

МИСИОЛОШКЕ ИМПЛИКАЦИЈЕ
ЧАЈКАНОВИЋЕВЕ ТЕОРИЈЕ О
ПОРЕКЛУ КРСНЕ СЛАВЕ

Православни богословски факултет
Св. Василија Острошког у Фочи
Универзитет у Источном Сарајеву

Апстракт: Док је Веселин Чајкановић изнео теорију по којој крсна слава води порекло од култа предака из старе српске религије, бројни његови критичари инсистирали су на очигледним црквеним елементима славског обреда и славских обичаја. У теоријама о црквеном пореклу, елементи култа предака се негирају или минимализују, што је засновано на претпоставци да хришћанство у додиру са нехришћанским културама нужно уништава њихове религијске симболе и замењује их новим, оригиналним хришћанским изразима. Мисиологија и теорије о односу хришћанства и културе, међутим, инсистирају на чињеници да хришћанство није увек наступало непријатељски према нехришћанским културама, као и на томе да је најбољи однос преображавајући, што подразумева прихватање и давање хришћанског смисла добрим изразима човековог религиозног бића. Уколико се прихвати овакво виђење односа хришћанства и културе, уместо оног које подразумева њихово непријатељство, Чајкановићева теорија о пореклу крсне славе може бити тумачена управо као сведочанство преображавајућег црквеног метода. Истовремено, идеја о крсној слави као християнизованом култу предака може бити аутентичан српски допринос свехришћанској мисиолошкој расправи о месту култа предака у хришћанској религији.

Кључне речи: Веселин Чајкановић, крсна слава, култ предака, мисија, култура, Црква, инкултурација

Иако је крсна слава један од најважнијих елемената српског националног и религијског бића, њено порекло није у потпуности расветљено. Ова древна религијска пракса данас носи јасан хришћански печат и открива утицај црквеног богослужења, али ће објективан посматрач у њој сигурно приметити и извесне општечовечанске религиозне изразе. Један од њих је *култи њредака*, заснован на човековој дубокој емотивној потреби да одржи везу са преминулим члановима породице и породичним прецима. У природној религиозности, тј. у политеистичким и анимистичким религијама, ова човекова потреба манифестује се у својеврсном обожавању предака: прешавши границу смрти, преци постају духовна бића достојна обожавања или ступају у директну везу са трансцендентним врховним божанством и служе као полубожански посредници између овосветске и оносветске реалности. У монотеистичким авраамовским религијама, једини је Бог достојан обожавања; стога се молитве не упућују прецима да би их они пренели Богу, већ се упућују Богу за спасење предачких душа. У оба случаја, темељ религиозне бриге

за претке јесте човекова љубав према породици која не познаје временска ограничења: њу не чине само живи, већ и преминули (преци) и будући чланови (потомци). Ова љубав, дакле, није везана само за један религијски тип; она је општечовечански феномен који се на различите начине манифестује у свим културама и религијама.

Имајући на уму универзалност поштовања предака, Веселин Чајкановић изнео је теорију по којој је крсна слава посебан српски облик овог култа. Може се учинити да је Чајкановић тиме умањио црквени смисао крсне славе, тј. да је пренагласио „паганске“ елементе. Иако се таква мишљења могу наћи код црквених аутора (што ће се видети у наставку), претерано би било тврдити да је теолошка наука нужно супротстављена Чајкановићу. Теолошка критика ће свакако бити примерена уколико се нпр. занемарују очигледне позајмице из црквеног богослужења у славском обреду. С друге стране, критика идеје да је крсна слава христјанизован култ предака само зато што је тај култ „пагански“ није примерена, јер се темељи на претпоставци да хришћанство има само један модел интеракције са културом. Историја показује да хришћанство у контакту са новим културама није увек наступало рушилачки, тј. није обавезно уништавало старе религиозне изразе да би их заменило оригиналним хришћанским. Метод наметања (импозиције) био је карактеристичан за западно хришћанство, док је у источном преовладала кирило-методијевска пракса адаптације.

У мисиологији, теолошкој науци која изучава методе спољашње црквене проповеди (мисије) и историју мисионарског покрета, култ предака заузима посебно место. Бескомпромисно противљење европских мисионара поштовању предака у источној Азији и Африци давало је лоше мисионарске резултате и узроковало отворену нетрпељивост према хришћанству која у појединим земљама траје до данас. С обзиром на то да је проблем култа предака непрестано актуелна тема за мисиолошку науку, која га посматра у ширем оквиру теорија о односу хришћанства и културе, Чајкановићева теорија о пореклу крсне славе може добити једно ново, *објективније* теолошко читање управо у оквиру мисиологије. Објективност, наравно, захтева уважавање обе стране у расправи, због чега ће пажња најпре бити поклоњена Чајкановићевим аргументима у корист прехришћанског порекла, затим аргументима у корист црквеног порекла крсне славе, да би на крају основне идеје обе стране могле бити процењене из мисиолошке перспективе. Неопходно је нагласити да циљ мисиолошке анализе није проналажење дефинитивног одговора на питање порекла крсне славе, мада није ни потпуно избегавање овог питања. Уместо тога, овај рад треба да понуди ново теолошко читање Чајкановићеве теорије које ће омогућити да мисао овог великог српског научника наиђе на боље разумевање у српској богословској науци.

Култ предака и крсна слава

Тврдња да је српска крсна слава христијанизовани култ предака била је предмет бројних критика, како антрополошких тако и теолошких. Теолошке критике се често заснивају на чињеници да обичаји везани за славу показују јасан литургијски утицај, што би значило да је крсна слава својеврсна домаћа евхаристија, преношење и понављање црквеног догађаја у породичном контексту. Иако ова хипотеза није без утемељења, чињеница да помињање породичних предака такође има изузетно важну улогу у славском обреду указује на могућност других, ванцрквених или чак прехришћанских утицаја на развој крсне славе. То је подстакло великог српског научника Веселина Чајкановића (1881–1946) да порекло крсне славе потражи у старој религији Срба.

