

ПСИХОЛОШКЕ И ТЕОЛОШКЕ ПРЕТПОСТАВКЕ ФЕНОМЕНА ВЕРСКОГ ФУНДАМЕНТАЛИЗМА

Александар Р. Јевтић*
Епархија жичка,
Краљево

Апстракт: Феномен верског фундаментализма је сложена друштвена појава која захтева интердисциплинарни приступ. Психолошке и теолошке претпоставке теме се морају узети у обзир да би се дошло до исправног разумевања. Иако различитим путевима, психологија и теологија често долазе до истих закључака. Сложене људске природе условљава одрезан приступ. Иза наизглед општепознатих проблема агресивности, истинитости, доброте, проналазе се увиди који на феномен верског фундаментализма бацају ново светло. Тако се долази до боље разумевања, али и могућих предлога који би са савременијом психологијом и теологијом могли давати допринос у ревизији настанка овог феномена који је често појединачно приказан у јавности.

Кључне речи: верски фундаментализам, психологија, теологија, агресивност, истина, доброта.

Увод

Разумевање феномена верског фундаментализма захтева интердисциплинарни приступ. У студијама посвећеним феномену верског фундаментализма може се често у уводним напоменама пронаћи да је ово само један тип онога што се назива ширим појмом „фундаментализам“.

Порекло овог израза се везује за период од пре скоро једног века, а описан је у серији брошура под називом *Основе*, које су штампали баптисти у

* jevtic.r.aleksandar@gmail.com.

САД-у 1920-их година као одговор на утицај либералне теологије и савремених научних теорија. Данас се овај термин користи за описивање много сложености, вишеструке, вишедимензионалне стварности која је често повезана и под утицајем је дискурса национализма, патриотизма, тероризма, демократије, тржишне економије, па чак и глобалне будућности (Ninan 2008, 5).

Велики број студија посвећен је религијским и друштвеним феноменима који су узрочно-последично повезани са овим феноменом. Оне су указале на значајне теме без којих се не може упуштати у даље истраживање. У нашем раду посебан нагласак биће на теолошким и психолошким аспектима феномена верског фундаментализма. Посебну важност заузима тема односа теолошких и психолошких аспеката феномена фундаментализма. Она је често боље уочавана од стране социолога и правника, него од стране теолога и психолога (Младеновић 1981, 178). Позивајући се на изјаву Ричарда Докинса поводом напада 11. септембра 2001. да је: *религија пре тога била безопасан бесмисао, а од тада опасан бесмисао*, Вејнјамин Веит-Халлахми истиче важност психолошких и теолошких аспеката за разумевање верског фундаментализма (Hallahmi 2004, 27–28).

Теологија и религија нису превазиђене у савременом свету, како је то предвиђао Алексис де Токвил (1805–1859) описујући религију као заблуду која је последица привредне неразвијености и ниског степена образовања. Високи технолошки развој није успео да потисне потребу савременог човека за Богом (Јевтић 2012, 79). Стога, теологија и психологија имају легитимитет, али и обавезу да се у сусрету са савременим светом суоче и са феноменом верског фундаментализма.

1. Несвесно као тема антропологије

За причу о несвесном у човеку је у великом мери заслужан Фројд. Реагујући на Фројда, тадашња теолошка сцена као да није приметила да у његовом учењу није све тако црно и безбожно. Наиме, потцењен је и превиђен његов допринос у ограничавању ауторитета рационалног као јединог меродавног садржаја човекове личности.

У новије време, јављају се теолози који се упуштају у дијалог са достигнућима на различитим пољима психологије као световне науке. Међу њима је и Николај Лудовикос. Он у правцу назначеног дијалога теологије и психо-наука наглашава важност увида о неодређености личности. Осврћући се на Фројдово учење о несвесном као једну врсту дерационализације теорија о човеку, он примећује да философија и теологија имају много тога да кажу и да се надовежу на психоаналитичку теорију о несвесном. Њену важност препознаје првенствено на пољу открића не-

сазнајности личности, њене отворености ка остварењу у будућности. Зато је заједнички став наведених наука усмерен ка одбацивању детерминизма којим се личност своди на појам или ствар (Лудовикос 2010, 72). До истих закључака долази и Петар Јевремовић (Јевремовић 2012, 45).

Код Фрома наилазимо на закључке по којима је основни проблем човековог постојања дихотомија ума и тела. Наиме, остали видови тварног постојања немају ту врсту неизвесности и потребе слободног одлучивања. Човек се не руководи једино инстинктима, па је тиме различит од животиња. Тако Фром ову драматичну позицију човека описује као неравнотежу, као могућност досаде и егзистенцијалног питања које је увек јединствено и захтева одговор (Фром 1998, 26).

