царству у наведеној епоси; почињем од догађаја који је сигурно један од најважнијих за јеврејску историју, али истовремено један од догађаја који су утицали на прошлост и садашњост у читавом свету. У питању је пад Јерусалима 70. године и уништење Храма – остављам овом приликом по страни опис самог јеврејског устанка као и разлоге који су до њега довели.

Иако је могао да опсадом сломи отпор устаника у Јерусалиму, син цара Веспазијана Тит, тада цезар, одлучио је да директно нападне град. О тим смо догађајима одлично обавештени благодарећи Јосифу Флавију. Тит је такорећи освојио читав Јерусалим на мач, а држао се једино још добро утврђен храм пун Јевреја спремних да погину. Тит је да би дошао до храма морао да спали врата огромних зидина које су га окруживале – тако је судбина рата била одлучена. Али цезар није желео да уништи храм – чекао је предају опседнутих. Но, када су Јевреји из дубине храмовног дворишта напали улогорену римску војску, уследио је противнапад. Том приликом је један од римских војника, који је гасио пожар на колонадама, бацио бакљу у храмовну целу. Ватра се разбуктала. Када је Тит чуо шта се десило, пожurio је до Храма и наредио је да се пожар угаси. Али Јевреји нису обустављали отпор, а војници су у таквим околностима игнорисали наређење о гашењу ватре. Штавише, у жару битке, сами су је додатно распаљивали. Цезар је једва стигао да види унутрашњост Храма пре него што га је прогутала ватра. Уследио је покољ.

Храм је тако био спаљен, а Јерусалим уништен до темеља, и то по наређењу самог цара, становништво је побијено, поробљено, послато у руднике. Вође устанка су поштеђене да би биле проведене кроз Рим у тријумфалној поворци. Јевреји су изгубили Јерусалим – протерани су или уништени у готово читавој Јудеји, која је постала део царевог личног домена. Други Јевреји су били раштркани

по Галилеји или Трансјорданији, па и деловима Јудеје, али губитак Јерусалима представљао је крај политичког, културног и стварног устројства дотадашњег јеврејског друштва. Јосиф Флавије каже да је Јерусалим био толико темељно уништен да нико ко је видео те рушевине није могао веровати да је на том месту икада био некакав град. Над јерусалимским рушевинама успостављен је римски војни табор, седиште команде Десете легије. Јудејом је управљао царски легат, а не прокуратор као у Христово време; седиште легата није било у јерусалимским рушевинама, већ у Кесареји, граду подигнутом на ранг колоније.

У Јерусалиму је подигнут храм персонификацији Мира – тако је Тит нагласио (на оновременим ковањима) да је поново успостављен мир са боговима (рах деогум), нарушен јеврејским атеизмом. (Пагани су сматрали да су Јевреји и хришћани атеисти јер поштујући само једног бога одричу постојање свих осталих богова.) Храм је био порушен – јеврејство је готово одмах (о томе сведочи Јосиф Флавије) почело да доживљава обнову храма као питање наставка живота своје вере и нације. Тако је порушени храм постао оно што није био раније, током свог постојања – кључно питање јудаизма. Без храма дотадашња хијератска структура јеврејског друштва није опстала у истом облику: старе свештеничке породице су биле истребљене у рату 70. године, а нове нису ван Јерусалима и без храма могле да успоставе друштвени утицај својих претходника. Уместо свештеничке касте, везане за храм, локално, сеоско свештенство – рабини – нашло се у центру религиозног живота Јевреја. Рабини су заузели место свештеника и фарисеја и када је у питању успостављање локалне власти, која је провинцијској управи гарантовала ред и поштовање закона.

Неповерење према Јеврејима изражено је у стационирању прво једне, а потом и друге легије (после 120. године) у Јудеји (дакле, управници су били сенаторског ранга, а не као у време Понтија Пилата прокуратори витешког staleжа). Непријатељство Рима према Јеврејима огледало се у увођењу посебног јевреског пореза (fiscus Iudaicus). Том порезу били су подвргнути сви Јевреји у Царству – бекство из Јудеје и Палестине није их могло спасти од њега. (Јеврејски порез је по пореклу онај који су Јевреји плаћали за Храм; сада га је преузело Царство.) Све ове околности – додајмо још и непријатељство Грка према Јеврејима, које се осећало нарочито у великим градовима као што је Александрија – довело је до јеврејских устанака у Египту, Месопотамији, Кирени и на Кипру, између 115. и 117. године. Устанци су били немилосрдно угушени. Цар Трајан, ефикасан и прагматичан, није смео дозволити да римски ауторитет буде доведен у питање док је ратовао против

Парћана. Ваља уочити једну околност – Јевреји су у Кирени – о томе сведоче и наративни и археолошки извори – масовно уништавали паганске храмове. Јеврејски устанак изродио се у прави верски рат, окончан интервенцијом једног од најважнијих Трајанових војсковођа.

Разлог за велики Јеврејски устанак у време цара Хадријана био је, по Диону Касију, то што је цар основао – на месту Јерусалима – римску колонију Елију Капитолину и што је на месту Храма подигао храм посвећен Јупитеру Капитолинском. Али писац као разлог спомиње забрану обрезивања коју је цар увео. Разлози Диона Касија су утемељенији и вероватнији, али не сме се одбити могућност да су Римљани у обрезивању видели сакаћење, односно кастрацију, па да је Хадријан желео да то забрани, као што је укидао и друге драстичне култове, несасгласне човечности. Како год, из текста *Римске историје* Диона Касија следи да је подизање храма Јупитеру почело непосредно пред избијање устанка, тако да је тај Хадријанов покушај у најмању руку био непосредан повод, ако не и главни разлог за устанак. Натписи на новцу који су устаници ковали не остављају места сумњи да је, макар током побуне, одбрана места на коме се Храм налазио била питање које је у највећој мери заокупљало устанике. Након три и по године, устанак је био угушен – и сам цар се нашао на попришту, што довољно говори о значају војних операција. После овог пораза, Јевреји су били умирени за наредних 300 година.

Хадријан, извикан за императора после ове велике победе, остварио је своје претње – Јерусалим је постао римска колонија под именом Елија Капитолина. Протерано је оно мало Јевреја што је било у граду. Јеврејима је чак било забрањено да у град уђу, а преступници су кажњавани смрћу. Та забрана је остала на снази све док је и паганство постојало – тек је цар Константин, и то само једанпут годишње, на дан уништења Храма, дозволио Јеврејима да уђу у Јерусалим, да би могли плакати над рушевинама Храма, како каже Свети Јероним. На месту Храма Хадријан је подигао светилиште Јупитера Капитолинског, а на јужној капији града, окренутој јеврејском Витлејему, била је исклесана представа свиње – недвосмислена порука Јеврејима. Читав град је визуелно и стварно паганизован до краја: био је испуњен храмовима Астарте, Диоскура, Венере, Бахуса, Сераписа и других паганских божанстава. Када су се у доба цара Константина почеле дизати цркве у Јерусалиму, то се дешавало у једном потпуно паганском окружењу.

„Толеранција” сигурно није била реч којом би се могли описати односи Римског царства према Јеврејима у време великих устанака. Напротив. Али нека и то буде још један разлог за избор овакве теме – некада се феномени могу разумети ако се изучи њихова супротност.

Žarko Petković

**THE ISSUE OF RELIGIOUS TOLERANCE IN A UNIVERSAL STATE:
THE JEWS AND ROME BETWEEN THE TWO REVOLTS
(70 AND 138 AD)**

Summary

Over seventy-odd years between 70 AD and 138 AD, the relations between the Jews and the Romans were dominated by Rome's attempts to abolish the Jewish faith. Having eliminated (often even physically) the traces of Jewishness in Judea, in the period between the destruction of the Jerusalem Temple and the destruction of the Jewish Jerusalem, the Roman universal and heathen state – which was challenged by monotheism and religious exclusivism of the Jews – was filling the gap with content that was in religious terms pagan, with particular stress on the official cult. In reality, the Roman state thereby almost entirely deprived Jerusalem of its Jewish essence, while Judea was also largely affected by the same problem.



УДК 821.163.41:929 Обрадовић Д.

Дејан Милић

Универзитет Унион у Београду

БОГОЉУБЉЕ,
ЧОВЕКОЉУБЉЕ И
РОДОЉУБЉЕ
У ДЕЛУ
ДОСИТЕЈА
ОБРАДОВИЋА



Бољубље, родољубље и човекољубље три су њојорна стју-
ба дела Досијеја Обрадовића, на којима је овај великан српске
мисли и изузетни национални делатник радио своја њатри-
ојска настјојања. Залажући се за искрену, „чисту” љубав према Боју, Досијеј ис-
тиче да су у основи ње љубави свест о ваљаном, чији је извор Бој, добрнамерности
и јединство осећања, мисли и дела. Позивајући на љубав према роду, Досијеј ис-
тиче неопходности националној уједињења и просвећења за свеукупно сазревање
једној њодјармјеној народа, какав је био српски род њејовој доба. Учећи да нема ни
бољубља ни родољубља без човекољубља, Досијеј изражи човекољубље, истиичући
идеју о разумној љубави човека према самом себи, која мора бити складна са љубављу
човека према најближима – родитељима, деци, браћи и сестрама, њрипадницима
истиој народа, према човеку уопште.

Кључне речи: Доситеј, богољубље, човекољубље, родољубље, језик, отаџбина,
просвета, уједињење, друштвени уговор.

Борећи се претходних дана са својом наивном и неодмереном,
можда чак непристојном храброшћу да прихватим позив за учешће

на овом скупу и да и сам кажем неколико реченица у прилог одбране достојанственог хода и великог дела Доситеја Обрадовића, суочен са истином да ми наклоност према часном животу и просветитељском напору овог великана српског рода стоји на ветру изазова, готово без одеће детаљног познавања онога што је он говорио и писао или макар онога што је о њему написано, пожелео сам да и међу вама, цењеним посленицима науке, говорим кратко и једноставно, баш онако како бих о Доситеју говорио својим студентима.

Зато сам, нека ми не буде замерено на томе, одабрао прилично захтевну тему, која је таква само на први поглед – да нас подсетим на богољубље, човекољубље и родољубље у делу Доситеја Обрадовића. Ова тема је, међутим, врло једноставна јер указује на очигледно. На оно што је видљиво, општепознато и што се не мора доказивати.

Али пре него што ишта проговорим о овим трима потпорним стубовима његовог просветитељског труда, подсећам да нити једног човека нити ичије дело не можемо гледати ван контекста његовог карактерног профила, али и ван контекста поднебља и историјских прилика у којима је живео и делао.

