

UDK 2 : 316.7

ISSN 2232-8637

diskursi

društvo religija kultura

2

Multikulturalizam i strah od Drugog

Sarajevo 2011

Časopis / Часопис / Journal

diskursi

*društvo, religija, kultura /
друштво, религија, култура /
society, religion, culture*

Godina I / Broj 2

Temat
MULTIKULTURALIZAM
I STRAH OD DRUGOG

CEIR
Predstavništvo Centra za empirijska istraživanja religije u
Bosni i Hercegovini

Sarajevo 2011

Sadržaj

Mile Lasić: <i>Od „multikulturalizma“ ka (post)sekularističkom (inter)kulturalizmu</i>	11
Vesna Ivezić: <i>Europska nova ksenofobija i mogućnosti interkulturalnog dijaloga</i>	31
Fahira Fejzić-Čengić: <i>Danska blasfemija karikaturom ili kako uistinu razumjeti Drugoga</i>	49
Alma Jeftić: <i>Eutanazija (ne)tolerantnog uma: četiri ogleđa o nametnutom Drugom</i>	59
Nenad Vertovšek: <i>Perspektive multikulturalnosti u globalnim promjenama i otuđenom društvu</i>	71
Engin Obučić: <i>Žižek protiv barbarizma s „humanim licem“</i>	87
Станислав М. Томић: <i>О могућности разумијевања проблема мултикултурализма из угла Хегелове дијалектике</i>	95
Bruno Ćurko: <i>Može li se multikulturalizam učiti?</i>	103
Selvira Draganović, Velid Draganović: <i>Psihosocijalni aspekti instrumentalizacije straha u svrhu političke manipulacije</i>	115
Zlatiborka Popov-Momčinović: <i>Vera, politika, Drugi - jedna analiza religijskog diskursa</i>	125
Nikola Knežević: <i>Poimanje odnosa Crkve, teologije i društva unutar političke teologije Stenlija Hauervasa i Džona Milbanka</i>	139
Срђан Симић: <i>Мултикултуралност ислама</i>	153
Milica Dimitrijević, Sergej Beuk: <i>Globalna kultura i religijska kriza u Evropi: Balkan kao potencijalni model?</i>	169
Davor Marko: <i>„Drugi“ i „drugačiji“ u bosanskohercegovačkom medijskom ogledalu</i>	177

Mia Karamehić: <i>Za Rome i o Romima, s poštovanjem – Dragoljub B. Đorđević (2010): Na konju s laptopom u bisagama – Uvod u romološke studije –</i>	187
Branko Bjelajac: <i>Prva katalogizacija registrovanih verskih zajednica u Srbiji i slika religijski drugog – Zorica Kuburić (2011): Verske zajednice u Srbiji i verska distanca</i>	193
Ivan Cvitković: <i>Ponešto o Kerševanovom doprinosu razvoju sociologije religije</i>	197
Vladan Stanković: <i>Odgovor na neka od pitanja prof. Cvitkovića u prošlom broju časopisa Diskursi (1/2011)</i>	211
O autorima.....	217

MULTIKULTURALIZAM
I STRAH OD DRUGOG
МУЛТИКУЛТУРАЛИЗАМ
И СТРАХ ОД ДРУГОГ
MULTICULTURALISM
AND FEAR OF THE OTHER

OD „MULTIKULTURALIZMA“ KA (POST)SEKULARISTIČKOM (INTER)KULTURALIZMU

U zapadnim društvima koje je dotakla ili oplemenila politička moderna nije ideja multikulturalizma mrtva, kako su neoprezno ustvrdili Angela Merkel, David Cameron *and Co.*, nego je doživjela višestruke transformacije. Dosadašnji pristup fenomenu kulturološkog pluralizma u zapadnom svijetu podrazumijevao je, u osnovi, „pozitivnu diskriminaciju“ i nekonzekventno promišljenu useljeničku politiku. S druge strane, ideologija multikulturalizma, ili kulturološkog mnoštva, ukazuje se liberalnim ljudima i političkim subjektima smislenim odgovorom na tradicionalni nacionalni egoizam i ograničenja koncepta nacionalne kulture i nacionalne države. Takvim im se ona čini i danas - kada su se (ili upravo zbog toga što su se), umjesto kozmopolitskih društava na periferiji velikih zapadnoeuropskih gradova formirala *nekomunicirajuća* „paralelna društva“ - te dvostruke oaze zazora i straha od gubitka temeljnih kulturoloških oznaka, nesposobne da shvate kako je u susretu kultura, religija i civilizacija šansa za međusobno prožimanje i obogaćenje.