О том чудесном споју човековог бића, писао је и Свети Григорије Богослов:

„Поставља на земљи анђела другог, мешовитог поклоника, намесника (и надзорника) видљиве природе, посвећеника духовне (природе), цара на земљи царованог одозго (Богом), земаљскога и небескога, привременог и бесмртнога, видљивог и духовнога, средину између величине и унижености, једнога истог духа и тело: дух ради благодати, тело заради гордости; једно (тј. Дух) — да би пребивало и прослављало Добротвора; друго пак (тј. тело) — да буде страдалан и да патећи подсећа се, и васпитава се, величином почастован и побуђиван. (Човек је, дакле): живо биће овде устројавано и другде пресељавано, и свршетак тајне — стремљењем ка Богу обожавано“ (Григорије Богослов 2001, 54–55).

Речи Ериха Фрома и Светог Григорија Богослова показују могућности за дијалогски оквир теологије са другим наукама на пољу антропологије. Као необични спој величине и ништавности, човек је биће које дотиче висине раја и дубине пакла. У томе учествује као психофизичко биће, па се и сваки покушај помоћи човеку мора усмеравати холистички. Као основу и почетак свега, психолог Михаил Хасмински у сагласности са вековним хришћанским Предањем предлаже *покајање* као аутентични гест човека као бића способног за највише и најниже поступке и егзистенцијална утемељења (Хасмински 2010, 161).

2. Људска природа и агресивност

Теми људске природе посвећене су многобројне студије из разних истраживачких области. Она постаје посебно актуелна од времена Про-

светитељства, које на њој инсистира и гради даљи систем разумевање човека и света. Никола Милошевић у исцрпној философској студији о људској природи износи различита гледишта на ову тему. Уз помоћ Фројдовог и Хобсовог учења он истиче аргументе за заснивање једне песимистичне визије по којој је људска природа потчињена мрачним нагонима ка разарању. Са друге стране, као представнике оптимистичне визије наводи Фрома и Русоа који у човеку виде доброту која се квари једино у неадекватним и неподстицајним друштвеним околностима. Опсежно анализирајући наведене и многе друге ауторе из различитих стручних области, Милошевић закључује да се највероватније може говорити о диспозицијама, а не о унапред уобличеним природним склоностима ка добру или злу (Милошевић 2003, 163–164).

Фројд у писму из 1932. упућеном Ајнштајну, под упечатљивим насловом *Зашто рат?* разматра два основна људска нагона. Са једне стране је еротски (љубавни), који се пројављује као жеља за одржањем и уједињењем. Са друге стране је деструктивни, кога карактерише жеља за разарањем и убијањем. Упркос њиховој различитости, они по Фројду никада не наступају изоловано, већ су често у садејству (Frojd 1986, 373). Стога, констатује да нема изгледа да ће на земљи агресивност икада бити искорењена, већ да се само може тежити ка њеној контроли и ублажавању дејства на друштвени живот.

Фром у *Бекстиву од слободе* разматра феномен рушилаштва. Подвлачи да га од садизма разликује то што не жели да другим или објектом господари, већ да га уклони и уништи. Објашњава да је рушилаштво израз неподношљивог стања појединачне немоћи и издвојености у свету. Тако се од комплекса ниже вредности долази до различитих рационализација. Тражи се непријатељ. Фром наглашава потребу опреза у објашњавању рушилаштва, јер постоје различити типови. Скромно изражавајући немоћ да разјасни ово питање, он ипак предлаже покушај одговора. Формиран је на основу уважавања два основна људска нагона: за животом и смрћу. Коментаришући Фројдове увиде у ову тематику, закључује са њим да два нагона нису независна:

„већ се налазе у обрнутој узајамној зависности. Што се више спречава нагон за животом, то је нагон за разарањем јачи; што се више живот остварује, то је мања снага рушилаштва. *Рушилаштво је последица нејроживљеног живота*. Они појединачни и друштвени услови који доприносе сузбијању живота стварају страст за разарањем, а ова, тако рећи, образује велику залиху из које се хране човекове посебне непријатељске тежње — било према другима било према себи самом“ (Фром 1989, 164).

Тако долазимо и до објашњења самоубиства. Чак и у контексту верског фундаментализма. Посебан случај који демонстрира подударност ових чинова су терористички напади често мотивисани и верским побудама. У данашњици су карактеристични за ислам, али ређе постоје и слични случајеви у другим религијама.

Уважавајући поједине закључке представника инстинктивистичке теорије, Фром сматра да се деструктивно и окрутно понашање морају објашњавати са аспекта мотивације. Са огорчењем констатује да савремена цивилизација не поседује капацитет за уважавање ирационалних мотивација, међу којима и религиозних (From 1984, 194).

3. Социјални контекст агресивности

Подстицајну важност социјалних околности за даљи развој агресивности, могуће је аналошки описати паралелом са ситуацијом у којој поглед на храну појачава жељу за њом код гладних (Berkowitz 1968, 52). Истраживање феномена агресивности указује на повезаност са људском природом, као и на различите и многобројне узроке у развоју. У детаљном истраживању феномена агресивности, његових узрока и начина испољавања, Мiomir Žižul формира класификацију са четири групе које чине: инстинктивни чиниоци (теза коју заступају Фројд, психоанализа, Фром и етиолошке теорије), комбинација биолошких структура и(ли) физиолошких промена у организму (К. Е. Moyer), фрустрација (Berkowitz) и социјални утицаји (Albert Bandura) (Žižul 1987).