Димитрије Обрадовић, сироче из српског Чакова у румунском делу Баната, у монаштву наречен – Доситеј, онако како сам га ја упознао и како бих га представио својим студентима, богобојажљив је, но оштроуман, немиран и натпросечно знатижељан Божји створ, који тескобу спољних, просторних и историјских међа надомешћује ширином свог унутрашњег мисаоног и духовног пространства. Испрва растрзан жељом да учи и сазнаје, временом ће своју душу обогатити жељом да научено подели и пренесе свом роду.

Начинивши прве кораке у сазнавању у скученој и разним недореченостима начетој средини аустроугарске провинције свога доба, међу уплашеним и безвољним саплеменицима, са таквим духом каквим је располагао, неминовно је морао путовати и сазнавати. Неминовно је морао себи ширити видике.

Историјски контекст у којем је стасавао као човек и просветитељ подједнако му је помагао и одмагао. Шири историјски контекст Доситејевог сазревања је тзв. доба јозефинизма, просвећеног апсолутизма аустријског цара Јозефа Другог, сина Марије Терезије, који је на просветитељском таласу, зачетом у Енглеској и Француској, без зазора спороводио реформаторску модернизацију свог царства, чији је Доситеј био поданик. Он је, како запажа Јован Скерлић, „усвојио идеје Јосифа II, величао га искрено и одушевљено, бранио његове

реформе, заступао целу његову просветну политику.”¹ Међутим, у таквом историјском тренутку Доситејев српски род живи расцепкан по балканским провинцијама, у највећој мери препуштен таме турског ропства, једним мањим делом ухваћен у замку дивље непокорности, једним делом предат сивилу безидејности погорелаца који су се затекли на ободима царства које је нудило какву-такву сигурност, али тражило беспоговорну оданост најамника.

У таквим околностима одвијао се његов најпре сазнајни, потом и просветитељски пут.

Да ли је такав Доситеј у таквом времену љубио Бога?

Сасвим сигурно јесте. Њему је Господ Бог извор и утока живота свих бића на Земљи, мерило свих вредности. „Благи отац небесни из саме своје бешчислене љубови и милости создао је сва створења, све садржава, о свему промишљава и свим премудро управља.”², устврдиће он у својим *Совјетима здравља разума*, први пут штампаним 1784. године у немачком Лајпцигу. Може ли, ако је тако (а, по Доситеју, недвосмислено јесте тако), једно људско биће бити без чисте љубави према Богу? Не може, наравно. Насталом из Божје љубави, човеку је иманентна љубав према себи, према ближњем свом, према роду и најпосле према човечанству, које је Божје дело, па му је тако иманентна и љубав према самом Богу. Јер, „љубећи како ваља себе, мора љубити Бога како своје крајње и вјечно добро...”³ На дужност такве љубави човека према Богу Доситеј ће подсећати много пута са многих написаних страна и у много прилика изговореном речју.

Али како је онда могао одбацити мантију и како је могао тако оштро критиковати своју православну цркву, запитаће какав предани ревнитељ наше православне вере данас.

Могао је и морао је. Њему таквом није било места међу калуђерима. Јер „у данашње време, ко се год калуђери, калуђери се или из незнанства, или да му је лакше живити.”⁴ Зато се и морао супротставити уздизању фарисејства и притворности, трговању „душама” – православној берзи опроштајница, увреженом мишљењу међу црнорисцима да је незнање благословено и да стадо треба држати у

¹ Јован Скерлић, *Историја нове српске књижевности*, Просвета, Београд, 1967, стр. 93.

² Доситеј Обрадовић, *Совјетии здравља разума*, *Сабрана дела Д. Обрадовића*, књига трећа, стр. 11.

³ *Исто*, стр. 12.

⁴ Доситеј Обрадовић, „Живот и прикљученија Димитрија Обрадовича” у *Избрана дела*, Политика – Народна књига, 2005, стр. 62.

ропству незнања како би било покорно. Морао се супротставити све-му ономе чему је био поуздан сведок, а што је унижавало човека, род коме је припадао држало подаље од икаквог напретка и, у коначном исходу, вређало искрену љубав према Богу. Јер „боље је и да не идеш у цркву, кад из цркве бољи не излазиш.”⁵ На борбу калуђера свога времена против разума ударио је разумом. Јер „зашто је друго Бог дао човеку разум, расуђеније и слободну вољу, него да може расудити, распознати и изабрати оно што је боље? А што је друго боље него оно што је полезније?”⁶, објашњава у свом *Писму Хараламјију*.

Будући богољубив у свом карактеру и делу, Доситеј је неминовно и човекољубив. Окосница његовог човекољубља јесте идеја о разумној љубави човека према самом себи, која није и не сме бити супротстављена, него мора бити складна са љубављу човека према најближима – родитељима, деци, браћи и сестрама, припадницима истог народа, према човеку уопште. Јер „љубов није ништа друго него радост о совершенствима другог”⁷.

Одан свом човекољубљу, Доситеј је потпуно јасан. Насупрот љубави, истинољубивости, поштењу, правди, стоје мржња, лаж, завист, страст, самољубље, охолост, гордост, зло – узроци све несреће међу људима. Онај ко успе да у љубав унесе разум, а да свој век проживи у истинољубљу и поштењу, постигао је божанску сврху свог постојања.

Њему таквом посебно су стране поделе на верској основи и верска мржња. Он каже: „Нећу нимало гледати ко је кога закона и вере, нити се то гледа у данашњем веку просвештеном. По закону и по вери сви би људи могли добри бити. Сви су закони основати на закону јестества. Ни један закон на свету не вели: чини зло и буди неправедан, но напротив сви, што их је гођ, од стране божје налажу и заповедају: ником никаква зла не творити, добро творити и љубити правду. Бог је сама вечна доброта и правда: што год није добро и праведно – није од Бога. А зашто дакле у сваком закону има злих и неправедних људи? Није тому закон узрок, него неразумије, слепота ума, покварено, пакосно и зло срце, и преко мере љубов к самом себи.”⁸ Или: „Сад се међу просвештеним људма не пита ко је источне, а ко ли је западне цркве, но ко је добродјетељан, поштен и вредан човјек”.

⁵ Доситеј Обрадовић, *Совјетии здравѣо разума*, стр. 40.

⁶ Доситеј Обрадовић, *Изабрани сѣиси*, Матица српска – СКЗ, Нови Сад – Београд, 1969, стр. 49.

⁷ Доситеј Обрадовић, *Совјетии здравѣо разума*, стр. 11.

⁸ Доситеј Обрадовић, *Писмо Хараламјију*.

У Доситејевим размишљањима о човеку и човекољубљу има од енглеских и француских филозофа трезвено преузете и уху српског човека прилагођене идеје о друштвеном уговору, чијим сачињавањем би се човек вратио свом првотном добру. Али оно што је још више вредно помена јесте што у његовом делу, на различитим местима, можемо наћи савршено тачно описану потребу за владавином права („чега би се један човек могао плашити и страшити, који нејма ништа што би му ко отети могао, и који, гди год се наводи, поштено и под покровом закона грађанских живи” или: „Прва и поглавита дејствителна добродјетељ садржава се у савршеној покорности и послушанију грађанским законом”) и читав каталог људских права, тадашњим језиком, додуше, утемељен, али и данас потпуно актуелан. Говорећи о школама, Доситеј антиципира право на образовање, али и једнакост полова („Најпре ћемо сазидати две комодне и лепе школе: једну за мушку децу, а другу за девојке. ... Нек се не узда један народ никад довека о просвештенију разума доћи, у којему жене у простоти и варварству остају”). Говорећи о потреби изградње болнице, он предвиђа једнако право свих на здравствену заштиту. Доситеј такође пледира за слободу мисли и слободу говора („Чудна је ствар, Серафиме мој, слободно мислити и сврх сваке вешти расуждавати и говорити!”), верска равноправност му је, како је већ речено, неупитна, а социјална сигурност народа му је вазда на памети („Нема ти горе куге од општег сиромаштва”)...

У *Совјетима здравајо разума* Доситеј каже: „... да је само једно једино село славеносрпскога народа на свету, оно би души мојој пречесно и свето, а мојему срцу слатко било, а некамоли, благодареније Богу, имаде га толико краљевства и провинција и на милионе се броји!” Но, и као родољуб он је разуман. Видевши света и проширивши своје видике, он се осведочио да нема нације и државе без јединства просвећених људи – чланова заједнице, територије и језика. Он је свестан да између појединих делова српског народа нема никакве везе, а свест о јединству готово и да не постоји. Зато су рад на јединству, залагање за верску равноправност и просветитељство окоснице његовог родољубивог настојања. Истина, он ће подржавати све буне Срба против Турака и при крају свог живота активно ће се укључити у прикупљање помоћи за Карађорђеву Србију, где ће постати и први министар просвете. Али мисао водиља његовог родољубља, сасвим сигурно, казана је поруком – „Књиге, књиге, браћо, а не звона и прапорци!”

Залажући се за народно уједињење, а увидевши огромну опасност од верске подељености српског народа, он пледира верску равноправ-

ност и међусобну толеранцију вером подељене браће. „Говорећи за народе који у овим краљевствима и провинцијама⁹ живу, разумевам колико грчке цркве, толико и латинске следовитеље, не искључавајући ни саме Турке Бошњаке и Херцеговце, будући да закон и вера може се променити, а род и језик никада. Бошњак и Херцеговац Турчин, он се Турчин по закону зове, а по роду и по језику, како су год били његови чукундедови, тако ће бити и његови последњи унуци”. „Он први јасно види”, како каже Јован Скерлић, „да се сва будућност српскога народа, подељеног у три разне и завађене вере, налази у примени модерне идеје верске сношљивости и истицања начела народности над верским осећањем”.

Такође, разумевајући потпуно да нема уједињења и просвећења народа без истог језика, Доситеј се храбро залаже за увођење једног, свима разумљивог, народног језика. У *Писму Хараламџију*, он то веома пластично објашњава: „У садашњем веку сви се народи силе свој дијалект у совршенство довести – дело веома полезно, будући да кад учени људи мисли своје на општем целога народа језику пишу, онда просвештеније разума и свет ученија не остаје само при онима који разумевају стари књижевни језик, но простире се и достиже и до сељана, предавајући се најпростијему народу, и чобаном, само ако знаду читати... Која је нами корист од једног језика којег у целом народу од десет хиљада једва један како ваља разуме и који је туђ матери мојој и сестрам?” Тим својим настојањем, он је прокрчио козју стазицу, којом ће се коју деценију касније храбро запутити један други велики Србин – Вук Караџић, потом и многи други.