Према Чајкановићу, крсна слава или крсно име је „у својој суштини, помен, *слава* прецима, у вези са жртвом, и прославља се у кругу једне породице“ (Чајкановић 1994b: 149). Овај култ води порекло из праиндоевропске религије у којој се сматрало да се покојник, након што прође одређено време од смрти током кога прима посебне обреде, присаједињује породичним прецима и тада се поштује као део предачког колектива. Чајкановић додаје: „Само најстаријем претку, родоначелнику, чини се покаткад засебан култ, али се уз тога митског претка редовно спомињу и славе и сви други преци и покојници“ (Чајкановић 1994b: 123). Наводно, из поштовања првог претка развила се у српском хришћанству крсна слава. Један доказ који Чајкановић износи, а који повезује поштовање покојника са крсном славом, јесте то што се за славу увек припрема кувана пшеница (кољиво). По њему, ова пшеница је „најважнија и неизоставна жртва и непосредним покојницима на дан погребца и о сваком помену (...), и прецима, о општим задушницама, и о празнику крсног имена, као најстаријег претка и свих предака уопште“ (Чајкановић 1994b: 124). Поред пшенице, у овом култу је присутан и хлеб (крсни колач), као и ритуално испијање вина за спомен покојницима. Пошто су сви ти елементи присутни у славском обреду, Чајкановић закључује да слава мора бити христијанизовани култ предака. Он тврди и да се „у старим црквеним књигама и записима, који датирају још из првих времена самосталности српске цркве, крсно име означаје као паметъ светомоу и везује са поменом мртвима – за покои (...). Светац је овде очевидно заменио митског претка из старе вере“ (Чајкановић 1994b: 154; уп. Грујић 1985: 409). Могућност да се крсна слава није развила из култа предака него из црквене славе Чајкановић одбацује, тврдећи да је „домаћи култ старији од јавног“, као и да је, у неким случајевима, „послужио као нуклеус да се из њега развије општи култ“ (Чајкановић 1994b: 152). Црквена слава, односно прослављање Христа, Богородице или светитеља ком је посвећена црква, постоја-

ла је у источном хришћанству пре обраћења Срба. То значи да се њен утицај на развој крсне славе не може дефинитивно оспорити, мада елементи култа предака у славским обичајима онемогућавају закључак да је крсна слава искључиво домаћа верзија црквене славе.

Чајкановићева аргументација престаје да буде убедљива кад назив „крсна слава“ покушава да повеже са крстом, али не као са хришћанским већ као са паганским симболом. По његовом мишљењу, крст очигледно има контуре људског тела и зато је у паганству био идол који је представљао митског породичног претка (Чајкановић 1994b: 156). За то, међутим, не постоје чврсти докази. Чајкановић примећује да су крст као религиозни симбол поштовали бројни народи, нпр. Египћани у облику Хорусовог ока или Индијци и далекоисточни народи у облику свастике, па из тог разлога није претерано закључити да су исти симбол вероватно имали и стари Срби. Након прихватања хришћанства, Срби су Христов крст називали „часни крст“ да би га разликовали од паганских крстова, што Чајкановић покушава да потврди делима Светога Саве:

Свети Сава је зато *подизао крстове* да би заменио ове фетише, онако као што је хришћанство радо подизало цркве баш на местима паганских храмова. И дрвени крст, који се неизоставно налази у свакој српској сеоској кући, чак и онда када случајно нема иконе (...) *свакако је старински дрвени идол, мало стилизован и преобраћен у крст*. (Чајкановић 1994a: 390)¹

Ови Чајкановићеви закључци пре извиру из предубеђења да крсна слава мора бити христјанизовани култ предака него из недвосмислених археолошких доказа. С друге стране, крст је, у овом или оном облику, заиста универзалан религијски симбол, па претпоставка да је као такав постојао и у старој српској религији није нужно претерана, што се не може рећи за идеју да је претпостављени старосрпски крст представљао митског претка.

Српски историчар Владислав Скарић (1869–1943) заступао је сличну теорију о пореклу крсне славе. Међутим, за разлику од Чајкановића који је инсистирао на старосрпском култу предака, Скарић је сматрао да слава води порекло од римског поштовања лара (домаћих богова) и служења свечаних гозби у част предака. За њега је римски утицај био уверљивије решење због тога што је крсна слава била нарочито распрострањена у приморским крајевима, где су је прослављали како православни тако и католички Срби и православни Албанци:

¹ Доментијан, биограф Светог Саве, заиста описује такву мисионарску стратегију: „Подобећи се Владици своме Христу, који је украсио небо звездама, по истом чину он украси своје отачество сваком добром вером и светим црквама, поља и удоља и брда, а где не стиже сатворити цркве, ту постави крст, да се на сваком месту прославља име Божје“ (1970: 192). Ипак, Доментијан не наглашава да су ови крстови били замена за истоветне нехришћанске симболе.

Ову аномалију тумачимо претпоставком да крсно име није постало ни код јужних, ни код источних српских сусједа, па ни међу самим Србима јужних и источних области, него у ономе крају српске народне територије, гдје се православни Срби додирују са Арбанасима и Србима католичке вјере, дакле у српско-арбанаском приморју. (Скарић 1985: 313)

Према Чајкановићу, Скарићева теорија је неодржива јер подразумева да је култ предака био непознат Србима пре контакта с Римљанима. Логичнији закључак јесте да су Срби задржали култ предака из своје старе религије, претворивши га у поштовање светитеља: „Историја религије зна да су ти обичаји *исконски* и *заједнички* свима. Сличност између наше гозбе и римске може једино послужити као доказ да су наши гозбени обичаји врло стари.“ (Чајкановић 1985: 340) Уколико је Чајкановић у праву, христијанизација култа предака није се могла десити истовремено у целом српском народу: крсна слава је могла бити компромисно решење најпре у крајевима које помиње Скарић, након чега је исто решење прихватано и другде.