Од агресивности као емоције појединца и његових на томе заснованих поступака, ова тема показује своју важност када се прошири на феномен рата као чина удружене агресивности. Костас Дузинас наводи да је рат израз људске потребе да уређује друштвени живот, анализирајући притом историјски развој идеје о праведном рату (*bellum justum*). Различите аргументације су употребљаване да би се оправдао рат. Он наводи пример блаженог Августина који је у спису *О држави Божијој* рат и насиље оправдавао под изговором успостављања моралног поретка у друштву. Наводи и Хегелово разматрање по коме су рат и страх од смрти добри за обједињавање колективне свести у друштву, па уз помоћ Деридине интерпретације изводи закључак о Хегеловом тумачењу рата који спасава од статичности коју успоставља мир (Duzinas 2009, 316).

Агресивност појединца и потенцијална масовна агресивност која се пројављује кроз рат тако показују комплексност која не сме бити игнорисана. Она захтева дубље промишљање и одговорност свих како би било што мање повода за развој и изражавање последица исте. Конста-

тујући присуство различитих типова религијског дуализма који су били искушење кроз историју Цркве (гностицизам, манихејство, богумилство), професор Крстић истиче страх као основно обележје овог сверегијског феномена. Од страха се стиже до етикетирања нечега као зла, а затим и до потребе да му се насиљем супротстави (Крстић 2012, 157).

4. Етиологија гнева

Светоотачко Предање упућује на пад као корен свих каснијих девијација у људској природи. О томе пише Свети Кирило Александријски у *Коментаријима на Посланицу Римљанима*, да род људски дели палу Адамову (Ларше 2008, 30).

Ту се проналази и етиологија гнева који чини суштину агресивности. Према речима Светог Јована Лествичника:

„Гнев је израз потајне мржње, тј. злопамћења. Гнев је жеља да се догоди зло ономе који нас је расрдио. Плаховитост је запаљивање срца у невреме. Огорчење је непријатно осећање, које се гнезди у души. Гнев је промењиво стање нарави и ругоба душе“ (Лествичник 2003, 82).

Жан Клод Ларше примећује да је страст гнева проистекла из раздражљиве моћи душе која је човеку дата од Бога како би се борио против искушења и нечастивог. Временом је услед пада ова способност добила противприродну сврху и усмерена је против ближњег. Ларше сумира да гнев има многобројне узроке, па самим тим и начин лечења мора бити разноврстан (Ларше 2017, 195).

5. Проблеми око схватања истине

У прологу за дело *Заробљени ум*, Чеслав Милош наводи цитат старог Јеврејина из Поткарпатског краја:

„Ако се двојица свађају, и један је добрих 55 посто у праву, то је врло добро, и нема разлога да се кида. А ако је 60 посто у праву? То је дивно, то је велика срећа, и нека Господу богу захваљује! А шта рећи о 75 посто права? Мудри људи веле да је то врло сумњиво. Добро, а 100 посто? Такав који говори да је 100 посто у праву — гадан је насилник, страшна лопужа, највећа хуља“ (Милош 1985, 1).

Овде је веома лепо илустрован начин којим се питање истинитости може довести у везу са чином искључивости према другачијем мишљењу, а даље и до различитих видова насиља којим се истинитост брани од претпостављене лажи. Клаус Кинцлер издваја апсолутистичко настојање као основну карактеристику фундаментализма, цитирајући притом Томаса Мејера који фундаментализам види као пут који тежи у *сиурности и зашворености самоизабраних апсолутистичких фундамената* (Кинцлер 2002, 12). Тако долазимо до битне повезаности феномена верског фундаментализма са темом истине. Карл Попер је управо на пољу питања истинитости износио замерке на религијске апсолутистичке претензије. Уместо убеђености у апсолутну истинитост сопствених становишта, он је препоручивао настојање ка *апроксимацији у истини*, која је увек историјски недовршен чин (Popper 1998). Томе у прилог иду и научне теорије, попут оних *О релативности* и *О принципима неогређености*, као и домети квантне физике који говоре о непрестаној космичкој динамици.

У вези са перцепцијом истине у светлу фундаменталистичких интерпретација, Александра Николић истиче придавање неоспорног ауторитета оним истинама које се сматрају суштинским. Иако се проглашавају различите истине, искључиви однос према њима је заједнички многим међусобно различитим врстама верских фундаментализама (Николић 2012, 37).

Валид Фарес примећује да у друштвима која регрутују радикалне исламисте широм света постоји успостављени приоритет колектива над појединцем. Значење појединца је минимализовано у свакодневном животу, тако да се он веома лако припрема за усвајање концепта по коме постаје послушан ауторитетима друштва (властодршцима и свештенству) који поседују апсолутну истину. Тако се он регрутује за исламистичку борбу спреман да постане мученик. Валид овакво настојење објашњава промоцијом од стране лидера, као што је Осама бин Ладен који је у јесен 2001. свечано путем Ал Џазире изјавио да цихадисти воле смрт као што Американци (Запад и неверници) воле живот (Fares 2018, 95). Из овога произилази како могућност да се умре за веру, тако и могућност да се убија за веру.