Доситеј добро разуме и истрајно пледира на једном, „общем народном српском” језику, као основи за просвећивање српског народа. Јер је просвета услов без кога нема не само напретка него ни одржања једне нације. У свом говору на отварању Велике школе у Београду 1808. године, овај, тада већ старац рећи ће: „Бог преблаг и много милостиви избавља земљу нашу и љубимо Отечество од сужањства турскога, а ми ваља да се старамо да избавимо душу нашу од сужањства душевнога, то јест од незнања и од слепоте ума”. Те прилици прилагођене речи у ствари су преписане из Доситејевог наравоученија у басни „Два пса”. Тамо, он ће рећи: „Мужествени и храбри народи без воспитанија и науке шта су? Шта ли би могли бити? Али ко ће ово једном народу или општеству дати? Нико него њихови управитељи и поглавари. А кад ће они то дати? Онда када сами буду учени, разумни, отече-

⁹ Подразумева све људе на јужнословенским просторима који говоре српским језиком.

ству прави доброжелатељи, и не само речма но дјелом благодјетељи и вјерни служитељи.”

Димитрије Обрадовић био је учен, разуман, Отечеству прави доброжелатељ, који му је не само речима него и делом читавог живота верно служио. Србе је задужио откривајући им истину да је „свобода ума богодана”, али да је свако умовање јалово без просвете. Како смо слушали његова наравоученија и савете здравог разума, тако смо и прошли, ходајући по врлетима двовековног историјског беспућа.

Његовим добронамерним саветима морали бисмо се вратити да нас, кад „губимо се по странпутицама, а чини нам се да смо на правом великом путу”. Нарочито данас, кад је, како рече умни Борислав Пекић, најбезбедније ништа не мислити.

Dejan Milić

LOVE FOR GOD, LOVE FOR HUMANS AND PATRIOTISM IN THE OPUS OF DOSITEJ OBRADOVIĆ

Summary

The wide-ranging national and educational activities of the greatest enlightener of modern Serbia, Dimitrije (Dositej) Obradović, rested on three guiding ideas: love for God, patriotism and love for humans. Dositej, who did not deny, but confirmed that God was both the source and the mouth of life, advocated sincere, “pure” love for God, whose love had created humans. Dositej mentioned the awareness of what was good, benevolence and the unity of feelings, thoughts and actions as proofs of humans’ love for God. According to him, from pure love for God arose the pure love of humans for themselves, as God’s creations, while the pure love of humans for themselves positively yielded the love of humans for their families and their kindred. Accordingly, love of God yielded love for humans. It also had to be supported by a desire for enlightenment and the unification of the Serbian people, which arose from the awareness of their common origin, tradition and, above all, their common language. However, without love for God, there would be neither patriotism, nor love for humans because those who sincerely loved themselves, their kindred and their people could not hate any man in the world. The three ideas are the pillars of the philosophy of enlightenment and the opus of Dositej Obradović, an outmanning national activist and enlightener and the first minister of education in modern Serbia.

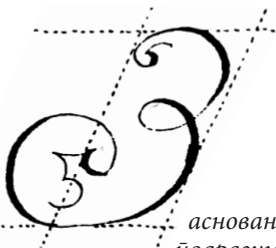


УДК 261.7: 821.164.41.09 Обрадовић Д.

Бојан Јовановић

Балканолошки институт САНУ
Београд

ДОСИТЕЈЕВ ОДНОС ПРЕМА РЕЛИГИЈИ У КОНЦЕПТУ СТВАРАЊА СРПСКЕ НАЦИЈЕ



основано на рационализму, Доситејево просветитељство подразумева је критички и реформаторски однос према дошаташњој традицији. На удару ње критике нашла су се и неаитивни аспекти религијској живојта везани како за народно изразаверје, иако и за монашки живојт. Видећи у религији секундарно обележје колективної идентитетта, његов концепт нације заснива се на истоветности језика као најбитнијем чиниоцу националној одређења. Затио је и сматрао релативним и променљивим различитје вере и религије које су прихватили Срби, јер су њихов језик и свест о заједничкој историји, традицији и култури суштинска одлика која их разликује од других народа на Балкану.

Кључне речи: рационализам, просветитељство, религија, толеранција, нација, идентитет.

Интелектуални корени Доситејевог практичног просветитељског и реформаторског деловања везани су првенствено за рационалистичку филозофију 18. века. Верујући у моћ разума и науке, сматрао је да тековине науке и филозофије треба да буду доступне свим људима,

због чега и пише *Совјетѣ здраваїо разума*, објављене 1784. године¹. Будући да је разум постао врховно мерило свих вредности, са становишта разума успостављен је и критички однос према свему у култури што није рационално и непосредно сврховито. Из настојања да се људски живот учини рационалним, да се боље организује и самери жељеним позитивним учинком, проистичу и савети народу како да унапреди пољопривреду, како да се боље храни, одржава хигијену, усклађује међусобне односе, васпитава и образује, али и савети свештеницима како да се одевају и односе према народу. Потреба да се вредности рационализма и практично просветитељски потврде, подразумевала је и вредновање дотадашње народне традиције.

Са становишта и критеријума рационализма исказивана је и критичност према народном веровању и религијским схватањима заснованим на ирационалном. Многе од тих представа с разлогом су добијале негативно значење као облици сујеверја и празноверја, јер су биле препрека културном развоју. Увиђајући да традиција народног саборовања иде и странпутицом, јер су игре излазиле из оквира узвишене религиозне свечаности православних норми и постепено се преокретале у раскалашно понашање², Доситеј је упозорио на последице тих негативних појава чији је примитивизам и неукус узимао маха. У околностима када је због одсуства одговарајућих образовних институција нарушена равнотежа комплементарних потреба да се верује и да се зна, он у складу са просветитељским захтевима и даје приоритет школи. Његове речи: „Књиге, браћо моја, књиге, а не звона и прапорци”³ јесте апел за образовањем, а не слепим веровањем.

Склоност сањарењу и верском заносу Доситеј је испољио још у основној школи, па је и одлазак на занат био само привремен, јер користи прву прилику да би се, жељан знања исписаног у црквеним књигама, замонашио у Хопову. Његов одлазак у манастир мотивисан је верским, али и сазнајним разлозима, који ће бити пресудни и приликом доношења његове одлуке да напусти манастир. Упознавши манастирски живот и калуђере, изгубио је илузију да би у том амбијенту могао задовољити своје потребе за знањем, а када је након црквених прочитао и световне књиге, увиђа да се знање може стећи и изван манастира. Одустајући од монашког живота, напустио је манастир и

¹ Д. Обрадовић, *Совјетѣи здравої разума, Дела*, Народно дело, Београд, 1932, 165–243.

² С. Зечевић, „Оргијастичке свечаности летњег солстиција”, *Српска етнологија*, Службени гласник, Београд 2008, 658; Т. Р. Ђорђевић, „Српске народне игре”, *Наши народни животи*, књ. 4, Просвета, Београд 1984, 53.

³ Д. Обрадовић, *Ibidem*, 176.

кренуо на своје непрекидно животно студијско путовање. У Смирни је наставио учење богословије, у Далмацији је био учитељ и формално је остао монах који мантију скида тек када уписује филозофију у Халеу. Из Беча, у којем се настанио, путовао је по европским градовима да би дошао до жељеног знања и образовања.

Заснован на критичком односу према негативним аспектима тадашњег црквеног светитељства, Доситејејев просветитељски програм само је привидно цркви, симболично означеној звоном и прапорцем, супротстављао школу. Његов однос према религији, хришћанству и православљу није био негативан, већ је критички изражавао став према негативним појавама народног веровања и благонаклоном ставу хришћанских свештеника према њима. Колико је Доситејева критика била оправдана, говори и тадашње веровање у вештице – тако су означавање поједине старије жене и проглашавање узрочницима локалних несрећа па спаљиване у Србији почетком 19. века⁴.

Наведене појаве говоре о стању културе у тадашњој Србији. Народна конзервативност узрок је отпору према знању, променама и иновацијама, па како се постојећа традиција доживљава као основ идентитета, свака ревизија старих обичаја, без обзира на њихове негативне аспекте, сматрана је рушењем темеља самобитности. Због свог критичког односа према негативним појавама у народној религији и у цркви, Доситејево веровање означено је побожношћу која се разликује од религиозности⁵. Њега није одликовала дубока мистичка посвећеност трагања за Богом, али је у његовом хуманизму и просветитељству било места за веру и религију. У свом обраћању првој генерацији полазника новоосноване Високе школе у Београду, коју је основао контроверзни Иван Југовић, 1. септембра 1808. он ставља веру и високи хришћански идеал богољубља испред принципа правдољубља и просветитељства. На то идеалу се заснива хришћанска етика универзализованог односа према добру и злу и човекољубив

⁴ По наредби Карађорђа, како сведочи Вук Караџић, Пауна, жена Павла Станојевића из Жабара, осумњичена за вештицу, привезана је уз ражањ и печена између две ватре, а када није признала оптужбу, спаљена је. – В. С. Караџић, *Историјски сјиси*, Просвета, Београд, 1969, 278. – Карађорђе је 1811. године одобрио и поступак Антонија Пљакића, свог војводе и зета, који је усред Карановца (Краљево) живу испекао једну бабу за коју је чуо да је вештица. – Упор. М. Ђ. Миличевић, *Поменик*, Српска књижевна задруга, Београд, 1959, 293.

⁵ За разлику од религиозности као суштинског односа према наднаравном који је основ аутентичног духовног искуства и мистичког преображаја, побожност је формално веровање. У том смислу Николај Велимировић и истиче да је у односу на Његошеву религиозност, Доситеј био побожан. – Упор. Н. Велимировић, *Религија Његошева, Изабрана дела у 10 књига*, књ. I, Глас цркве, Шабац, 1996, 39.

однос према сваком појединцу. У свом говору он указује на опасности од зла и упозорава будуће високошколарце да уколико не чине добро на прави начин и буду зли, неправедни и грабежљиви тешко народу и с њима заједно.⁶ Будући да је као министар просвете у оквиру Велике школе предвидео и богословију, која због отежаних околности није почела са радом планиране 1809/1810. године, нити је реализована за његовог живота, иако је за њеног управника постављен Вићенције Ракић, Доситеј је и верским образовањем тежио ка просвећеном православљу. Имајући у виду високе хришћанске етичке норме, формалну христијанизацију, испољену у манама због којих је критиковао монашки живот и понашање свештеника, није сматрао довољном и за остварење тих норми. У његовој хуманистички-просветитељској религиозности евангелизација је основ етичности, која му је била водиља кроз веру и живот.