Хришћанство и крсна слава

Насупрот Чајкановићевим претпоставкама, бројне теорије о крсној слави везују њено порекло за хришћанску религију и негирају било какав нехришћански утицај. Комунистичко потискивање религије из народне свести узроковало је (оправдан) страх појединих српских теолога да везивање крсне славе искључиво за паганску прошлост може довести до својеврсне репаганизације и губљења црквеног карактера славе. Тако теолог Димитрије Калезић упозорава: „Пуноћу овог обреда имамо само у Цркви. Ако га истргнемо из Цркве као његова органског јединства добијамо нешто апстрактно и одвојено од живота, нешто осиромашено и – измењено.“ (Калезић 2000: 18) Још раније су и стручњаци из других научних области, поред теолога, инсистирали на црквеним изворима крсне славе. Између осталих, правник Александар Митровић (1870–1921) наводи је познату (и у теолошким круговима омиљену) теорију по којој је крсна слава настала у време покрштавања Срба:

Ради тога није баш посве неумјесно вјеровање, које се вјерује у многим нашим крајевима, да је крсно име успомена на дан, када су прајдедови појединих породица из поганске вјере прешли у хришћанску вјеру. (...) Па то казује већ и сама ријеч крсно име. Нема сумње да оно крсно долази од ријечи крстити, крстити се тј. примити хришћанску вјеру, а не направити на своме тијелу знак крста. (Митровић 1985: 280)

Наравно, ова теорија је подједнако недоказива као и Чајкановићева идеја о крсту као српском прехришћанском симболу. Она садржи и једну недоследност коју је приметио историчар и теолог Димитрије Богдановић: ако је крсна слава успомена на дан крштења

породице, зашто се као крсне славе не прослављају велики Господњи празници (Божих, Богојављење, Васкрс) на које су крштења обично вршена у време обраћања Срба (Богдановић 1985: 487)?

У порицању могућности прехришћанских почетака крсне славе најдаље је отишао филолог и историчар Драгољуб Драгојловић. Према његовом мишљењу, за Чајкановића је било карактеристично „потпуно занемаривање целокупног хришћанског наслеђа, прихваћеног у време христијанизације и феудализације српског народа после доласка на Балканско полуострво и стварања прве српске државе“ (Драгојловић 2008: 287). За Драгојловића се, међутим, може рећи да пренаглашава хришћанске утицаје и да потцењује истрајност паганског поштовања предака. Он настоји да порекло крсне славе веже директно за Библију, што је тенденција која је приметна и у појединим теолошким списима. Иако не негира могућност преживљавања извесних прехришћанских елемената у славском обреду, Калезић ипак тврди да је „све битно што га конституише библијскога и још више, црквеног порекла“ (Калезић 2000: 18). Драгојловић настоји да прецизније одреди библијско утемељење крсне славе:

Са примањем хришћанства, Срби су прихватили једну другачију, старозаветну верзију овог култа који је поникао међу Јеврејима и добро документован у библијским текстовима. То је првобитно био култ старозаветних патријараха који је касније допуњен светачким култом старозаветних пророка. (Драгојловић 2008: 290)

Остаје нејасно зашто је баш Србима, између свих осталих хришћанских народа, овај култ пророка (ако је он код Јевреја уопште постојао у овом облику који описује Драгојловић) постао у толикој мери драг да га је усвојила свака породица. Чак и ако се претпостави да је ова хипотеза тачна, опет је нејасно на којој религијској основи или из које религијске потребе су Срби изградили крсну славу као остатак неког старозаветног култа. Драгојловић сматра да се решење може наћи у појму славе Божје, па закључује „да је библијско-хришћански култ славе Божје код Срба био најважнији религијски садржај сваког верског обреда, језгро на којем је изграђен и славски обред без паганских или нехришћанских елемената“ (Драгојловић 2008: 297). Ова теорија пре изгледа као теолошко тумачење крсне славе него као историјска реконструкција њеног порекла, тако да не успева да побије Чајкановићеву теорију.

Бројни аутори, нпр. Грујић и Калезић, указују на елементе славског обреда и обичаја који су недвосмислено позајмљени из црквеног богослужења. Према овим ауторима, пракса „помена“, тј. „памет“ светитељима подразумевала је у првим вековима српског хришћанства извесне паганске обреде које је потпуно искоренио Свети Сава. По Калезићу, Свети Сава овај обред „не уводи као нешто ново, али га и не прихвата таквим какво је, одвојено и апстраховано од ли-