Potrebno bi bilo, dakle, i u (post)sekularističkom vremenu i u „postkolonijalnim društvima doseljenika“ (Habermas), s dozom hrabrosti i na (inter)kulturalan i kozmopolitski način misliti ovovremene migracije i integracije. U društvima (pred)političke moderne (poput bosanskohercegovačkog) bi se iz „Tantalovih muka“ zapadnih useljeničkih društava moglo, pak, učiti kako izaći iz postojećih bezizlaza...

Ključne riječi: nekonzekventno promišljene migracije i integracije, pluralna useljenička ili „paralelna“ društva, nacionalna ili kozmopolitska ideja „vođeće kulture“, „smrt multikulturalizma“ ili priznanje kulturološke pluralnosti, (trans)nacionalne transformacije i interkulturalizam

Da bi neko društvo postalo „postsekularno“ prethodno mora proći kroz fazu „sekularnosti“, ustvrdio je Jürgen Habermas u eseju „Dijalektika sekularizacije“² - u kojem je pokazao kako revitalizirajući religiozni pokreti u svim svjetskim religijama, crkveni ili vjerski doprinosi u javnim debatama i sve masovnije migracije imaju zajedničko to što je tzv. sekularistička izvjesnost o gubitku značenja religija u sekularnim društvima dovedena u pitanje. U međuvremenu se di-

¹ mile_lasic@yahoo.com

² Habermas, J. Die Dialektik der Säkularisierung, *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 4/2008 (vidjeti i u prijevodu s engleskog jezika, s portala EUROZINE za Pscanik.net, 28.4.2008.)

jelom izgubila i iluzija kako je postsekularno značenje vjere automatski dobitak, barem za sekularizirana zapadnoeuropska društva ili društva poput našeg, ma koliko ono prakticiralo specifičnu vrstu sekularizma. U svakom slučaju, svojevrsna (post)sekularistička drama velikih religija tiče se i bh. društva - ako se o njemu u jedini smije govoriti, jer su velike vjerske zajednice u ratu i poraću bile prejako isprepletene s nacionalnom politikom - što nije politiku učinilo nužno boljom, dok je vjeri učinilo „medvjeđu uslugu“.

„Bog je ponovno tu“,³ ustvrdio je lapidarno pokojni Samuel Huntington - u eseju kojeg smo svojedobno preveli za *Status i Helsinšku povelju*. Ma koliko se s Huntingtonom moralo sporiti oko značenja sintagme „sukoba kultura“, njegove tvrdnje o renesansi religija i religijskog utjecaja na svjetovne poslove na početku 21. stoljeća, u svim društvima - razvijenim i nerazvijenim, zapadnim i istočnim, sekularnim i (post)sekularnim - neoborive su činjenice. Habermas i zbog toga, dakako, želi propitati u kakvoj se formi i s kakvim posljedicama pojavljuje taj novi utjecaj religija u „postsekularnim“ društvima, pri čemu misli na dobrostojeća zapadnoeuropska i sjevernoamerička društva i zemlje - poput Australije i Novog Zelanda.

Prema Habermasovom mišljenju, povratku ili preporodu religija je pridonio: (a) misionarsko širenje velikih svjetskih religija, (b) njihovo fundamentalističko zaoštavanje i (c) politička instrumentalizacija njihovog nasilnog potencijala. Pritom je u „postsekularnim“ društvima došlo i do promjene svijesti, koju Habermas svodi na tri fenomena. Prvo, većini građana Europe nije potrebna prisutnost nekog nametljivog fundamentalističkog pokreta, ili osjećaj straha od terorizma zaognutog u vjerske odrednice, da bi jasno uvidjeli koliko je sekularnost europske svijesti jedna relativna i krhka stvar u kontekstu globalnih događanja. Kao drugo, religija dobija na značaju ne samo globalno već i u javnim sferama određenih nacija. Pritom Habermas misli, prije svega, na činjenicu da crkve i vjerske organizacije u političkom životu sekularnih društava sve više preuzimaju na sebe ulogu „zajednica koje interpretiraju“, bilo da se radi o raspravi o legalizaciji abortusa, eutanaziji, o bioetičkim problemima reproduktivne medicine, problemima zaštite životinja ili klimatskih promjena, i dr. Treći izvor poticaja za promjenu svijesti predstavljaju, i prema Habermasu i prema drugim sociolozima, *migranti* i izbjeglice - posebno iz zemalja u kojima je kultura prožeta tradicijom.