Доситеј није био антиклерикалан, већ је хтео да просветитељство започне од цркава и манастира, места која су традиционално била жаришта народне просвећености, али која су временом изгубила некадашњи значај, па је у новом добу требало да уступе место секуларном образовању. Истичући да се калуђери само због свог одела и целибата не могу назвати калуђерима, он на завршним странама првог дела *Животои и њикљученија*, у разговору са Зилотијем, и предлаже да се уместо манастира отварају школе, у којима ће се образовати деца која ће постати учитељи и свештеници⁷. Идеје изнете у његовим делима и саопштене у преписци указују на тежњу за систематским уобличењем једног културног концепта заснованог на позитивном културном искуству и Истока и Запада и примењивог у Србији у контексту њених тадашњих прилика. Потребу да проширује свој сазнајни видокруг Доситеј је задовољавао путовањима до релевантних културних центара, у којима је могао да сакупи жељено знање. Као што је и сам преузимао мисли других писаца и прерађивао њихова дела, тако је сматрао да од других народа треба прихватити културно савршеније тековине. У том смислу је самосталност и сувереност Србије видео у њеном утемељењу на релевантним искуствима и Истока и Запада и не приклањању искључиво ни Истоку ни Западу.

Сакупљајући идеје и искуства других на својим путовањима, постао је ерудита који сагледава значај културе и образовања за еманципацију народа. Свој концепт просветитељских реформи ствара у време студија у Халеу и износи у *Писму Харалампију* (1783). У овом

⁶ Д. Обрадовић, *Мезимац, Сабрана дела*, књ. 4, Задужбина „Доситеј Обрадовић”, „О дужном почитанију к наукама”, шеста глава, Београд, 2008, 210–216.

⁷ Д. Обрадовић, *Животои и њикљученија, Дела*.

програмском спису он истиче намеру да као представник здраворазумског просветитељства у оквиру постојећих околности снагом речи и књигама просвети српски народ настањен на целом Балканском полуострву⁸. Констатујући да без обзира на дијалекатске разлике, веру и законе, Срби у свим деловима Балкана говоре истим језиком, Доситеј је сматрао да су осећање припадности и језик темељ националног идентитета и да зато народни језик треба стандардизовати како би постао ефикасно средство њиховог изражавања, комуникације и разумевања. Тиме би се укинуле разлике које постоје између учених људи, који се служе старим књижевним језиком, и народа, који тај језик не разуме. Увиђајући ограничености црквенословенског, односно славеносрпског језика, он истиче да народни језик може бити основ књижевног језика. Доситеј има у виду да је у тадашњој Европи постојала тежња да се пише на народном језику разумљивом најширим слојевима, јер се увидела бескорисност објављивања књига на језику схватљивом веома малом броју читалаца. Како једноставни, народни језик сви знају, корист је највећа од објављивања књига на том језику, јер велики број људи читајући може „разум свој просветити, срце побољшати и нараве укротити”. Пишући на чистом народном језику, започиње његов књижевни рад и обраћање свим Србима без обзира на њихове разлике у вери и закону, које се, како запажа, могу променити, али језик и род остају заувек непромењиви.

У време стварања модерне српске нације, изражавање осећања и свести о националној припадности заједничким језиком добило је приоритет међу карактеристикама које су разликовале Србе настањене на Балканском полуострву. Када је Доситеј оваквим концептом настојао да на основу заједничког језика као најбитнијег чиниоца културе успостави интегритет свог народа, Срби су осећање националне припадности исказивали вером и свешћу о заједничкој историји, традицији и култури. У односу на дотадашње схватање вере као чиниоца националне кохезије, језик је препознат као темељна вредност колективног идентитета, јер је као средство изражавања осећања припадности истом народу представљао и критеријум потврђивања националног јединства. Сматрајући да се вера и закон, односно веровање и религија могу променити, али да су језик и род непромењиви⁹, Доситеј и пише своје књиге на народном језику разумљивом свим Србима који су живели у различитим државама и били принуђени да промене своју православну веру. Иако се зависно од подручја у којима живе

⁸ Д. Обрадовић, *Писмо љубезном Харалампију, Дела*, Народно дело, Београд, 1932.

⁹ *Ibidem*, 1–7.

различито називају: Србијанци у Србији, Бошњаци у Босни, Далматинци у Далмацији, Црногорци у Црној Гори, Срби свуда исто говоре и савршено се лако међусобно разумеју, упркос појединим страним речима које су прихватили од Турака и Италијана¹⁰. Зато и њихови локални називи којима се одређују не могу прикрити чињеницу да, према истоветном језику којим се служе, припадају истом народу.

Трагом Доситеја и Вук Караџић је тридесетих година 19. века, говорећи о Србима свима и свугде¹¹, имао у виду да језик и осећање припадности заједничком колективу, обједињеном културом, традицијом и историјом, релативизује различитост верског опредељења. Вук уочава да религија само Србе национално дели, јер су и Мађари без обзира на то да ли су римског или калвинског закона, као и Немци, који религијски припадају римском, лутеранском или калвинском закону, национално јединствени¹². Полазећи од чињенице да су Срби због верских утицаја изгубили своје национално име¹³, Вук сагледава некадашње разлоге због којих је Србима римокатолицима тешко да се српским именом зову и да зато радије користе локалне називе за самоодређење¹⁴. Будући да су у условима смањене верске нетрпељивости створене могућности њиховог повратка свом националном идентитету, његово подсећање на њихово потиснуто српско етничко и национално порекло утолико је значајније што указује на јасну језичку разлику између штокавских Срба и чакавских и кајкавских Хрвата, због чега Срби, без обзира на своју веру, немају више разлога да се другачије називају¹⁵. Овим текстом утврђен је српски језик штокавског наречја и ијекавског изговора као основа одређења и српског националног идентитета.

Нажалост, потоњим Бечким књижевним договором 1850. године, између представника Срба, Хрвата и Словенаца, иницираним од стране канцеларије бечког двора са циљем да се олакша рад државне администрације, та основа је узета и за заједнички књижевни језик Јужних Словена, који су сматрани једним народом. Ова година је важна као гранична, од тад на усвојеном штокавском настају и хрватски писани документи.

¹⁰ Д. Обрадовић, *Мезимац, Сабрана дела*, књ. 4, Задужбина „Доситеј Обрадовић”, Београд, 2008, 184.

¹¹ В. С. Караџић, *Ковчежић за историју, језик и обичаје Срба сва три закона, у Бечу, у штампарији јерменског манастира, 1849.* – „Срби сви и свуда”, у *Црна Гора и Бока Которска*, Нолит, Београд, 1969, 113–134.

¹² *Ibidem*, 114.

¹³ *Ibidem*, 117.

¹⁴ *Ibidem*, 115.

¹⁵ *Ibidem*, 118.

Пре него је обновљена српска држава, језик је, дакле, као културно обједињујући фактор српског народа постао и конституент свести о припадности истој националној заједници, чији су припадници били различите вере и религије. Исти језик освешћује осећање заједништва и указује на културни континуитет као основ колективног идентитета, који је битан за потоње успостављање разлике између етничких и националних заједница. Овим концептом створен је мултиконфесионални капацитет српске нације, а обновом српске државе, која је постала основ српске нације и балкански Пијемонт, тај капацитет је добио и мултиетничку димензију. Међутим, тај интегралистички институционални моменат у стварању и потврђивању српске нације доживео је крах због напуштања дотадашњих државних основа и неуспелог покушаја стварања нове заједничке државе са Хрватима и Словенцима.

У односу на дотадашње религијско одређење националне припадности, Доситеј истиче шири и модернији концепт националног идентитета, који подразумева верску толеранцију и принцип националног јединства, чиме је утврђена основа за увођење у српску националну заједницу, осим православца, и католика и муслимана¹⁶. Залажући се за употребу српског народног језика у књижевности, администрацији и свакодневном животу, он указује на значај стандардизације тог језика као основе интегрисања Срба у ширу модерну националну заједницу.

Показало се да управо у време док су Срби стварали модерни концепт нације религија није губила значај детерминанте националног идентитета код суседних Хрвата и да је промена вере остала пут даљег националног отуђења Срба. Вера је подразумевани чинилац традиционалног концепта идентитета, без обзира на то да ли је појединац религиозан или побожан, и када се тај инхерентни елеменат самобитности оспори, променом вероисповести или религије, долази и до промене идентитета. Та промена је утолико извеснија уколико су појединци недовољно религијски утемељени, па потребу за вером и веровањем настоје да задовоље и световним садржајима, политичким идејама и идеологијама, као религијским супститутима који постају одреднице новог колективног идентитета.

¹⁶ Ј. Скерлић, *Историја нове српске књижевности*, Просвета, Београд, 1967, 101.

Bojan Jovanović

**DOSITEJ OBRADOVIĆ'S ATTITUDE TOWARDS RELIGION
IN DEFINING THE CONCEPT OF THE SERBIAN NATION**

Summary

Dositej Obradović's concept of enlightenment, based on rationalism, implied a critical and reforming approach to entire tradition. Negative aspects of religious life related with both popular superstition and monastic life were also exposed to his criticism. According to Dositej, religion was a secondary feature of a collective identity. His concept of a nation rests on the use of a same language as the most important element of a national identity. Accordingly, he considered various faiths and religions adopted by the Serbs as relative and changeable, while the language and the awareness of a common history, tradition and culture were, according to him, an essential feature that distinguished them from other peoples in the Balkans.

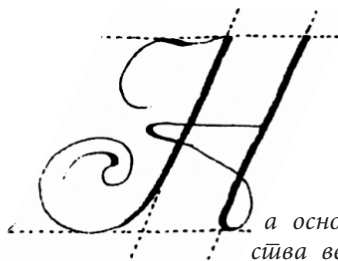


УДК 2(497.11:491.1)

Александар Раковић¹

Институт за новију историју Србије, Београд

ДРЖАВНО-ВЕРСКИ ДИЈАЛОГ РЕПУБЛИКЕ СРБИЈЕ И САВЕЗНЕ РЕПУБЛИКЕ ЈУГОСЛАВИЈЕ (2000–2013)²



а основу архивске грађе Министарства вера Републике Србије, литературе, штампе и личних забелешки, рад приказује успешан државно-верски дијалог који Република Србија остварује у про-
свећеном, правном, друштвеном, дипломатском и научном виду у континуираности
од 2000. до 2013. године.