6. Есхатолошко усмерење верског фундаментализма

У круговима верских фундаменталиста као највећа врлина истиче се одсуство страха од смрти. Својеврсна љубав према смрти (*Ushq al mou*) појачана је усмерењем ка будућности. Наиме, верским фундаменталистима се у случају преживљавања у рату обећавају привилегије у друштвеном животу на земљи (а накнадно и на небу), док у случају

смрти за веру обећавају им се рајска задовољства. Тако се оно што је промовисано као мучеништво (Istichaad) може објаснити разлозима које Фарес формулише: „Или су посредни економски интереси и социјална беда, или сексуално задовољство на небу“ (Fares 2018, 99). Истина се тако ситуационо премешта (или шета) између историје и есхатологије на један веома прагматичан и аксиолошки прорачунат начин.

У сваком случају, тежи се отклањању егзистенцијалне неизвесности којом је слобода човека као највећи дар Божији обележена. Заузврат се обећавају различити видови награде, који у крајњим дометима крију потребу за извесношћу. Истина се дефинише и објективизује као посед одређених начина понашања или сазнања. Принцип награде и казне како на земљи, тако и на небу, овде заузима значајно место. Под *викаријским пошкривљењем*, Žužul подразумева једну есхатолошку перспективу која може бити путоказ у разумевању феномена верског фундаментализма и његовој даљој сублимацији и(ли) преображају. Метод награде и казне је пут којим се у оквиру затворених друштвених средина појединцима лако манипулише и ствара рефлекс прилагодљивости за тзв. исправан живот (Žužul 1987, 37).

7. Друштвени релативизам као изазов за верски фундаментализам

Да би се боље разумео феномен верског фундаментализма и њему иманентан доживљај истине, неопходно је указати и на једну другу апсолутизацију и тоталитаризам. Наиме, реч је о тоталитаризму релативистичког приступа који настоји да онемогући свако испољавање било каквог вредносног система. То је одустајање од трагања за истином, које на крају доводи до обесмишљавања свега и самим тим у друштвеном смислу има улогу подстрекача тоталитаризма разних десничарских оријентација. Светомир Бојанин за описивање оваквог стања користи израз *договорна истина* (Бојанин 2014, 103–104).

Проблем релативизма као светског универзалног друштвеног поретка који се намеће културама које нису вољне да га прихвате, изазива као могући одговор супротстављање група и појединаца. Петар Јевремовић на веома упечатљив и на увидима из психодинамике заснован начин, објашњава потребу појединаца и група да недостатак оца као ауторитета надоместе неким имагинарним оцем. Тако се тумачи појављивање разних лидера који заузимају место које је услед релативистички суспендованог ауторитета оца остало у савременом цивилизацијском моделу

упражњено (Јевремовић 2019, 158). Њима се као самопрокламованим чуварима традиције и истине слепо верује, до жртвовања живота многих на заповест. Тиме се једна кастрирана моћ отаца сада тежи пронаћи у лицу које је моћније од отаца који су изневерили очекивања деце.

У литератури која се бави верским фундаментализмом могу се пронаћи и ставови који претендују на критички ауторитет у име кога се даље залажу за заштиту деце од утицаја родитеља са схватањима која се у друштвеном мњењу детектују као израз верског фундаментализма¹. Ово је подложно разним генерализацијама, па се свако верско образовање може довести у ситуацију да буде окарактерисано као верски фундаментализам који наноси штету детету (Schimmel 2008, 225). Као одговор на овакав приступ, египатски језуита Самир Халил Самир истиче да многе критике верског фундаментализма показују и саме фундаменталистичке форме. Позива на међусобно уважавање саговорника и дијалог (Танасковић 2010, 246). Остаје неопходност истрајавања на аутентичним људским вредностима, преиспитивању теме слободе (Ruthven 2007, 136).

8. Савремени богословски допринос схватању истине

У круговима богослова који припадају православном хришћанству, по питању бављења темом истине, посебно место припада Христу Јанарасу. Он истиче апофатички приступ истини, који у одређеном виду постоји пре и изван хришћанског окриља. Као истакнутог представника прехришћанске јелинске апофатике Јанарас наводи Аристотела и примећује:

„У случају грчког философског предања, од Хераклита па све до Григорија Паламе, апофатиком карактеришемо одбијање да истину исцрпимо њеном дефиницијом, односно симболичко-иконолошко прихватање дефиниције истине — усвајање динамике односа (хераклитовско *заједничариџи*) као критеријума за потврду познања“ (Јанарас 2016, 13–14).

¹ У више медија у неколико последњих година била је присутна вест о забрани учешћа деце у религиозним делатностима на територији Републике Бугарске. Наиме, према планираном *Закону о деџеџу* предвиђено је да се деца не смеју укључивати у религиозне обреде, јер се тиме крши претпоставка њихове слободе одлучивања. Тако она пре сопствене жеље не би смела бити крштена нити кроз породично васпитање укључена у живот Цркве. У супротном, родитељи би били новчано кажњавани. Бугарска Православна Црква се одлучно супротставила оваквим плановима, па они до сада нису реализовани. Ипак, сама иницијатива ставља пред размишљање.