U ovom kontekstu je riječ o dvostrukim utjecajima, ili o tzv. *transnacionalnim socijalizacijama*. U europskim društvima, koja se još uvijek nalaze u bolnom procesu preobražaja u postkolonijalno društvo doseljenika, smatra Habermas, tolerantni suživot različitih vjerskih zajednica dodatno je otežan izraženim problemom društvene integracije doseljeničkih kultura. Time smo došli do naše primarne zadaće - do pokušaja objašnjenja naoko neupitne „smrti multikulturalizma“ u dobu u kojem živimo. Naša je teza da se ovaj fenomen ne daje razumjeti bez razumijevanja fenomena modernih migracija i s njima povezanim (ne)uspjelim integracijama u zapadna društva, posebice doseljenika iz tzv. islamskih ze-

³ Huntington, S. Gott ist wieder da!, *Cicero*.

malja. S druge strane, nužno je dekonstruirati raširene predrasude ili iluzije o „multikulturalizmu“ kao „čarobnom štapiću“ za rješavanje problema doseljeničkih društava te pokazati kako se iza ovog pojma i ne krije drugo do višedesetljetna problematična praksa „pozitivne diskriminacije“, slabo poznavanje i uvažavanje kulturološkog pluralizma, te iz toga proistekla nekonzistentno promišljena useljenička politika u većini zapadnih društava.

Multikulturalizam se, s druge strane, i poslije svih zlouporaba i nekonzistentne uporabe samog pojma, i dalje smatra smislenim političkim odgovorom na tradicionalni nacionalni egoizam i ograničenja koncepta nacionalne kulture i nacionalne države. On se više bezuvjetno ne zove tako samo u postsekularizmu, nego - „kulturološkim pluralizmom“, „(inter)kulturalizmom“, i sl. Ne gajimo iluzije, ni u jednom drugom nego samo u zapadnom svijetu su otvorene kakve-takve mogućnosti za kulturološko-pluralistička, u biti - kozmopolitska društva - i u onoj mjeri u kojoj su pravna država i civilno društvo prisilile političke aktere na poštivanje visokih standarda zaštite ljudskih i manjinskih prava, ma o kojim se manjinama radilo - vjerskim, doseljeničkim, spolnim (*gender*) i dr.

„U što vjerovati i dalje, ako ne u ideju multikulturalizma“, kazao je Jostein Gaarder neposredno nakon masovnog pokolja u Norveškoj - počinjenog, navodno, u ime „obrane Europe od multikulturalizma i marksizma“. Ovdje se, dakako, multikulturalizam i marksizam optužuju, implicitno, da su otvorili vrata islamu kao stranom elementu u zapadnoeuropskoj kulturi, o tome nema nikakve iluzije. Jostein Gaarder je autor svjetskog bestseler „Sofijin svijet“, u kojem je pokušao objasniti bit filozofskog mišljenja, kulture i povijesti - od antike do danas. Norvežani su, *de facto*, na ekstremističku mržnju prema kulturološkoj pluralnosti, posebno vjerskoj - u vidu islamske religije, odgovorili filozofijom i praksom „otvorenog društva“ i multikulturalizma.

Unatoč kontraudarcima raznih vrsta realno je očekivati, dakle, da privržnici ideje dobra u politici, ideja prosvjetiteljstva i političke moderne, i dalje posvuda inzistiraju na nužnosti transformacije tradicionalnih društava u multikulturalna ili interkulturalna kozmopolitska društva, u čijoj je osnovi respekt i zaštita prava čovjeka i svih manjina. Ali, da bi se ka tom plemenitom cilju moglo smjellije i uspješnije iskoračiti, nužno je odgovoriti na pitanja: otkuda i u zemljama političke moderne jačaju desno-ekstremistički pokreti, koji stvaraju sulude skupine ili pojedince; tko je sve, ili primarno, odgovoran za nastanak i opstanak *nekomunicirajućih* etničkih zajednica u društvima političke moderne; otkuda i u ovim društvima toliki i takav strah od gubitka temeljnih kulturoloških oznaka; zašto je nesposobno da shvati, kako veliki dio domaćeg tako i useljenički dio stanovništva da su neophodne „žrtve“ s obje strane, te da je u susretu kultura, religija i civilizacija šansa za međusobno prožimanje i obogaćenje...⁴

⁴ Vidjeti o ovom fenomenu i u našem prilogu „Transnacionalnost sociološke misli“, pripremljenom za savjetovanje i istoimeni zbornik: „Mjesto i uloga sociologije u bosanskohercegovačkom društvu“ (ur. akademik Ivan Cvitković), ANU BiH, Sarajevo, 2010.