¹ Александар Раковић је био државни службеник Савезног министарства вера (2001–2003) и Министарства вера Републике Србије (2008–2012). Координатор је међуверске сарадње Републике Србије: 1. Координатор Међурелигијског савета Министарства вера Републике Србије (2010–2012); 2. Координатор Првог међуверског дијалога Републике Србије и Републике Индонезије у Београду (2011); 3. Координатор Међуверског округлог стола Универзитета у Београду (2013); 4. Координатор Другог међуверског дијалога Републике Србије и Републике Индонезије у Џакарти (2013). У име Републике Србије поднео је пет реферата и говорио на четири годишња састанка ОЕБС-а о људским правима и верским слободама: у Варшави (2009. и 2011) и Бечу (2010. и 2011).

² Рад је настао у оквиру пројекта „Срби и Србија у југословенском и међународном контексту: унутрашњи развитак и положај у европској/светској заједници” (47027), који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

Кључне речи: Република Србија, СР Југославија, државно-верски дијалог, међуверски склад, верска толеранција.

У претходној деценији били смо сведоци неуморног наметања осећаја кривице нашим државним органима за тобожње непоштовање верских права. У таквим дисквалификацијама предњачиле су Сједињене Америчке Државе, које су у извештајима о верским слободама, за сваку земљу у свету, износиле критике, примедбе и похвале. За Републику Србију су из године у годину понављане дисквалификације да „не поштује верске слободе” и да су наша законска решења у овом пољу „рестриктивна” и „дискриминаторна”.³

Истоветне критике и примедбе Министарству вера Републике Србије, некада нешто ублажене, али суштински исте, испостављали су представници међународних организација које се баве људским и верским правима.⁴ У таквим дисквалификацијама следио их је мањи број домаћих невладиних организација.⁵

Државно-верски дијалог Републике Србије и Савезне Републике Југославије у поменутих извештајима и публикацијама или је превиђан или му није давано на значају.

Насупрот томе, ако би државно-верски дијалог наше земље био објективно осветљен, уочило би се да просветни, правни, друштвени, дипломатски, научни и други домаћаји настали у сарадњи државних органа и цркава и верских заједница пружају слику о Републици Србији као земљи у којој тече складан и плононосан државно-верски дијалог.

Иако је Министарство вера Републике Србије основано 1991,⁶ а један од савезних министара током деведесетих био на челу Савезне комисије за односе са верским заједницама⁷ док 28. јуна 2000. није основано Савезно министарство вера⁸ – државно-верски дијалог наше земље добио је јаснију узлазну путању тек након победе Демократске опозиције Србије над Социјалистичком партијом Србије на савезним изборима (2000).

³ Узмимо амерички *Извештај о верским слободама у Републици Србији 2011.* иако сваки други њихов извештај из године у годину не одступа од истоветних оптужби: *International Religious Freedom Report for 2011: Serbia*: <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/religiousfreedom/index.htm?dliid=192859>.

⁴ Забелешке Александра Раковића (2008–2012).

⁵ За изричит пример погледати публикацију Центра за развој цивилног друштва: *Верске слободе у Србији – стање, трендове, могућности*, Зрењанин 2009.

⁶ *Влада Србије*, Београд 2005, 492.

⁷ „Priča s naslovne strane”, *Vreme*, 8. јул 2000.

⁸ *B92*, 28. јун 2000.

Министри вера Републике Србије	Министри вера СР Југославије
Драган Драгојловић (1991–1998)	Лепосава Милићевић (2000)
Милан Радовановић (1998–2000)	проф. др Богољуб Шијаковић (2000–2001)
Гордана Аничић (2000–2001)	Савезни секретар за вере СР Југославије
проф. др Војислав Миловановић (2001–2004)	проф. др Богољуб Шијаковић (2001–2003)
проф. др Милан Радуловић (2004–2007)	
Радомир Наумов (2007–2008)	
проф. др Богољуб Шијаковић (2008–2011)	
мр Срђан Срећковић (2011–2012)	
Директор Канцеларије за сарадњу с црквама и верским заједницама Републике Србије	
др Милета Радојевић (2012–)	

Стога ћемо овај процес пратити од 4. новембра 2000. када је за савезног министра вера именован проф. др Богољуб Шијаковић,⁹ а потом је 25. јануара 2001. за министра вера Републике Србије постављен проф. др Војислав Миловановић.¹⁰ Од тада постоји непрекинут низ успеха у државно-верском дијалогу наше земље.

Државно-верски дијалог и верска настава

Савезно министарство вера је 2001. поднело највећи терет када је реч о државно-верском дијалогу ради повратка верске наставе у основне и средње школе Републике Србије (пошто је верска настава нестала из југословенских школа после 1945. с доласком комуниста на власт). Ово је било сасвим очекивано с обзиром да је Савезно министарство вера било комплетније и бројније од Министарства вера Републике Србије. Док је у Савезном министарству вера радило петнаестак државних службеника, у Министарству вера Републике Србије број је тада тек био нешто већи од пет државних службеника.¹¹

Савезно министарство вера је од марта до јуна 2001. организовало два округла стола и пет састанака, на којима су размењена мишљења државних функционера, верских поглавара и високодостојника као и научне и стручне јавности о увођењу верске наставе у наше школе. Савезно министарство вера је с тим у вези формирало радну групу коју су чинили поглавари и високодостојници традиционалних цр-

⁹ *Сусрећ државе и цркве*, Београд 2003, 5.

¹⁰ *Владе Србије*, 526.

¹¹ *Сусрећ државе и цркве*, 7–8.

кава и верских заједница: Српске православне цркве, Римокатоличке цркве, Исламске заједнице Србије, Јеврејске заједнице, Словачке евангеличке цркве, Реформатске хришћанске цркве и Евангеличке хришћанске цркве. Допринос су давали и представници Исламске заједнице Санџака. У име Српске православне цркве чланови радне групе били су владика бачки проф. др Иринеј Буловић и владика браничевски проф. др Игнатије Мидић, у име Римокатоличке цркве надбискуп београдски Станислав Хочевар, у име Исламске заједнице Србије муфтија хаџи Хамдија Јусуфспахић, у име Исламске заједнице Санџака муфтија Муамер Зукорлић, у име Јеврејске заједнице рабин Исак Асиел, поглавари протестантских цркава као и представници Богословског факултета Српске православне цркве, Гази Иса-бег медресе у Новом Пазару и други.¹²

Савезно министарство вера, Министарство вера Републике Србије и радна група припремили су *Захтјев за њовраћај верске насјаве у државне школе*, који су 11. јуна 2001. потписали сви поглавари традиционалних цркава и верских заједница у нашој земљи. Поред тога, поглавари традиционалних цркава и верских заједница потписали су 26. јуна 2001. заједничку *Изјаву за јавност*.¹³

Упркос томе што су Савезно министарство вера, Министарство вера Републике Србије и традиционалне цркве и верске заједнице заузеле став да верску наставу треба вратити у основне и средње школе, отпор томе су пружали Министарство просвете Републике Србије и власти у Републици Црној Гори, које су кренуле путем сепаратизма.¹⁴

У том моменту се чинило да цури драгоцено време за решење којим би верска настава била враћена у наше школе за школску 2001/2002. годину. Међутим, председник Владе Републике Србије др Зоран Ђинђић преузео је одговорност за ову одлуку. Прво је 4. јула 2001. члановима Светог архијерејског синода Српске православне цркве саопштио да ће верска настава у основним и средњим школама у Републици Србији почети наредне школске године, а потом је 5. јула 2001. то потврдио и поглаварима традиционалних цркава и верских заједница на састанку у Влади Републике Србије.¹⁵

Тим поводом Влада Републике Србије донела је *Уредбу о орјанизовању и осјаваривању верске насјаве и насјаве алтернативної предмета у основној и средњој школи* (24. јул 2001). Овом уредбом не

¹² *Исјо*, 56–58.

¹³ *Исјо*, 58.

¹⁴ *Исјо*, 59.

¹⁵ „Шта је истина, а шта лаж или сан у причама Чедомира Јовановића”, саопштење Информативне службе Српске православне цркве, 11. април 2005.

само да је уведена верска настава и формирана Комисија за верску наставу (коју чине по један представник традиционалних цркава и верских заједница и по три представника Министарства просвете и Министарства вера Републике Србије) већ су први пут у неком законском или подзаконском акту набројане традиционалне цркве и верске заједнице у Републици Србији: „Српска православна црква, Исламска заједница, Католичка црква, Словачка евангеличка црква а. в., Јеврејска заједница, Реформатска хришћанска црква и Евангеличка хришћанска црква а. в.”¹⁶

Верска настава у основним и средњим школама у Републици Србији почела је 2. новембра 2001. године.¹⁷

Влада Републике Србије је у новембру 2004. донела *Одлуку о објављивању Комисије за верску наставу у основним и средњим школама*, којом су додатно утврђени задаци ове комисије, док је потврђен њен састав прописан 2001. године.¹⁸

Државно-верски дијалог Савезног министарства вера и Министарства вера Републике Србије с традиционалним црквама и верским заједницама ради повратка верске наставе у наше школе био је пример складног односа и консензуса о кључним питањима.

Док је овај вид дијалога вођен на највишем нивоу између поглавара и високодостојника традиционалних цркава и верских заједница, министара вера (проф. др Богољуб Шијаковић и проф. др Војислав Миловановић) па и премијера Републике Србије др Зорана Ђинђића, посебан допринос државно-верском дијалогу у пољу верске наставе пружају научно-стручни скупови који су одржани 2005. и 2006. док је министар вера био проф. др Милан Радловић.¹⁹

Прво је реч о *Окружном сјелу о његовим, његовим и његовима за верску наставу* у организацији Министарства вера, Министарства просвете, Комисије за верску наставу у основним и средњим школама и Завода за уџбенике (15. март 2005). А потом се ради о Семинару свих вероучитеља у Србији, који је одржан 4. фебруара 2006. у препуној дворани центра „Сава”, у организацији Министарства вера, Министарства просвете и Комисије за верску наставу у основним и средњим школама, чиме је државно-верски дијалог отишао у ширину и дубину: од верских поглавара и државних функционера ка вероучитељима, стручњацима и државним службеницима па даље према ученицима и њиховим родитељима.²⁰

¹⁶ *Службени гласник Републике Србије*, 46/2001 од 27. јула 2001.

¹⁷ *Сусрет државе и цркве*, 60.

¹⁸ *Службени гласник Републике Србије*, 123/2004 од 16. новембра 2004.

¹⁹ *Јединство у различитости: верска настава у Србији*, Београд 2008, 3.

²⁰ *Истио*, 3.

Седнице Комисије за верску наставу у основним и средњим школама редовно су одржаване до 2012. године, када је укинута Министарство вера Републике Србије. Упркос томе, док се и данас (2014) чека на обнову рада Комисије за верску наставу у основним и средњим школама, верска настава у Републици Србији се неометано одвија јер је њен статус законски утврђен. Услови и начин извођења верске наставе и радноправни статус вероучитеља регулисани су Законом о основама система образовања и васпитања, Законом о основној школи и Законом о средњој школи.