Зоран Крстић примећује јеванђелски карактер давања предности слободи човека у односу на наметање неке истине која се проглашава за објективну и подложну друштвеном наметању. Тиме се не пориче ризик од слободе, али је ово неопходно и због гарантовања верских слобода (Крстић 2016, 52).

Митрополит Јован Зизјулас у бављењу питањем истине, уз осврте на предањско хришћанско учење, примећује потребу одустајања од тежње ка дефинисању и апсолутизованим одређењима. Уместо тога предлаже се гносеологија заснована на љубави и заједницењу (Зизјулас 1993, 68).

На тему о љубави као унутрашњем преображају личности, Свети Лука Војно-Јасенецки пише:

„Својим призивом на љубав и милосрђе Христос је желео да исцели друштвене болести. Знао је Он да за то постоји само једно средство — исправљање људског срца. Ево због чега се наш животни задатак састоји у очишћењу душе, у чему нека нам помогне *Једин свједиј сердечнаја*“ (Јасенецки 2010, 168).

Супротност оваквом настојању се пројављују кроз методе спољашњег наметања у циљу убеђивања других у апсолутну истинитост сопственог становишта. Коментаришући појаве у животу хришћанских верских заједница, професор Радован Биговић истиче да постоје поједини фалисификати вере, псеудо-православље и псеудо-црквеност. Овај феномен објашњава речима оца Георгија Флоровског, које разликују два типа верујућих људи. Они који су *синови Божији* имају љубав према Богу и браћи, а *најамници Божији* љубав према Богу узимају као повод за мржњу према браћи (Биговић 2011, 240). О томе веома упечатљиво подсећају многе светоотачке поуке које говоре о прелести као духовној болести. Према једном од увида Светог Игњатија Брјанчанинова, најопаснијим стањем за духовни живот сматра се мишљење да смо ослобођени од прелести (Брјанчанинов 2005).

9. Антиномичност доброте

Уколико бисмо из назива *верски фундаментализам* закључили да је вера једини параметар за разумевање овог феномена, учинили бисмо велику редукуцију појма. Наиме, вером се често назива много тога што у основу не представља нешто што своје корене има искључиво у вери. Тако се многи психолошки и друштвени чиниоци налазе маскирани

испод онога што се кроз мање или више успешне рационализације тежи представити и признати под епитетом верског, а даље кроз аксиолошко утемељење оправдавати и признати.

Свети циљеви и верска убеђења заснована на вери у будући живот и духовном делању нису могла сама по себи бити извор верски утемељених злочина. Тек у вези са овоземаљским циљевима долазило је до радикализација верског осећања у правцу сукобљавања са другим и различитим. Ову ситуацију, Ремон Полен историјски илустрuje и објашњава:

„мешање светих тежњи и притисака прохтева проистеклих из суделовања у овоземаљском животу, морални и политички утицај религијског и, обрнуто, утицај овоземаљског на религијске обичаје и убеђења разгорели су и крвљу натопили најгоре сукобе, изазивајући злокобне интегрисме и фанатизме. Најкласичније решење, до којег се дошло у XVI веку, састојало се у присили и икључивости: *Cuius region, eius religio*“ (Polen 2001, 48).

Даље, констатује честе злоупотребе религијских осећања у политичке сврхе, изводећи закључак о последицама које се огледају у поремећају савести и кршењу слободе истинске вере (Исто, 51).

Разматрајући тему доброте из угла стваралаштва античке грчке, дела великих трагичара и филозофа, Марта Нусбаум у изузетно садржајној студији, долази до закључка да је људска природа непостојана. Карактер је променљив и развија се. Разочарења у животу заобилазе једино оне који умру млади, па се за њих и везује верност детиње ведрим погледима на живот. Дакле, доброта није једнозначан и статичан ентитет већ динамичко и никад до краја актуализовано достигнуће. Овим се доброти приписује несталност, као и карактер изазова у коме сваки појединац даје сопствени одговор у сусрету за конкретним догађајима (Nusbaum 2009, 516).

Адлер у студији *О нервозном карактеру* примећује да воља за моћ може бити маскирана различитим моделима понашања који указују на доследност и моралну узвишеност ових особа. Скромност, пожртвованост, истинољубивост, савесност и друге особине које су вредне поштовања могу бити вештачки опонашане, како би се прикрила изворна воља за моћ, а уједно избегла разочарења која су могућа на путу остварења идеала исте. Тако се јавља и комплекс ниже вредности и формира стање неурозе (Адлер 1984, 194).

У анализи феномена жртвовања, Салман Ахтар једно поглавље посвећује односу жртвовања и мазохизма. Разлажући различите варијанте у наведеном односу, кроз илустративне примере, он без генера-

лизација, уочава да у неким случајевима ова веза два феномена и те како постоји као подударност (Аhtar 2016, 184).