I

Profesor Frank-Olaf Radtke, s *Johann Wolfgang von Goethe* sveučilišta u *Frankfurt am Main*, važi za jednog od vodećih njemačkih istraživača fenomena obrazovanja i migracija, kulture i migracija. U eseju „Od multikulturalizma ka paralelnom društvu...“⁵ objasnio je kako se „multikulturalno društvo“, taj „semantički *import* iz anglo-američkog prostora“, krajem osamdesetih godina preko noći pripitomio i u njemačkom i u drugim europskim jezicima – odnosno, učinio mnogim liberalnim profesorima, političarima, svećenicima, medijskim *bossovima*, itd., idealnom sintagmom kojom se može objasniti „kulturološka raznolikost“ („*Kultureller Vielfalt*“). Profesor Radtke misli da je ovim putem „multikulturalizam“ i iz primarno plemenitih motiva postao programskom alternativom u Njemačkoj - svima koji se nisu mirili u devedesetim godinama prošlog stoljeća sa sve izraženijim neprijateljstvima prema doseljenicima.

Iz Radtkeova motivirajućeg eseja može se saznati kako, s izuzetkom autora rijetke socijal-antropološke literature u dvadesetim godinama prošlog stoljeća, nitko još u sedamdesetim godinama 20. stoljeća nije ni u Sjevernoj Americi, ni u Australiji, ni u europskim metropolama zvao koncept etno-pluralizacije „multikulturalizmom“, nego je svatko putem tzv. nacionalne varijante rješavao fenomen etičkih razlika. Prema ovom objašnjenju, „multikulturalizam“ u SAD i nije bio istinski multikulturalizam, nego sebični odgovor bijelih doseljenika iz jugoistočne Europe na pokret za jednaka prava (engl. *equalrights movement*) sve do tada službeno odvojene i iz političkih i socijalnih prava isključene crne manjine. Priznanje „etničke pripadnosti“ različitim useljeničkim grupama postalo je potom „novi medij“ socijalnih razračunavanja oko pravične preraspodjele (engl. *affirmative action*), koji pored etniciteta danas uključuje i spol (*gender*) i seksualnu orijentaciju. U Australiji je „multikulturalizam“, pak, bio dio službenih vladinih naprezanja kako bi se prigušio „bijeli rasizam“, tradicionalno rašireni i duboko ukorijenjeni u načinu mišljenja većinskog stanovništva - kako bi se iznašao *modus vivendi* s australskim domorocima (*aboriginals*), te kako bi se legitimirala potreba uvoza radne snage iz susjednih azijskih zemalja - što je kod Australaca izazivalo otpore. Slučaj treće najveće useljeničke zemlje - Kanade - koja se sastoji iz domorodačkog stanovništva, stanovništva „osnivačkih nacija“ i doseljenika, zbog „*Quebec-Question*“ i stalnih secesionističkih prijetnji iz frankofonskih dijelova zemlje je slučaj za sebe - ovdje se radi o „paradoksalnom jedinstvu federacije u raznolikosti“, veli prof. Radtke. U zapadnoeuropskim zemljama, bivšim kolonijalnim silama (Engleskoj, Francuskoj, Belgiji, Nizozemskoj), nakon procesa dekolonizacija se na vrlo različite načine suočilo s fenomenom „multikulturalizma“ - kako bi se „učilo ophoditi s neželjenim promjenama unutar religijske i jezične kompozicije svojeg stanovništva“.

⁵ Radtke, F. O. „Vom Multikulturalismus zur Parallelgesellschaft - Selbstvergewisserung in der Einwanderungsgesellschaft, Dossier Multikulturalismus: Vision oder Illusion?“, www.migration-boell.de

SR Njemačka je dugo godina problem „kulturološke raznolikosti“ prikri- vala „konzervativnom laži“, tako prof. Radtke objašnjava kako SR Njemačka ni- je useljenička zemlja, nego je samo iz ekonomskih razloga bila prisiljena dovesti u zemlju tzv. *gastarbajtere* (njem. *Gastarbeiter* – gostujući radnik) koji će jedno- ga dana otići. „Mi nismo multikulturološko društvo“ je postala odomaćena po- štapalica onih koji dugo vremena nisu htjeli čuti i znati o već postojećoj „multi- kulturalnoj stvarnosti“, ističe prof. Radtke. Prema njegovom shvatanju, tek je „pedagoško-moralno odlučna Njemačka, koja se 1989. godine okupila zbog bri- ge i straha pred ponovno ojačanim nacionalizmom i rasizmom, nakon poraza so- cijalizma i s njim povezanog gubitka utopije, pokušala pronaći na strani multi- kulturalizma izlaz iz semantičke barijere - sastavljene od velikih asimilacijskih očekivanja od doseljenika i opasnosti kulturološke nivelacije.