тургије, него мења га из темеља, продубљује, структурно допуњује тајанством евхаристијске мистерије, и тиме коначно хришћанизује“ (Калезић 2000: 38). У процесу христијанизације, крсна слава је из бденија преузела петохлебницу, која се потом развила у данашњи крсни колач, а вероватно и из литургијског обреда (одатле и употреба вина у славском обреду). Гозбе су и раније постојале, али су под утицајем скромнијих манастирских трпеза (Грујић их назива *аїаїе*) прими-ле хришћански карактер и постале скромније (Калезић 2000: 39–40; Грујић 1985: 462). Посебно је занимљива употреба скуваног и освећеног жита (кољива) у славском обреду. Према Чајкановићу, кољиво је остатак прехришћанског култа предака, мада Грујић инсистира да се оно од IV века освећивало у Цркви за празник Светог Теодора Тирона и да је међу Србима употреба кољива почела управо као чисто хришћански обичај (Грујић 1985: 461). Не поричући могућност да је кољиво употребљавано и у старој српској религији, Калезић ипак указује на његов хришћански смисао; наиме, кољиво је „реални симбол вечнога живота, и као такво оно повезује живе и преминуле чланове саборне заједнице – породице“ (Калезић 2000: 46). Да је и хришћанско кољиво повезано с култом преминулих (мученика) потврђује и Грујић (1985: 461, ф. 67). Ипак, због тога се не може одбаци-ти претпоставка да је хришћанско кољиво природном асоцијацијом постало део христијанизованог култа предака. Такође, чињеница да славски обичаји садрже елементе црквеног богослужења нису доказ да пре христијанизације није могао постојати култ који је преживео конверзију и евентуално био измењен под утицајем богослужбене праксе Цркве. Вероватно су ове претпоставке навеле неколике ауторе да потраже компромисно решење за проблем порекла крсне славе.

Аутори као Радослав Грујић и Димитрије Богдановић нису били спремни да у потпуности негирају прехришћанске утицаје на развој крсне славе. Иако постулирају различите паганске изворе инспирације, Грујић и Богдановић се слажу да то сигурно није био култ предака. По Грујићу, култ предака је очигледно присутан у крсној слави, али је он у њој „само од споредног значаја“ (Грујић 1985: 408), док су много важнији црквени утицаји, нпр. успомена на дан крштења или црквена слава. Сви ови хришћански елементи спојили су се с обичајем старих Срба „да се *завейују* своме божанству у тешким тренуцима свога живота, тражећи његову помоћ и приносећи му, за то, *жрџиве молбе* и *жрџиве захвалности*“ (Грујић 1985: 458). Према томе, христијанизовани Срби заветовали су се хришћанским светитељима који су потом постајали заштитници породице. С друге стране, Богдановић је претпостављао да прехришћански темељ крсне славе није култ предака већ пољопривредни култ плодности:

Можда због извесних елемената култа плодности, за који претпостављамо да је лежао у основи старосрпске религије, свештеник је могао доћи на идеју да и на домаћој свечаности примени обред бла-

госиљања хлебова са великог бденија, који и сам има симбола и моли-тава који се односе на плодност. (Богдановић 1985: 507)

Обе теорије намећу питање: зашто су обичај заветовања боговима и култ плодности вероватнији (или бољи) извори крсне славе? Чини се да је за ауторе који се не слажу са Чајкановићем култ предака нешто „паганскије“, односно нешто што је неупоредиво теже (или можда немогуће) христијанизовати у односу на култ плодности или обичај заветовања боговима. Димитрије Калезић пише: „Пагански култ предака који се негује постоји у старим паганским религијама, али њега не можемо идентификовати са култом светих у Цркви, нити са молитвама за преминуле покојнике, јер је молитва Богу за преминуле древна хришћанска дужност и пракса“ (Калезић 2000: 93). Слично је тврдио и Димитрије Богдановић: „Предак у славском култу није ни у ком случају објект култног поштовања или обожавања – како је то у анимистичком култу предака; он је само придружен свечару у заједничкој молитви Богу за добра онога и овога света“ (Богдановић 1985: 498). Оба аутора имају на уму нехришћански култ предака, у којем преци често јесу полубожанска и посредничка бића између људи и богова: људи се моле прецима, а преци потом молитве својих потомака преносе боговима. Овакав култ се не може уклопити у хришћанску слику односа између Бога и света. Међутим, то не значи да овај култ није могао бити *преображен*, тако да преци престану бити полубожански посредници, а да се људска потреба за продужетком односа са преминулима претвори у молитву Богу за њихово спасење. Историја хришћанских мисија познаје неколико примера оваквог преображавања култа предака.

Још један занимљив компромис између недвосмислено црквеног карактера крсне славе и очигледних елемената култа предака у њој може се изградити на теорији да је српска народна религиозност прошла својеврсну репаганизацију током турског ропства. Бојан Јовановић пише:

Карактеристика не-хришћанског, свакако се не може поистовећивати са пре-хришћанским религијским слојем, јер се у традиционалној култури, у народним веровањима и обичајима (...) дух паганства потврђује и након одређених периода његовог потискивања и заборављања. Иако, дакле, претходи хришћанству, паганство се јавља и након хришћанства у народној обичајној и верској пракси мењајући и преображавајући поједине хришћанске садржаје. (Јовановић 2000: 17)

Слично тврди и Димитрије Калезић, по којем „недостатак свештенства, с једне, и редукација обреда и светковине славе на интерну породичну свечаност, с друге стране, – условило је да су бројни верници почели да заборављају онај прави, изворни литургијски смисао славе“ (Калезић 2000: 50). Уколико је ово тачно, онда је култ предака могао да се реактуелизује (ако је уопште био заборављен) и да се повеже са крсном славом.

За нашу тему, међутим, није од пресудног значаја питање да ли крсна слава заиста потиче од старосрпског култа предака или се просто издвојила из црквеног богослужења; битно је то што крсна слава заиста има елементе поштовања породичних предака, без обзира на то када су и како ови елементи настали. Ова чињеница сведочи о успешном процесу христијанизације нечега што није нужно хришћанско, као и о успешној инкарнацији хришћанства у традиционалној култури једног народа. Уколико је Чајкановићева теорија о пореклу крсне славе тачна, онда то значи да је у српском народу хришћанство укорено кроз процес који се у мисиолошкој литератури назива *инкултурација* – улазак хришћанства у народну културу и њено преображење, без укидања културних форми које је могуће христијанизовати. Мисионарско искуство са култом предака у другим историјским моментима и у другим крајевима света омогућава нам да претпоставимо да је српски култ предака кроз постепени процес инкултурације постао оно што данас називамо крсна слава.