У анализи порекла зла и добра, Душан Пајин као једну од могућности види и да човек који је убеђен да чини добро може посегнути за чињењем зла. Ово стање он описује:

„не само да етичка учења не побољшавају људску природу и поступке, него су често и сама извор новог зла у историји уколико партиципирају у пројектима које Бодријар назива ‘фаталне стратегије’, тј. уколико доприносе уобличењу идеје о неком идеалном стању које његове присталице настоје другима да наметну насилним путем“ (Пајин 1992, 30).

Феномен мржње и снага којом се испољава у животу појединаца и друштава почива на сатанизацији другог. Овде се истовремено пројављује и инхибиција личног (ја), тако што се ја ослобађа одговорности а сва кривица почива на другоме као изазивачу мржње. То показује фактичку немоћ мрзитеља, где он скоро да себе доживљава као жртву која је натерана да мрзи. Тако се објашњава и рационализација мржње у пожртвованост, аскетизме разних врста и осећај инфериорности. Реконструишући различите ситуације које приказују генеалогiju и развојне типове мржње, Ратко Божовић се позива на чехословачког драматичара Вацлава Хавела који у тексту *Мржња иако анђела* бележи:

„У основи тога је трагични, готово метафизички недостатак смисла за пропорцију. Човек који мрзи не разуме мере — меру својих могућности, меру својих права, меру свог постојања“ (Божовић 1992, 14).

Дакле, динамика односа је поремећена, па се од апсолутизовања своје безгрешности лако долази до апсолутизовања туђе кривице. Други тада постаје легитимна мета, чије је у крајњем случају и убиство оправдано. Ово је посебно присутно у време ратова када се врши хомогенизација појединаца у заједницу која мрзи. Сопствену слабост и усамљеност појединци лече укључујући се у заједнице које мрзе. То је пут у колективну мржњу, која од мржње према појединцима неминуно прераста у мржњу према колективу.

Драган Симеуновић као основна обележја присталица верског фундаментализма види идентификацију кроз поделу на *нас* и *њих*,

одбацивање другог и различитог, као и присутан антимодернизам (Симеуновић 2009, 90–94).

10. Имитација доброте као религијска инхибиција

Отац психоанализе Сигмунд Фројд је у својим делима која су се дотицала теме религиозности често констатовао опасност да религија буде компензација за индивидуалну неурозу. Тако је он у религији повремено видео колективну неурозу, којој појединци прибегавају како би избегли конфликте на индивидуалном пољу. При крају живота, Фројд је ове ставове ублажавао сматрајући да религија не поседује само тамне стране, да у односу на неке друге друштвене феномене није увек претња јавном здрављу.

Бавећи се односом психоанализе и религије Владета Јеротић је, уз контекстуализацију Фројдовога становишта у општем теолошком разумевању његовог времена, изнео веома важне закључке који позивају на опрезност када је у питању тема доброте у животу религиозних људи. Он примећује могућност да се религиозни развој заустави и прерасте у инхибицију или инфантилност. Ова примедба на поједине типове религиозности је истакнута још код Фројда и неоправдано узведена до генерализације. Ипак, то не значи да се може у потпуности одбацивати. О томе Јеротић пише:

„Једном речи, свака религија је угрожена од регресије, од повратка на инфантилни стадијум слепог веровања видљивом или невидљивом ауторитету који храни, спасава и обећава. Колико је оваква опомена на своме месту, показује и данашња религиозна ситуација у свету, нарочито у Америци, у којој се, по речима Хари Велса, традиционална религија поштује празником, а обожавање робе врши радним даном“ (Јеротић 2006, 91).

Могли бисмо да додамо да ни у Европи није много боље. Тако се доброта пројављује и као религијски садржај којим се може манипулисати од стране оних који преузимају на себе улогу верског ауторитета. Они који себе препуштају манипулацији најчешће су у неразвијеном стадијуму религиозности, па стога своју слободу радо и олако препуштају другима. Доброта тиме добија своју мрачну страну. О томе сведочи и Чеховљева приповетка *Убиство* где брат брата убија због жеље да га натера да не пости на уљу, него на води.

Савремени српски психијатар Милан Милић је веома луцидном анализом указао на то колику опасност носи комплекс ниже вредности када се обуче у религијско рухо. Он указује на потребу појединаца да овај осећај наткомпезују константним доказивањем више вредности. У сударању са стварношћу, даље се долази до имитације религијски хваљене врлина скромности. То је лажна скромност, настала услед немоћи, повезана са тежњом да се створи сопствена слика као добре особе у очима других. Кривица се увек преноси на друге, а властити прерушени его уместо сијања добротe на околину има исцрпљујући емотивни утисак (Милић 2012, 41–44).

Решење се налази у sazревању личности и аутентичном животу којим се непрестано узраста у вери како у сагледавању својих слабости, тако и у борби за узрастање у врлинском начину живота. Верска заједница у томе игра веома битну улогу кроз стварање духовног амбијента у коме појединци могу наћи простор за аутентично узрастање у вери без идеологизација које имају сумњиве свесне или несвесне циљеве.