Када је реч о верској настави, поменимо да је Влада Републике Србије 9. јануара 2004. донела решење којим је Православни богословски факултет враћен под окриље Универзитета у Београду. Наиме, на предлог свих традиционалних цркава и верских заједница у Републици Србији и уз подршку 22 факултета Универзитета у Београду, Влада Републике Србије усвојила је решење о оглашавању ништавним решења Владе Народне Републике Србије од 15. фебруара 1952, којим је Православни богословски факултет уклоњен из састава Универзитета у Београду.²¹

Представник Српске православне цркве и један представник из реда традиционалних цркава и верских заједница у Републици Србији бирају се у Народној скупштини Републике Србије већ годинама за чланове Националног просветног савета.²²

Поглавари традиционалних цркава и верских заједница у Републици Србији (патријарх српски Иринеј, надбискуп Станислав Хочевац, реис-ул-улема Адем Зилкић, рабин Исак Асиел), верски високодостојници (владика јегарски Порфирије, муфтија Мухамед Јусуфспахић), бивши министри вера (професори Богољуб Шијаковић и Милан Радуловић) и бројни научници окупили су се 10. јуна 2013. на међуверском округлом столу „Религија, наука, култура: допринос светских религија науци и култури – верска баштина као предмет истраживања на Универзитету у Београду”, који је одржан у Ректорату Универзитета у Београду. Скуп је организовала Канцеларија омбудсмана Универзитета у Београду, на чијем је челу проф. др Бранко Ракић, а округли сто је отворио ректор Универзитета у Београду проф. др Владимир Бумбаширевић.²³ Универзитет у Београду први је пут у својој историји окупио овако висок међуверски скуп.

²¹ „Богословски факултет враћен у састав Београдског универзитета”, *Танјуг*, 9. јануар 2004.

²² *Одлука Народне скупштине Републике Србије о избору чланова Националног просветног савета*, 25. мај 2011.

²³ Данко Страхињић, „Допринос светских религија науци и култури”, *Православље*, 1. јул 2013.

Можемо да закључимо како успешна имплементација верске наставе у основним и средњим школама, као и повратак Православног богословског факултета на Универзитет у Београду, представљају прве велике успехе у државно-верском дијалогу Републике Србије и Савезне Републике Југославије.

Државно-верски дијалог и законодавна делатност

Државно-верски дијалог између Савезног министарства вера и Министарства вера Републике Србије давао је плодове и у сфери законодавне делатности. На првом месту реч је о Предлогу закона о верској слободи, који је био пред изгласавањем у Савезној скупштини 2002. и 2003, као и о Закону о црквама и верским заједницама, који је Народна скупштина Републике Србије усвојила 2006. године.

Професор Сима Аврамовић ово назива „двема фазама” у изграђивању државно-црквеног права у нашој земљи.²⁴

Савезни министар вера проф. др Богољуб Шијаковић формирао је 19. фебруара 2001. радну групу за израду савезног закона о верској слободи. На челу радне групе био је проф. др Сима Аврамовић, а стручна мишљења давали су и инострани експерти (проф. др Герхард Роберс, проф. др Хараламбос Папастатис, проф. др Кол Дарам и проф. др Силвио Ферари). Завршна верзија Нацрта закона о верској слободи дата је 20. новембра 2001. на разматрање представницима традиционалних цркава и верских заједница.²⁵ Један број примедби које су дале традиционалне цркве и верске заједнице имплементиран је у Нацрт закона о верској слободи.²⁶

Савезна влада је 4. априла 2002. усвојила Предлог закона о верској слободи. Веће република Савезне скупштине прихватило је предлог овог закона 13. новембра 2002, али у Већу грађана Савезне скупштине предлог закона није добио већину (27. новембар 2002) и враћен је Савезној влади да понови процедуру. Савезна влада је 12. децембра 2002. још једном упутила Предлог закона о верској слободи у скупштинску процедуру. Веће република је 17. децембра 2002. поново

²⁴ Сима Аврамовић, *Прилози насћанку државно-црквеној йрава у Србији*, Београд 2007, 14–21.

²⁵ Богољуб Шијаковић, *Ойледање у конйексћу: о знању и вјери, йредању и иденййййейу, цркви и држави*, Београд 2011, 396–397.

²⁶ *Сусрећ државе и цркве*, 12.

усвојило предлог закона, а када се 31. јануара 2003. очекивало да предлог закона буде коначно усвојен, због чарки између посланика Српске радикалне странке и Демократске странке прекинута је седница Већа грађана, која никада није настављена јер је СР Југославија 4. фебруара 2003. трансформисана у Државну Заједницу Србија и Црна Гора.²⁷

Иако Предлог закона о верској слободи стицајем околности није усвојен у оба већа Савезне скупштине, па самим тим и није постао законски акт, неспорно је да је државно-верски дијалог био чинилац који је помогао да овај брижљиво припреман текст дође на корак до усвајања.

Министарство вера Републике Србије, на чијем је челу био професор Милан Радуловић, упутило је 1. јула 2004. на јавну расправу Преднацрт закона о црквама и верским заједницама. Предлоге, коментаре и примедбе на овај текст достављали су цркве и верске заједнице, установе, политичке организације, невладин сектор, струковна удружења и други. Током 2005. године одржане су три јавне расправе о Преднацрту закона о црквама и верским заједницама у којима су мишљење дали представници цркава и верских заједница, домаћи и инострани експерти (углавном они који су већ дали позитивно мишљење о претходном предлогу савезног закона), представници наших државних органа и међународних организација. Потом је уобличен Нацрт закона о црквама и верским заједницама, за чију коначну верзију се министар Радуловић посебно захвалио проф. др Иринеју Буловићу (Српска православна црква), проф. др Андрији Копиловићу (Римокатоличка црква у Србији), проф. др Сими Аврамовићу (Правни факултету у Београду) и проф. др Богољубу Шијаковићу (Православни богословски факултет у Београду). За Нацрт закона о црквама и верским заједницама сагласност су дали Комисија Светог архијерејског сабора Српске православне цркве, Бискупска конференција Светих Ћирила и Методија Римокатоличке цркве, Исламска заједница, Јеврејска заједница и све три традиционалне протестантске цркве у Републици Србији. Народна скупштина Републике Србије усвојила је Закон о црквама и верским заједницама 20. априла 2006.²⁸

У Народној скупштини Републике Србије 2006. године усвојен је и Закон о враћању (реституцији) имовине црквама и верским заједницама (*Службени гласник*, 46/2006), а низ закона и подзаконских аката потом је регулисао имовинска права цркава и верских заједница, пореске олакшице за цркве и верске заједнице, социјална

²⁷ Богољуб Шијаковић, нав. дело, 397–398.

²⁸ Милан Радуловић, *Обнова српској државно-црквеној йрава*, Београд 2009, 18–24.

права свештенства и монаштва, статус вероучитеља.²⁹ Не заборавимо да је 1. августа 2013. започела служба војном свештенству у Војсци Србије.³⁰

Закон о црквама и верским заједницама још једном је подвукао спремност државе и цркава и верских заједница да воде темељан дијалог. Консултације и дијалог између државних органа и цркава и верских заједница постали су, дакле, пракса и када је реч о законодавној делатности.

Међурелигијски савет Министарства вера Републике Србије

Државно-верски дијалог Републике Србије подигнут је на највиши институционални ниво оснивањем Међурелигијског савета Министарства вера Републике Србије.

Министар Шијаковић је 17. јуна 2010. установио Међурелигијски савет Министарства вера, који су, поред њега, чинили високодостојници традиционалних цркава и верских заједница. За чланове Међурелигијског савета именовани су: проф. др Иринеј Буловић (епископ бачки Српске православне цркве), монсињор Станислав Хочевар (надбискуп београдски Римокатоличке цркве у Србији), ефендија Адем Зилкић (реис-ул-улема Исламске заједнице Србије) и господин Исак Асиел (рабин Јеврејске заједнице у Србији).³¹

Задаци Међурелигијског савета били су: афирмисање верске слободе и верске културе, објављивање саопштења (посланица) о важним друштвеним питањима, организовање научних скупова, трибина, округлих столова и саветовања о актуелним темама, учествовање у припреми нормативних решења, разматрање и тумачење тенденција јавног живота, разматрање значаја верске слободе и верске културе у европском контексту.³²

Међурелигијски савет је од јуна до децембра 2010. одржао четири седнице. Нажалост, након спајања Министарства вера и Министар-

²⁹ О томе више на сајту Канцеларије за сарадњу с црквама и верским заједницама: www.vera.gov.rs.

³⁰ „Војска Србије: војни свештеници поново у служби”, *Вечерње новости*, 1. август 2013.

³¹ Архива Министарства вера Републике Србије, *Решење о образовању Међурелигијског савета Министарства вера*, 17. јун 2010.

³² *Истио*.

ства дијаспоре у Министарство вера и дијаспоре Републике Србије (14. март 2011) Међурелигијски савет више није заседао.³³ Рад Међурелигијског савета до данас (2014) није обновљен ни у оквиру Канцеларије за сарадњу с црквама и верским заједницама.

Међуверски дијалог Републике Србије и Републике Индонезије

Повод за понуду Републици Србији за одржавање билатералног међуверског дијалога са Републиком Индонезијом стигао је након оснивања Међурелигијског савета Министарства вера Републике Србије. То је била прилика да Република Србија и Срби као најзападнији православни народ размене мишљење о верској толеранцији са најисточнијом и највећом муслиманском земљом на свету – Републиком Индонезијом. Министар Шијаковић и амбасадор Републике Индонезије у Београду Семуел Самсон су у фебруару 2011. усагласили да Први билатерални међуверски дијалог Србије и Индонезије, на високом државно-верском нивоу, треба да се одржи у априлу 2011. у Београду.³⁴

Међуверски дијалог Србије и Индонезије (7–9. април 2011) одвијао се у три целине: 1. Међуверска конференција у Палати Србија (7. април), 2. успостављање научне сарадње (8. април), 3. завршни састанак и дискусија у Амбасади Индонезије (9. април).³⁵

Обе делегације су се састојале од државних функционера, највиших и високих представника цркава и верских заједница, научника, дипломата и државних службеника вишег ранга. Република Србија никада пре тога није имала такав тип билатералног дијалога, нити је имала прилику да окупи мешовиту државно-верску делегацију на високом нивоу. Указала се и прилика да никада складнији међуверски односи у Републици Србији тиме буду подвучени управо током међуверског дијалога са Републиком Индонезијом.³⁶

³³ Забелешке Александра Раковића.