Култ предака и освећујуће дејство Цркве

Претпоставка да је Чајкановићева теорија сведочанство православног инкултурације међу Србима постаје јаснија ако се узму у обзир слични случајеви у општој историји хришћанског мисионарског покрета. Наиме, процес мисије је увек био отежаван, а понекад и потпуно обустављан, уколико су мисионари непомирљиво наступали према култу предака. Позната је приповест по којој је фризијски војвода Радбод (око 648–719) одбио да се крсти због тврдње хришћанских проповедника да се његови пагански преци налазе у паклу (Latourette 1938: 84). У многим случајевима, мисионари су морали да нађу компромис са културом народа коме су проповедали. Вероватно је најпознатије сведочанство овакве хришћанске инклузивности процес христијанизације хеленизма, током којег је Црква прихватила бројне елементе хеленистичке философије и религије и ускладила их са истином Божјег откривења. Овај процес, међутим, није завршен са крштењем хеленистичке културе. Док је нпр. у хеленизму Христос понео титулу *Λόγος*, која је поникла у грчкој философији, међу Германима је Христос добио назив *Heliand*, који је означавао ратничке краљеве и био ближи германском менталитету (Brinkman 2009: 35). Слично томе, Христос је у Индији називан Гуру (Учитељ) и Аватар (Божје оваплоћење, тј. телесна манифестација), у Кини је називан Шенг (Мудрац, Светитељ) итд. Мисионари су се прилагођавали и словенском духу. Кад је међу Словене у Померанији дошао шпански аскета Бернхард, одевен у скромну монашку одећу, нико није поверовао да човек таквог изгледа може представљати Творца неба и земље. Због тога је Бернхард након неуспеле мисије саветовао следећег мисионара Ота, епископа Бамберга, да Словене импре-

сионира не само Јеванђељем већ и раскошном одећом и богатством (Latourette 1938: 188–189). Сходно наведеним примерима, није тешко претпоставити да се хришћанство прилагођавало и српској култури и религиозности јер би, у супротном, Срби били један од ретких народа чија је култура уништена у процесу христијанизације.

Култ предака, међутим, није проблем који занима само истраживаче средњовековног мисионарства. Почевши од модерног доба, односно од доласка језуитских и осталих римокатоличких мисионара у источноазијске земље, овај култ је заузео централно место у мисиолошким расправама и актуелан је чак и данас. Бројни римокатолички црквени великодостојници и мисионари (изузимајући језуите) осуђивали су култ предака као најгоре паганство које је сасвим супротно Јеванђељу и, самим тим, неприхватљиво у хришћанској религији. Током трајања злогласног „спора о кинеском поштовању предака“, који је трајао од XVII до XX века, није било много западних теолога који су без предрасуда приступали кинеској и уопште далекоисточној религиозности да би исправно разумели природу обреда за претке. Будући заснована на конфуцијанизму који инсистира на поштовању старијих и надређених као основном предуслову друштвене стабилности, ова религиозност је примарно одређена поштовањем породичних предака. Преци су у Кини, под утицајем религиозне верзије таоизма, „поштовани као заштитнички и животодавни духови, слично римокатоличким светитељима патронима“ (Brinkman 2009: 63–64), што се није много разликовало од поштовања божанских бића. Ипак, то није било у духу ортодоксног конфуцијанизма у коме *јошћовање* није значило и *одожавање*. Кад су Матео Ричи (1552–1610), италијански језуита који је активно прилагођавао хришћанство кинеској култури, и остали језуитски мисионари подржали култ предака, они су га тумачили управо као конфуцијанистички учењаци, док су га њихови доминикански и францискански противници доживљавали као својеврсну некромантију (Brinkman 2009: 61–62). Папа Климент XI (1700–1721) забрањивао је кинеским хришћанима да врше обреде за претке декретима из 1704. и 1715. године, иако је то значило да ће обраћеници бити третирано као издајници и побуњеници, чак и да ће их прогонити кинеска држава. Папа Бенедикт XIV (1740–1758) потврдио је одлуке Климента XI 1742. године. Папска политика нетрпељивости умногоме је осујетила римокатолички мисионарски подухват у Кини.

Корејски хришћани такође нису до доласка римокатоличких мисионара видели реалан проблем у поштовању породичних предака, тј. у обредима које су они називали *ђеса*. По њиховом мишљењу, *ђеса* обреди били су истоветни са хришћанским молитвама за преминуле; чак је и фокус молитве (крст, икона, статуа) подсећао на далекоисточне предачке таблице: „Разумели су да хришћани користе крст и иконе Исуса Христа као помоћна средства за концентрацију

и молитву Богу, а предачке таблице су биле иконе душе у конфуцијанистичкој пракси поштовања предака“ (Kim 2003: 47). Наравно, римокатолици се на ово нису обазирали и забранили су ђеса обреде. Исту политику су према поштовању предака водили и протестантски мисионари, што је у одређеним крајевима света, а нарочито у Јапану, за резултат имало стварање синкретистичких покрета који су комбиновали хришћанска учења с традиционалним веровањима, конкретно и с култом предака: „За већину Јапанаца је било неприхватљиво дефинитивно раздвајање од њихових предака, због чега се поштовање предака увек враћало у независним хришћанским покретима“ (Brinkman 2009: 123). Упркос забранама, овај култ је опстао и међу римокатоличким обраћеницима. Западни хришћани су, према томе, могли или да прихвате и некако христијанизују поштовање предака или да се помире са губитком тешко стечене пастве. Развој ситуације у XX веку сведочи да је прво решење било једино могуће.