Закључак

Кроз досадашњу анализу основних обележја која чине профил верског фундаменталисте покушали смо да учинимо препознатљивим одређене девијације које се често представљају као врлине верујућих људи (Абашидзе 2014). Психолошки аспекти верског живота не смеју бити превиђани, уколико се жели сачувати трезвоумље. Отрежњујуће звуче речи Митрополита Јеротеја (Влахоса):

„Често и онда када тврдимо да се боримо за веру, у суштини истичемо сами себе са свим својим страстима и боримо се да сами себе укрепимо. Страшно је што у тој борби долазе до изражаја наше страсти и у суштини се трудимо да потврдимо своје болесно 'ја'. Људи доспели до светости, који живе у бестрашћу и просветљењу, могу јуначки да се боре за очување православног учења, када се ради о томе да се спасу људи чија вера се разболела“ (Влахос 2010, 384).

Идеологизација се увлачи свуда где престану аутентична слобода и љубав према ближњем. Постоји велика опасност од љубави према даљњем, тј. према замишљеној слици коју имамо о томе како би други и свет требало да изгледају да би били достојни нашег поштовања. Борба за аутентичну слободу се одвија у дубинама унутрашњег бића чове-

ка, а по речима Александра Шмемана пројављује се као отпор потчињавању било којој врсти овоземаљског циља (Шмеман 2016, 332).

Пред нама остаје изазов питања смисла живота. Савремено друштво је пред великим проблемом обесмишљености егзистенције. То стање је оснивач логотерапије Виктор Франкл назвао „масовном неурозом“ (Frankl 2007, 21). Христос као Смисао доноси велику радост свету. Ова плоћење Христово као обнова лика Божијег у свим људима представља централно место у приступу свим темама антропологије, па и питању феномена верског фундаментализма. Ова чињеница не сме бити изневерена кроз различите психолошке мањкавости које се покушавају легализовати уместо да се лече. Верски фундаментализам је једна од њих.

* * *

Библиографија:

- Абашидзе, Лазар. 2014. *О њајним болесџима душе*. Превела Марина Тодић. Подмаине: Манастир Успења Пресвете Богородице.
- Адлер, Алберт. 1984. *О нервозном карактеру*. Превела Божана Милекић. Нови Сад — Београд: Матица Српска — Просвета.
- Богослов, Григорије. 2001. „Беседа на Богојављење.“ У *Празничне беседе*, превео и приредио Еп. Атанасије Јевтић, 43–64. Требиње — Врњачка Бања: Манастири Хиландар, Острог, Тврдош.
- Биговић, Радован. 2011. „Вера у постмодерном и постсекуларном свету.“ У *Релиџије у свеџу*, приредио Д. Ђорђевић, 229–249. Нови Сад — Лесковац: Лесковачки културни центар.
- Бојанин, Светомир. 2014. *Четири есеја о добродџи*. Београд: Конрас.
- Божовић, Ратко. 1992. „Феномен мржње.“ У *Тамна сџрана људске природе*, приредио Бојан Јовановић, 11–18. Београд: Дом културе Студентски град.
- Брјанчанинов, Игњатије. 2005. *Енциклопедија љрославној духовној живоџа*. Превео Младен Станковић. Београд: Образ светачки.
- Влахос, Јеротеј. 2010. *Православна љсихотерапија: наука светџих оџаца*. Превод Антонина Пантелић, Лада Акад, Зоран Буљугић. Београд: Образ светачки.
- Војно-Јасенецки, Лука. 2010. „Бог одбацује све што је повезано са насиљем.“ У *Христџов лекар и исцелиџељ љоследњих времена*, превод Марина Тодић и Мирослав Голубовић, приредио Јован Србуљ, 166–168. Београд: Верско добротворно старатељство Архиепископије београдско-карловачке.

- Зизјулас, Јован. 1993. „Истина и заједница“. *Беседа* 1–4: 49–92.
- Јанарас, Христо. 2016. *Хајдејер и Дионисије Ареопагити*. Предео Станимир Јакшић. Нови Сад: Беседа.
- Јевремовић, Петар. 2012. *Тело, фантазам, симбол*. Београд: Службени гласник.
- Јевтић, Мирољуб. 2012. *Проблеми полиптикологије религије*. Београд: Центар за проучавање религије и верску толеранцију.
- Јеротић, Владета. 2006. *Психотерапија и религија*. Београд: Арс Либри.
- Крстић, Зоран. 2012. „Пастирска цртица о томе где зло обитава.“ У *Православље и модерност*, приредио З. Крстић, 155–158. Београд: Службени гласник.
- Крстић, Зоран. 2016. *Хришћанство у врлозима савремености*. Пожаревац — Крагујевац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко–браничевске — Каленић.
- Ларше, Жан Клод. 2008. *Теологија болести*. Превела Радмила Обрадовић. Београд — Ниш: Центар за црквене студије — Ars libri.
- Ларше, Жан Клод. 2017. *Лечење духовних болести: увод у аскетску традицију Православне цркве*. Предео Иван Јовановић. Београд — Ниш: Службени гласник — Међународни центар за црквене студије.
- Лествичник, Јован. 2003. *Лествица*. Предео Димитрије Богдановић. Света Гора: Манастир Хиландар.
- Лудовикос, Никола. 2010. „Психоанализа и есхатологија: Богословска херменеутика и дубинска психологија“. У *Психоанализа и православна теологија*, приредила Маја Рашовић, 59–73. Београд: ПБФ.
- Милић, Милан. 2012. *Осврва свести*. Београд: Завет.
- Милош, Чеслав. 1985. *Заробљени ум*. Предео Петар Вујичић. Београд: Београдски издавачко–графички завод.
- Милошевић, Никола. 2003. „Спорови о људској природи“. У *Портрети*, приредио Мило Ломпар, 149–164. Београд: Службени Лист СЦГ.
- Младеновић, Димитрије. 1981. *Верски фанатизам и груштво*. Нови Сад: Универзитет у Новом Саду.
- Николић, Александра. 2012. *Савремени верски фундиран тероризам*. Београд: Универзитет у Београду.
- Пајин, Душан. 1992. „Преносивост зла и добра“. У *Тамна страна људске природе*, приредио Бојан Јовановић, 27–32. Београд: Дом културе Студентски град.
- Симеуновић, Драган. 2009. *Тероризам*. Београд: Правни факултет Универзитета у Београду.