³⁴ Архива Министарства вера Републике Србије, *Извештај са састанка министара вера Републике Србије проф. др Бољуба Шијаковића и амбасадора Републике Индонезије Семуела Самсона од 10. фебруара 2011.* (са извештајем са састанка њихових сарадника од 14. фебруара 2011), број 337-00-3/2011-01 од 17. фебруара 2011.

³⁵ Александар Раковић, „Међуверски дијалог Србије и Индонезије (2011), позитивно искуство у државној политици Републике Србије”, *Право, вера, култура*, Београд 2012, 195.

³⁶ *Исто*, 195.

Након кратког билатералног сусрета двеју делегација у Палати Србија, министар вера и дијаспоре мр Срђан Срећковић отворио је Међуверску конференцију Србије и Индонезије. Патријарх српски Иринеј је беседом на Међуверској конференцији благословио сусрет делегација двеју пријатељских земаља.³⁷

Државно-верску делегацију Републике Србије чинили су: проф. др Богољуб Шијаковић (сада у својству државног секретара за вере), проф. др Иринеј Буловић (епископ бачки Српске православне цркве, декан Православног богословског факултета у Београду), ефендија Адем Зилкић (реис-ул-улема Исламске заједнице Србије), монсињор Станислав Хочевар (надбискуп београдски Римокатоличке цркве у Србији), рабин Исак Асиел (Јеврејска заједница у Србији), Самуел Врбовски (бискуп Словачке евангеличке цркве), Арпад Долински (супериндентант Евангеличке хришћанске цркве), Иштван-Чете Семеш (бискуп Реформатске хришћанске цркве), доц. др Порфирије Перић (епископ јегарски Српске православне цркве), ефендија Мухамед Јусуфспахић (муфтија београдски Исламске заједнице Србије), др Александар Раковић (координатор Међурелигијског савета), проф. др Љубодраг Димић (Филозофски факултет у Београду), амбасадор Радомир Живковић (шеф одсека за Југоисточну Азију у Министарству спољних послова). Поред тога, патријарх српски је за свог представника на међуверском дијалогу именовао проф. др Радована Биговића (Православни богословски факултет у Београду), а Министарство спољних послова је одредило амбасадора Владислава Младеновића (заменика помоћника министра спољних послова) да такође узме учешће у међуверском дијалогу Србије и Индонезије.³⁸

Госте из Индонезије примио је и ректор Универзитета у Београду проф. др Бранко Ковачевић, потписани су споразуми о сарадњи Православног богословског факултета Универзитета у Београду и Факултета за исламске науке у Београду са Исламским државним универзитетом Шариф Хидајатула у Џакарти. Делегација Индонезије посетила је Народну скупштину Републике Србије, као и Бели двор, где их је угостио принц Александар Карађорђевић.³⁹

Шеф делегације Индонезије Андри Хади казао је да је Међуверски дијалог са Србијом био „најбољи до сада” јер „смо имали утисак да разговарамо са читавом Србијом”.⁴⁰

³⁷ *Исџо*, 195.

³⁸ *Исџо*, 194–195.

³⁹ *Исџо*, 196–197.

⁴⁰ Забелешке Александра Раковића са састанка у Народној скупштини Републике Србије, 8. април 2011.

Државно-верска делегација Републике Србије боравила је у званичној посети Републици Индонезији од 22. до 25. октобра 2013. године ради учешћа на Другом билатералном међуверском дијалогу Србије и Индонезије. У историји Републике Србије ово је најзначајнија државно-верска делегација, поред оне која је у априлу 2011. формирана за Први билатерални међуверски дијалог са Индонезијом.⁴¹

Први пут у историји Србије и Југославије државни функционери и сви верски поглавари наше земље заједно су 2013. године отпутовали у званичну посету страни држави: Његова светост патријарх српски Иринеј (шеф верског дела делегације), др Милета Радојевић (шеф државног дела делегације, директор Канцеларије Владе Републике Србије за сарадњу с црквама и верским заједницама), др Драган Новаковић (помоћник директора Канцеларије), монсињор Станислав Хочевар (надбискуп београдски Римокатоличке цркве у Србији), ефендија Адем Зилкић (реис-ул-улема Исламске заједнице Србије), господин Исак Асиел (рабин Јеврејске заједнице у Србији), ефендија Мухамед Јусуфспахић (муфтија србијански и београдски имам, заменик реис-ул-улеме Исламске заједнице Србије), проф. др Драгомир Сандо (продекан за науку на Православном богословском факултету Универзитета у Београду), др Александар Раковић (координатор билатералног међуверског дијалога Србије и Индонезије и председник Друштва српско-индонежанског пријатељства „Нусантара“), протођакон Радомир Ракић (главни и одговорни уредник Информативне службе Српске православне цркве).⁴²

Цакарџа џосџ, утицајни дневни лист који излази на енглеском језику и окренут је ка дипломатском кору, објавио је да је долазак државно-верске делегације Србије „историјска посета” јер први пут један православни патријарх посећује Индонезију.⁴³

Нашу делегацију у Индонезији примили су председник Представничког дома Народне скупштине Републике Индонезије др Марзуки Али, координациони министар за народна питања Агунг Лаксоно, други државни званичници, као и представници исламске заједнице, римокатоличке цркве и православне заједнице у Индонезији.⁴⁴

За Међуверску конференцију (23. октобар 2013), с темом која се тиче верских и културних различитости, Република Индонезија је формирала државно-верску делегацију, коју су, поред функционера

⁴¹ Александар Раковић, „Јачање државних и верских веза Србије и Индонезије”, *Православље*, 1. новембар 2013.

⁴² *Исџо*.

⁴³ *Исџо*.

⁴⁴ *Исџо*.

из Министарстава спољних послова и вера, чинили универзитетски професори муслиманске, протестантске, римокатоличке, хиндуистичке, будистичке, конфуцијанистичке и православне вероисповести. С наше стране говорили су представници Републике Србије, Српске православне цркве, Римокатоличке цркве у Србији, Исламске заједнице Србије и Јеврејске заједнице у Србији.⁴⁵

Два билатерална међуверска дијалога са Републиком Индонезијом (2011, 2013) била су прилика да ставове и мишљења о верским темама размене све велике религије света. Република Србија је изашла из локалног и регионалног оквира међуверског дијалога и ушла у најшири простор глобалног међуверског дијалога. Република Индонезија води међуверски дијалог са преко двадесет држава у свету, а управо је међуверски дијалог са Републиком Србијом оценила као најбољи који је икада водила. Такође, државно-верски дијалог Републике Србије ушао је у спољно-политичке токове као вид меке дипломатије наше земље.

Aleksandar Raković

RELIGION–STATE DIALOGUE IN THE REPUBLIC OF SERBIA AND THE FEDERAL REPUBLIC OF YUGOSLAVIA (2000–2013)

Summary

Between 2000 and 2013, we witnessed an ongoing dialogue on the religion–state relationship between the official institutions and bodies of the Republic of Serbia (formerly the Federal Republic of Yugoslavia) and traditional churches and religious communities. During this religion–state dialogue, which lasted for almost fifteen years, the most important results were achieved in the educational, legal, social, diplomatic and scholarly fields. In its character, the religion–state dialogue between the Republic of Serbia and traditional churches and religious communities in our country outgrew local and regional limits and shifted into the sphere of a global inter-religious dialogue.

⁴⁵ *Истио*.



ИНДЕКС ИМЕНА

- Абазовић, Дино 70, 71
Аврамовић, Сима 137, 138
Али, Марзуки 142
Аничих, Гордана 133
Аноним 105
Антоанета, Марија (Marie Antoinette), француска царица 84
Арсеније III Чарнојевић 45
Асиел, Исак 134, 136, 139, 141–142
Астарта 113

Бахус (Βάκχος) 113
Бејл, Пјер (Pierre Bayle) 99
Биговић, Радован 11, 141
Бојанин, Светомир 21–23
Булгаков, Сергеј Николајевич (Сергей Николаевич Булгаков) 11
Булатовић, Иринеј 134, 138–139, 141
Бумбаширевић, Владимир 136

Вајсхаупт, Адам (Adam Weishaupt) 83
Валтровић, Михаило 83
Василије Велики 42, 55
Везилић, Алексије 47
Велимировић, Николај 10, 125
Венера 113
Венцловић, Гаврил Стефановић 98
Верн, Жил (Jules Gabriel Verne) 10
Веспазијан, римски цар 111
Вијом, Петер (Peter Vilaume) 99
Волтер, Франсоа (François Marie Arouet Voltaire) 10, 27, 76, 96, 98–99, 101, 105, 106
Волф Кристијан (Christian Wolff) 76, 85, 101
Врбавски, Самуел 141
Вукашиновић, Владимир 96–98, 106

Гавела, Ђуро 71

Гасет, Хосе Оптега И (José Ortega y Gasset) 20–21
Георгије, владика 56
Греј, Џон (John Gray) 71
Грбић, Драгана 50
Григорије Богослов 42, 55
Грин, Клаус Јирген (Klaus-Jürgen Grün) 99, 102–103, 105–106
Грујић, Радослав 106

Д. С. (Драган Симеуновић) 81–82, 86, 90–92
Давидов, Динко 50
Дамјан Црноризац 53, 63, 67–68, 72
Дарам, Кол 137
Дидро, Дени (Denis Diderot) 95, 98, 102, 105–106
Димитрије, српски митрополит 54, 58, 71
Димитрије, српски патријарх 58
Димић, Љубодраг 141
Долински, Арпад 141
Доситеј (светитељ, VI в.) 59
Достојевски, Фјодор Михајлович (Фёдор Михайлович Достоевский) 11
Драгојловић, Драган 133

Ђинђић, Зоран 134–135
Ђорђевић, Тихомир 124
Ђурић, Војислав 71, 99, 106
Ђурић, Михаило 14