Папа Пије XI је 1935. године дозволио римокатолицима у Манџурији, која је тада била под јапанском окупацијом, поштовање Конфуција као извршење грађанске дужности, док је Пије XII 1939. званично одобрио и поштовање предака, такође као грађанску и друштвену дужност, али не као религиозну радњу (Shorter 1997: 159). Римокатоличка црква је 1985. године у Јапану издала памфлет „Смернице за одношење са прецима и мртвима“ у коме је поштовање предака и у овој земљи дозвољено и афирмисано као прихватљив друштвени обичај. На основу тога, јапански римокатолици данас могу да „обављају ритуале и меморијалне службе пред хришћанским или будистичким кућним олтарима у знак љубави и поштовања према преминулима“ (Mullins 2011: 209). Римокатолици су, дакле, након неколико векова бескомпромисног одбацивања култа предака морали да се помире са чињеницом да христијанизација источноазијских народа може да се изврши само прихватањем и преображењем основног религиозног израза њиховог конфуцијанистичког менталитета, а то је поштовање предака.

Насупрот римокатоличкој мисионарској пракси, Православна Црква није се односила према далекоисточном култу предака као према непоправљивом паганству. Штавише, бројни мисионари су наступили коректно и протумачили су овај религиозни израз као културну норму конфуцијанистичког поднебља, а не као некромантију. Одобравајући поједине нехришћанске културне и религиозне симболе, православни проповедници су настојали и да их преузме тако да они задобију хришћански смисао. Таква је у суштини била стратегија вероватно најпознатијег руског проповедника у источној Азији – Светог Николаја Касаткина (1836–1912). Овај велики православни мисионар и оснивач Јапанске Православне Цркве настојао је да све добре плодове јапанске културе афирмише кроз црквену употребу. Због тога православни Јапанци никада нису имали исти

проблем с традиционалним поштовањем предака као јапански римокатолици и протестанти: „Православни Јапанци се поклањају гробовима својих предака, поштујући њихову успомену, али се не обраћају духовима покојника. Могу присуствовати и будистичким погребима, разумевајући их као грађанске церемоније“ (Бесстремная 2006: 31). Занимљиво је и тумачење култа предака које је 1904. године изнео Павел Ивановски, православни мисионар у Кореји:

Протестантске мисије виде као главну кочницу своје делатности корејско поштовање предака – култ предака. То је и очекивано, пошто је за Корејце поштовање родитеља и предака крајеугаони камен и јавног и религиозног живота. Протестанти не признају молитве за умрле. На другој страни је Православна Црква: њен прелепи и дирљиви чин погребенија, четрдесетодневни помен, панихида, посебни дани помињања усопших – свих и породичних – све би то требало да буде блиско корејском срцу. Ако изоставимо оно што је недостојно и неприкладно у корејском култу предака, као што је клањање духовима, оно што остане неће бити сметња већ ће, сасвим супротно, бити од помоћи у делу православне мисије. (према: Никитин 1993: 140)

Уколико се „клањање духовима“ преобрази у молитве за покојнике, култ предака ће, како је добро приметити Ивановски, имати велики мисионарски потенцијал у конфуцијанистичким друштвима – што значи да би исти поступак имао исти ефекат у свим друштвима са израженим култом предака.

С обзиром на наведене примере, може се закључити да противљење оним елементима традиционалне религиозности које је могуће христијанизовати не одговара источној хришћанској, тј. православној мисионарској пракси. Штавише, освећујући приступ темељи се на новозаветним текстовима. Амерички теолог Ричард Нибур (1894–1962) у капиталној студији *Христос и култура* (*Christ and Culture*) разликује пет различитих односа између хришћанства и културе: Христос против културе (непријатељски однос према култури), Христос културе (потпуно прилагођавање хришћанства културним тековинама), Христос изнад културе (спајање хришћанства и културе уз давање предности хришћанству), Христос и култура у парадоксу (толерисање културе као неопходног зла) и Христос као *преобразитељ* културе (преображавање и преусмеравање културе ка Христу). Последњи модел највише одговара традиционалном православном мисионарству и заснован је на Јовановом јеванђељу. Свети Јован Богослов користи грчке философске термине (као што је Λόγος) и мотиве да би јеврејске религиозне идеје пренео хеленистичкој публици на разумљив начин. У том процесу, Свети Јован, како примећује Нибур, „изражава своју веру у Божји потпуно афирмативан однос са читавим светом, материјалним и духовним“ (Niebuhr 2001: 197). Ригидни религијски формализам и пуританизам су, дакле, страни Јовановом богословљу. Исти дух прожима и

списе других новозаветних аутора. Свети Апостол Лука у Делима апостолским описује чудесно искуство Светог Апостола Петра, током којег Бог пред њега спушта животиње које су Јевреји сматрали нечистим и нуди му их за јело. Доследни Петар не жели да једе нечисту храну, али Бог га опомиње: „Што је Бог очистио, ти не погани!“ (Дап 10: 15)

Божја опомена Апостолу Петру може се односити на сваки покушај одбацивања или критике нечега изворно „паганског“ што је у Цркви временом прихваћено и освећено. Чак и кад је реч о злогласном култу предака, православни мисионари су успевали да нађу добар начин за продужетак његовог практиковања у црквеном контексту, истовремено га преображавајући и дајући му хришћанско значење. Не постоје ваљани разлози за одбацивање претпоставке да је српски култ предака прошао кроз исти процес християнизације и постао оно што данас знамо као крсну славу. У томе је садржан и одговор на Калезићево питање о издржљивости славе уколико је пореклом паганска: „Како је она, без посебнога унутрашњег садржаја, којим би израстала из организма Цркве, претрајала преко толико векова а да се није просто расула на елементе који је конституишу и једноставно ишчезла, нестала?“ (Калезић 2000: 8) Реч је о црквеној инклузивности, односно о вери Цркве у освећујуће дејство Духа Светога. Захваљујући способности Цркве да освети културу и њене добре плодове, хришћанство данас поседује много тога што није нужно настало у његовим оквирима, нпр. бадњак, неке иконографске и архитектонске специфичности, Масленицу итд. Уколико су сви ови елементи прехришћанске религиозности били освећени и добили одговарајуће место у хришћанству, онда се Чајкановићево уочавање култа предака у темељу крсне славе уопште не чини немесним. Црква је овај култ могла прихватити и преобразити.