- Танасковић, Дарко. 2010. *Ислам и ми*. Београд: Партенон.
- Фром, Ерих. 1989. *Бекство од слободе*. Превео Слободан Ђорђевић. Београд: Нолит.
- Фром, Ерих. 1998. *Психоанализа и религија*. Превео Симо Вулиновић. Београд: Народна књига — Алфа.
- Хасмински, Михаил. 2010. *Сиџуран ослонац у кризи — Искусства православној психологији*. Превео Станоје Станковић. Београд: Благодарник.
- Шмеман, Александар. 2016. „Висок и тежак идеал.“ У *Беседе на рагију Слобода 1 део*, превео и приредио Иван Недић, 329–332. Крагујевац: Каленић.
- Ahtar, Salman. 2016. *Psihologija dobrote*. Beograd: Clio.
- Berkowitz, Leonard. 1968. „Simple Views of Aggression.“ In *Man and Aggression*, ed. Ashley Montagu, 39–52. New York — Oxford: Oxford University Press.
- Duzinas, Kostas. 2009. *Ljudska prava i imperija — Politička filozofija kosmopolitizma*. Beograd: Službeni glasnik i Albatros plus.
- Fares, Valid. 2018. *Rat ideja — Džihadizam protiv demokratije*. Beograd: Dosije studio.
- Frankl, Viktor. 2007. *Nečujni vapaj za smislom*. Beograd: Zarko Albulj.
- Frojd, Sigmund. 1986. *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*. Zagreb: Naprijed.
- From, Erih. 1984. *Anatomija ljudske destruktivnosti (Prva knjiga)*. Zagreb: Naprijed.
- Hallahmi, Benjamin Beit. 2004. „The return of Martyrdom: Honour, Death and Immortality.“ In *Religious Fundamentalism and Political Extremism*, ed. Weinberg, L., 11–34. London: Frank Cass Publishers.
- Jevremovic, Peter. 2019. „Psychodynamics of Radicalised Faith.“ *Богословље* 78 (1): 151–159.
- Kincler, Klaus. 2002. *Verski fundamentalizam*. Beograd: Clio.
- Ninan, Thomas Pradip. 2008. *Strong Religion, Zealous Media — Christian Fundamentalism and Communication in India*. California: SAGE Publications.
- Nusbaum, Marta. 2009. *Krhkost dobrote — Sreća i etika u grčkoj tragediji i filozofiji*. Beograd: Službeni glasnik.
- Polen, Remon. 2001. *Istina i sloboda — Ogled o slobodi izražavanja*. Beograd: Clio.
- Poper, Karl. 1998. *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*. Sarajevo: Pravni centar Fond za Otvoreno društvo Bosne i Hercegovine.

- Ruthven, Malise. 2007. *Fundamentalism — A Very Short Introduction*. Oxford: University Press.
- Schimmel, Solomon. 2008. *The Tenacity of Unreasonable Beliefs — Fundamentalism and the Fear of Truth*. Oxford: University Press.
- Žužul, Miomir. 1987. *Situacione determinante agresivnosti: oružje, agresivnost djece*. Zagreb: Univerzitet u Zagrebu.

Примљено: 13. 12. 2019.
Одобрено: 1. 4. 2020.

THE PSYCHOLOGICAL AND THEOLOGICAL ASSUMPTIONS OF RELIGIOUS FUNDAMENTALISM PHENOMENON

Aleksandar R. Jevtić
Diocese of Žiča, Kraljevo

Summary: Religious fundamentalism phenomenon is complex social concept that demands interdisciplinary access. Psychological and theological assumptions must be considered in order to get correct understanding. Although going different ways, psychology and theology often come to the same conclusion. People's nature's complexity demands careful approach. Behind generally known problems of aggressiveness, truthfulness and kindness, new views can be found. They throw new light on religious fundamentalism. In that way, we come to a better understanding and possible suggestions from psychological and theological standpoint. They could give their contribution in prevention of this phenomenon which is often simplified in public.

Key words: religion fundamentalism, psychology, theology, aggressiveness, truthfulness and kindness.