Екартсхаузен, Карл фон (Karl von Eckartshausen) 99

Жефаровић, Христифор 46
Живковић, Радомир 141

Зечевић, Слободан 124

- Зизјулас, Јован 71
 Зилкић, Адем 136, 139, 141–142
 Зилотије 68, 126
 Зукорлић, Муамер 134
 Зулцер, Франц Јозеф (Franz Joseph Sulzer) 76
- Иванић, Душан 25, 59, 71, 98, 101
 Илкић, Стефан 71
 Иринеј, српски патријарх 136, 141–142
 Исаија, пророк 62
 Исаиловић, Димитрије 20
 Исус Христос 10–11, 35, 37–38, 52–53, 56–58, 101
- Јанковић, Емануил 47
 Јевтић, Атанасије 69, 72
 Јелић, Војислав 19
 Јеротић, Владета 9
 Јов 68
 Јовановић, Бојан 123
 Јовановић, Владимир 14, 77
 Јовановић, Ђорђе 72
 Јовановић, Слободан 14
 Јовановић, Чедомир 134
 Јосиф (Јозеф) II, аустријски цар 10–11, 26, 45–49, 54, 79–80, 82, 84–86, 98–99, 105, 110, 116
 Јован Богослов 65
 Јован Златоусти 42, 55
 Југовић, Иван 125
 Јулинац, Павле 47
 Јунг, Карл Густав (Carl Gustav Jung) 9, 10
 Јупитер Капитолински 113
 Јусуфспахић, Хамдија 134, 136, 141–142
- Калезић, Димитрије 72, 101, 106
 Кант, Имануел (Immanuel Kant) 10, 15
 Карађорђе, Петровић Ђорђе 28, 66, 87, 92–93, 119, 125
 Карађорђевић, Александар 141
 Карамата (породица) 80
 Караџић, Вук Стефановић 9, 14, 120, 125, 128
- Касије, Дион (Cassius Dio) 113
 Касирер, Ернст (Ernst Cassirer) 96, 100–101, 106
 Катарина Велика, руска царица 10
 Кауниц, Антон 85
 Ковачевић, Бранко 141
 Константин Велики, римски цар 113
 Конфуције 101
 Копиловић, Андрија 138
 Костић, Мита 50, 53–54, 69, 72, 100, 102, 106
- Лајбниц, Готфрид Вилхелм (Gottfried Wilhelm Leibniz) 76
 Лаксоно, Агунг 142
 Ламетри, Жилијен Офре де (Julien Offray de la Mettrie) 76
 Леополд I, аустријски цар 46, 80, 82, 84, 86–87
 Лесинг, Готхолд Ефраим (Gotthold Ephraim Lessing) 10, 76, 99, 101, 103, 105–106
 Лок, Џон (John Locke) 99
- Љ. С. (Љубивоје Стојановић) 52, 54
- Мајендорф, Јован 53, 71
 Макијавели, Николо (Niccolò Machiavelli) 76
 Маленица 48, 103
 Мамула, Харалампије 53, 78
 Марковић, Светозар 14
 Мартиновић, Игњат 87
 Матић, Димитрије 14
 Мелхиседек 55
 Методије (Μεθόδιος) 138
 Мидић, Игнатије 134
 Мијатовић, Чедомиљ 14
 Мијач, Божидар 61, 72
 Миланковић, Милутин 14
 Милић, Дејан 115
 Милићевић, Лепосава 133
 Милићевић, Милан Ђ 125
 Миловановић, Војислав 133, 135

- Миловановић, Милован 14
 Милутиновић, Теодор 52, 54
 Младеновић, Владислав 141
 Муждало 55
 Муцула 48
 Мушкатиновић, Јован 47, 99

 Наумов, Радомир 133
 Ненадовић, српски митрополит 96, 99
 Ненезић, Зоран 83
 Новаковић, Дионисије 97–98, 106
 Новаковић, Драган 142
 Новаковић, Јован 52
 Новаковић, Стојан 98, 106

 Њумен, Џеј (Jay Newman) 26

 Обрадовић, Доситеј 7–14, 17–18, 25–29, 31–43, 45–72, 75–83, 85–93, 95–96, 98–105, 110, 115–121, 125–129
 Одисеј 9
 Ориген (Origen Adamantius) 42
 Орфелин, Захарија 47, 96–97, 106
 Остојић, Тихомир 72

 Павле, апостол 20, 52, 54–55, 59, 62, 105
 Павловић, Вукашин 69, 72
 Павловић, Александра 95
 Папастатис, Хараламбос 137
 Пекић, Борислав 121
 Перић, Порфирије 141
 Петар, апостол 100
 Петар Велики, руски цар 10, 48–49, 54, 98
 Петковић, Жарко 109
 Петровић, Петар II Његош 10, 125
 Пилат, Понтије (Pontius Pilatus) 112
 Платнер, Ернст (Ernst Platner) 76
 Плитон, Георгије Гемист (Γεώργιος Πλήθων Γεμιστός) 10
 Пљакић, Антоније 125
 Попер, Карл Рајмунд (Karl Raimund Popper) 26
 Поповић, Георгије 48, 103
 Попвић, Јован Стерија 14
 Поповић, Љубомир 54, 72
 Порфирије, владика 136
 Прокопович, Теофан (Феофан Єлеазар Прокопович) 96–97, 106
 Пупин, Михајло 14

 Радовић, Амфилохије 72
 Радовановић, Милан 133
 Радојевић, Милета 133, 142
 Радуловић, Милан 31, 133, 135–136, 138
 Радуловић, Немања 102, 107
 Рајић, Јован 47, 54, 66, 80
 Ракић, Бранко 136
 Ракић, Викентије 52, 126
 Ракић, Радомир 142
 Раковић, Александар 131–132, 140–142
 Рапајић, Јован 54, 67
 Ристић, Јован 14
 Рихтер, Јозеф (Joseph Richter) 85
 Роберс, Герхард 137
 Робеспјер, Максимилијан де (Maximilien de Robespierre) 86
 Ротердамски, Еразмо (Desiderius Erasmus Roterodamus) 105
 Роџа, Стеван 72
 Руварац, Димитрије 72
 Русо, Жан Жак (Jean-Jacques Rousseau) 10

 Сандо, Драгомир 142
 Самсон, Семуел 140
 Свети Јероним 113
 Свети Сава (Растко Немањић) 9, 60, 67
 Семеша, Иштван-Чете 141
 Серапис 113
 Серафим 55, 68, 101, 104
 Симић, Аврам 52
 Симовић, Љубомир 9
 Симеуновић, Драган 75
 Сиоран, Емил (Emil Cioran) 43

- Скерлић, Јован 14, 72, 86, 116–117, 120, 129
 Соаве, Франческо (Francesco Soave) 76, 82, 99
 Сократ (Σωκράτης Sōkrátēs) 101
 Соларић, Павле 99
 Спиноза, Барух (Baruch Spinoza) 99
 Срећковић, Срђан 133, 141
 Стајић, Васа 58, 72
 Станојевић, Павле 125
 Стојановић, Миодраг 45, 50, 72
 Стојановић, Љубивоје 51
 Стојковић, Андрија 72
 Стојковић, Атанасије 47
 Стратимировић, Стеван 66
 Стратимировић, Стефан 85, 88
 Страхинић, Данко 136
- Теодор, српски игуман 66, 67
 Теодосије, Димитрије 97
 Терезија, Марија, аустријска царица 45–46, 49, 84–85, 116
 Тит, римски цар 109, 111–112
 Трајан, римски цар 112–113
 Тркуља, Јовица 7, 13
 Трлајић, Григорије 47
 Турен, Ален (Alain Touraine) 17
- Ћирило (Κύριλλος) 138
 Ћирић, Иринеј 54, 72
- Ујес, Алојз 80
- Ферари, Силвио 137
 Фердинанд, Карл Вилхелм (Karl Wilhelm Ferdinand) 84
 Фин, Моника 107
 Фишер, Владимир (Wladimir Fischer) 64
 Флавије, Јосиф (Flavius Iosephus) 111, 112
 Фројд, Сигмунд (Sigmund Freud) 11
- Хабермас, Јирген (Jürgen Habermas) 15
- Хадријан, римски цар 109–110, 113
 Хади, Андри 141
 Хесе, Херман (Hermann Hesse) 18
 Хесиод (Ἡσίοδος) 101
 Хобс, Томас (Thomas Hobbes) 76
 Хорације, Квинт Флак (Quintus Horatius Flaccus) 101
 Хочевар, Станислав 134, 136, 139, 141–142
- Цвијић, Јован 14
 Цезар, Гај Јулије, римски цар 111
 Цимерман, Јохан Георг (Johann Georg Zimmermann) 99
 Црњански, Милош 14
- Чајкановић, Веселин 54, 72
 Честерфилд, Филип Дормер Стенхоуп (Philip Dormer Stanhope Chesterfield) 99
- Швабић, Павле 54, 72
 Шијаковић, Богољуб 133, 135–141
 Шмаус, Алојз (Alois Schmaus) 81
 Шушњић, Ђуро 22, 23
- Ch'ing, Y. 96
- Diderot, D. 95, 102, 107
- Glare, P. W. G. 20
- Ivanić, D. 29
- Jelić, V. 24
 Jovanović, B. 130
 Joseph II 50
- Milić, D. 121
- Obradović, D. 29, 43, 50, 73, 94, 107, 121, 130
- P. P. 86
 Pavlović, A. 107

Petković, Ž. 114

Radulović, M. 43

Raković, A. 143

Richter, J. 85

Silagi, D. 83

Simeunović, D. 94

Stojanović, M. 50

Stojanović, Lj. 73

Theresa, M. 50

Volter, F. M. A. 96

ДОСИТЕЈ ОБРАДОВИЋ И ВЕРСКЕ СЛОБОДЕ
Зборник радова

Издавач
ЗАДУЖБИНА „ДОСИТЕЈ ОБРАДОВИЋ”
Београд, Змај Јовина 4
zaduzbinadositej@open.telekom.rs
www.dositejeva-zaduzbina.rs

За издавача
Мирјана Драгаш

Ликовна ојрема
Добрило Николић

Лекѿура и корекѿура
Ана Љ. Петровић

Техничка ѿриѿрема
Чигоја штампа

Шѿамѿа
Чигоја штампа

Тираж
500

ISBN 978-86-87583-16-0

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

37:929 Обрадовић Д.(082)
821.163.41.09 Обрадовић Д.(082)
27–67(497.11)"17/18"(082)
322(497.11)"17/18"(082)

ДОСИТЕЈ Обрадовић и верске слободе (2013 ;
Београд)

Зборник радова / Научни скуп Доситеј
Обрадовић и верске слободе, [10. децембар
2013., Београд] ; [организатор] Задужбина
"Доситеј Обрадовић" ; уредници Војислав
Јелић, Миодраг Стојановић. – Београд :
Задужбина "Доситеј Обрадовић", 2014 (Београд
: Чигоја штампа). – 149 стр. : вињете ; 24
см. – (Библиотека Зборници / Задужбина
"Доситеј Обрадовић" ; 4)

Тираж 500. – Реч уредника: стр. 7–8. –
Напомене уз текст. – Регистар.

ISBN 978–86–87583–16–0

1. Задужбина "Доситеј Обрадовић" (Београд)
а) Обрадовић, Доситеј (око 1739–1811) –
Зборници б) Верске слободе – Зборници
COBISS.SR-ID 208241420