Закључак

Теолошка процена Чајкановићеве теорије о пореклу крсне славе зависи од начина на који теолог схвата однос између хришћанства и културе. Сагледана кроз призму Нибуоровог модела „Христос као преобразитељ културе“, Чајкановићева теорија уопште не изгледа као покушај „репаганизације“; сасвим супротно, она изгледа као коректна историјска анализа *хришћанској* обичаја крсне славе у којој је *ојшће религиозно* поштовање или помињање предака изузетно важно. С друге стране, теорије које инсистирају на крсној слави као оригиналном хришћанском производу не успевају да адекватно објасне смисао овог култа унутар крсне славе. Због тога га претежно маргинализују и истичу друге аспекте славских обичаја, што често не одговара реалности. Зашто би помињање предака имало било какво место у кућној верзији храмовне славе? Исто питање се

може поставити и за теорију о слави као „домаћој евхаристији“. Несумњиво, црквено богослужење је извршило одлучујући утицај на форму крсне славе, како од времена Светог Саве тако и од коначног састављања славског обреда за време београдског митрополита Михаила Јовановића 1862. године (Калезић 2000: 57). Због тога је бесмислено занемаривати или негирати њен хришћански карактер, мада Чајкановић то, упркос Драгојловићевој процени, није чинио. Он није био толико заинтересован за начине на које је хришћанско богослужење обликовало крсну славу колико га је занимало *йорекло* крсне славе у прехришћанској религији Срба. Наравно, сасвим је могуће да Чајкановић није био у праву и да крсна слава заиста јесте настала као домаћа верзија богослужења целокупне Цркве. Чак и у том случају, антрополози, етнолози и теолози морају објаснити када, како и зашто се поштовање предака спојило са крсном славом и заузело битно место у њој.

Иако наш задатак није откривање порекла крсне славе већ објашњавање разлога из којих Чајкановићева теорија није нужно теолошки проблематична, постулирање инкултурације као метода којим је традиционална српска култура постала хришћанска захтева и покушај реконструкције тог процеса. Искуство мисионара из других крајева света може у томе помоћи. Ако претпоставимо да су нехристијанизовани Срби, као и бројни други европски народи, имали изражен култ предака, можемо претпоставити и да су хришћански мисионари покушали да га током покрштавања искорене или, што је вероватније, да понуде хришћанску алтернативу овом култу. Наравно, култ светитеља се намеће као природна замена за паганско поштовање духовних и полубожанских бића. Пракса помена светима у време Светог Саве, која је захтевала корекцију црквених ауторитета, вероватно је прва верзија христијанизованог култа предака. С обзиром на то да инкултурација није процес који врши мисионар већ он може трајати вековима, све док традиционална култура и хришћанство не успоставе хармоничан однос, повремене интервенције Цркве у области народне религиозности су сасвим природне и очекиване. Православно мисионарство је управо тако поступило у источној Азији. Од проповедника се очекује да добро упозна културу и религију народа коме проповеда и да затим употреби одговарајуће културне елементе као савезнике у христијанизацији. Павел Ивановски је сматрао да је култ предака у корејском конфуцијанизму један такав елемент. Тако су и први мисионари међу Србима могли искористити култ предака као канал којим ће хришћанска вера истински ући у човекову *личну йобожносћ*. Овај детаљ је изузетно битан због тога што покрштавање народа у средњовековној Европи није нужно подразумевало и истинску христијанизацију појединца. Након што владар прихвати хришћанство, његов народ би га следио – најчешће *формално*. Из тог разлога

су Свети Кирило и Методије мисионарили међу *већ њокршићеним* Словенима у Моравској и Панонији. Свети Сава је такође мисионарио међу Србима, „покрштенима али још не потпуно оцрквљеним и охристовљеним“ (Јевтић 2013: 58). Први мисионари у српском народу су, након крштења њихових вођа, могли покушати да укорене хришћанство у народном менталитету повезујући га с већ постојећим и снажним култом предака – претварајући га у поштовање светитеља и молитву за претке. Свети Сава је касније изменио овај обичај и додатно га „оцрквенио“. Богослужење је временом извршило одлучујући утицај на обред крсне славе и дало јој недвосмислен хришћански печат, захваљујући коме данашњи Срби могу само да спекулишу о њеним прехришћанским изворима, без могућности да их дефинитивно покажу и докажу.

Изложена реконструкција развоја крсне славе је, наравно, хипотетичка. Реч је о једном могућем сценарију инкултурације хришћанства међу Србима: уколико је Чајкановић у праву, онда је култ предака вероватно християнизован у таквом или сличном процесу. С обзиром на све већу важност теологије инкултурације у савременој богословској мисли, Чајкановићеве идеје заиста могу бити објективније процењене. Култ предака се, заједно с бројним другим прехришћанским религиозним обичајима, не мора тумачити као нешто суштински непоправљиво и супротно црквеном духу. Уместо тога, српска крсна слава је одличан пример освећујуће и преображујуће делатности Светога Духа у Цркви, што је закључак који православна мисиологија може извући из Чајкановићеве теорије.

ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Бесстремјанная, Г. Е. *Японская Православная Церковь. История и современность*. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006.
- Богдановић, Димитрије. „Крсна слава као светосавски култ“. *О крсном имену*. Београд: Просвета, 1985. 486–511.
- Грујић, Радослав. „Црквени елементи крсне славе“. *О крсном имену*. Београд: Просвета, 1985. 407–485.
- Доментијан. „Живот Светога Саве“. *Стара српска књижевност 1*. Превео Лазар Мирковић. Ур. Живан Милисавац. Нови Сад: Матица српска; Београд: Српска књижевна задруга, 1970. 117–309.
- Драгојловић, Драгољуб. *Пајанизам и хришћанство у Срба*. Београд: Службени гласник, 2008.
- Јевтић, Атанасије. *У спомен Свете Браће Кирила и Методија (863–2013)*. Врњци: Братство Светог Симеона Мироточивог; Требиње: Манастир Тврдош, 2013.
- Јовановић, Бојан. *Дух њајанској наслеђа у српској традиционалној култури*. Нови Сад: Светови, 2000.

- Калезић, Димитрије. *Крсне славе у Срба*. Београд: Народна књига, Алфа, 2000.
- Митровић, Александар. „Крсно име није ни патаренског, ни српског, ни православног постанка“. *О крсном имену*. Београд: Просвета, 1985. 277–286.
- Никитин, Августин. «Русская Православная Миссия в Корею». *Православие на Дальнем Востоке. 275-летие Российской Духовной миссии в Китае*. Ред. М. Н. Боголюбов, А. Никитин. Санкт-Петербург: «Андреев и сыновья», 1993. 133–147.
- Скарић, Владислав. „Постанак крснога имена“. *О крсном имену*. Београд: Просвета, 1985. 287–330.
- Чајкановић, Веселин. „Владислав Скарић, *Постанак крснога имена*“. *О крсном имену*. Београд: Просвета, 1985. 337–341.
- „---“. *Сѣудије из српске религије и фолклора 1910–1924*. Прир. Војислав Ђурић. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партедон М.А.М., 1994а.
- „---“. *Сѣара српска религија и митологија*. Прир. Војислав Ђурић. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партедон М.А.М., 1994б.
- Brinkman, Martien E. *The Non-Western Jesus: Jesus as Bodhisattva, Avatara, Guru, Prophet, Ancestor or Healer?* London, Okaville: Equinox Publishing Ltd, 2009.
- Kim, Young-Gwan. *Karl Barth's Reception in Korea, Focusing on Ecclesiology in Relation to Korean Christian Thought*. Bern: Peter Lang, 2003.
- Lattourette, Kenneth Scott. *A History of the Expansion of Christianity (Volume II): The Thousand Years of Uncertainty (A.D. 500 – A.D. 1500)*. New York, London: Harper & Brothers Publishers, 1938.
- Mullins, Mark. “Japan”. *Christianities in Asia*. Ed. Peter Phan. Malden, Oxford, Chichester: Wiley-Blackwell, 2011. 197–215.
- Niebuhr, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper Collins Publishers, 2001.
- Shorter, Aylward. *Toward a Theology of Inculturation*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1997.

Vedran Golijanin

Missiological Implications of Čajkanović's Theory of the Origin of Krsna Slava

Summary

Krsna slava, i.e., the annual feast that a household celebrates in honour of its patron saint, is one of the most important characteristics of Serbian Orthodoxy. It contains various elements of Church worship as well as popular customs, some of which seem to originate in the pre-Christian religion of Serbian people. The great Serbian scholar Veselin Čajkanović suggested that the original form of the modern krsna slava might have been the pagan veneration of ancestors, which was later modified by Church authorities to better fit with Christian customs of venerating saints and praying for the deceased family members. Since this theory has been criticized by both theologians and other scholars who prefer the hypothesis of krsna slava as an original Christian custom, it might seem that Čajkanović's analysis is theologically invalid and even harmful. However, this is not completely true: one's attitude towards pre-Christian elements in modern Serbian religiosity depends on one's perspective of the relationship between the Church and culture, which is not necessarily negative. The present author has attempted to present a new theological reading of Čajkanović's theory, based on historical inclusivity of the Church. In other words, the author assumes that the Orthodox Church did not annihilate the Serbian non-Christian culture, including the ancestral cult, but accepted and transformed it in the process known as *inculturation*.

Striving to present an objective theological interpretation of Čajkanović's theory, the present author has firstly reviewed Čajkanović's arguments and then compared them to the arguments of authors with opposing ideas. Most of these theories insist that the elements of Christian worship in krsna slava signify that it has either a purely Christian origin, or at least some other (not ancestral) pre-Christian cult at its basis. The assumption that the ancestral cult must somehow be "more pagan" than these other cults, i.e., completely incompatible with the Christian worldview, is grounded neither in historical reality, nor in the experience of Christian missionaries in other parts of the world. That is why the author turns the attention towards Christian missions in East Asia, where some Orthodox missionaries have accepted the local veneration of ancestors as a custom comparable to Christian prayers for late family members, and as a potential ally in evangelization. There is no reason to suppose that a similar strategy was not conducted during the Christianisation of the Serbian people. Refusal to acknowledge the importance of the ancestral cult in krsna slava seems to be grounded more on authors' personal preferences than on research of the Church's missionary methods. Similarly, the insistence on the elements of Church worship in krsna slava as proof of its pure Christian origin does not successfully explain its obvious associations with the veneration of ancestors. If inculturation was indeed the method by which the Serbs were converted to Christianity, then it is possible to assume that the Liturgy and other forms of worship gradually influenced the Christianised ancestral cult and made it into what it is today. That is why the observation of slava through the lens of inculturation may lead to a more objective theological reading of Čajkanović's theory.

Keywords: Veselin Čajkanović, krsna slava, ancestral cult, mission, culture, Church, inculturation

Примљено: 11. 7. 2021.

Прихваћено: 30. 7. 2021.