U međuvremenu se situacija promijenila, pa je čak i entuzijastična „nova ljevica“ koja se u vrijeme „vladinog crveno-zelenog projekta“ (1998.-2005.) za- ložila - u ime ljudskih prava u Svijetu, i za prava naroda na samoodređenje i nji- hovo međunarodno priznanje - a u Njemačkoj za uvažavanje etničkih razlika i kulturoloških identiteta, morala uvidjeti i spoznati drukčija, otrežnjavajuća isku- stva. Na Balkanu i Kavkazu i na Baltiku se moglo vidjeti kuda vodi priznavanje „narodnosnih skupina“ u ime prava na samoodređenje. Riječ „etničko“ povezala se - i u BiH i na Kosovu, iznova - s barbarskom praksom „čišćenja“ i povratkom agresivnog nacionalizma, koji se posvuda u svijetu prazni putem građanskih ra- tova. Čak i u demokratski utemeljenim državama Sjeverne Amerike, ili u onim susjednim zemljama koje su važile za uzore (Engleska i Nizozemska) moglo se vidjeti kako pluralna društvena bića, koja socijalno-politički priznaju rasne, et- ničke, kulturološke i religijske razlike, na taj način konflikte pojačavaju i ten- dencijski čine nerješivim, zaključuje profesor Radtke.

Politički zagovornici multikulturalizma morali su biti upozoreni na stran- putice etnološkog mišljenja - upravo u kontekstu transnacionalnih migracija, jer se sociolozi još do vremena Maxa Webera bave „brizantnošću kulturoloških, re- ligijskih i jezičnih (samo)razlikovanja“, primjećuje prof. Radtke, pozivajući se i na Niklas Luhmannove rezerve naspram pojma „kulture“ - kao omiljenog meto- da razlikovanja velikih kolektiviteta - što je i dovelo do toga da je ovaj pojam u iskustvima nacionalnih država 20. stoljeća ostao „jedan od najgorih pojmova“. Kada se, nakon Drugog svjetskog rata, pod okriljem Ujedinjenih naroda na jed- noj konferenciji pojam „rasa“ dekonstruirao kao neznanstven i vrijedan prezira, nije se, nažalost, obratila pažnja i na neke druge pojmove iz *arsenala* nacional- nih država, kakvi su „kultura“ ili „kulturološki identitet“ - koji su potom ponov- no korišteni kao „funkcionalni ekvivalenti za izopćenja ili ograđivanja“.

Prema Radtkeovom shvatanju, one političke opcije koje su se od samog početka odlučile suprotstaviti strateškoj kampanji multikulturalizma, kao novom pogledu na stvarnost njihovih društava, inzistirali su na bezalternativnosti etnički homogenih društava u formi „domovine“, s njezinim „maternjim jezikom“ koji svoje osnove vuče iz zajedničkih, kulturološko ukorijenjenih vrijednosti. Oni ko- ji nisu rođenjem i krvlju mogli biti pripadnici ove vrste tradicije nisu, dakle, mo-

gli biti ni ravnopravni sudionici zajedničkog društvenog bića danas - ma koliko mu doprinosili - što i nije bilo drugo do platforma za izopćavanje doseljenika svih nacionalnosti i religijskih skupina, ali posebno onih iz tzv. islamskog svijeta.

Poslije terorističkih napada, od „11. rujna 2001.“, nije bilo više riječi samo o tome da se doseljenici moraju podvrgnuti „vodećoj kulturi“, nego se u javni govor uvukao neskriveni rasistički diskurs pod krinkom tzv. borbe kultura. U samoj Njemačkoj se poslije terorističkih napada u Madridu (2003.) i Londonu (2005.) počela legitimirati ideja o „propasti multikulturalnih društava“, čime se željelo ukazati kako većina problema (ako ne i svi problemi) potječu od „muslimanskih paralelnih društava“. Na taj je način ostala pošteđena krivnje domaća politička elita i država, neodgovorna i nesposobna misliti novu interkulturalnu stvarnost u useljeničkim društvima...

II

Dr. Christoph Butterwegge, profesor Fakulteta humanističkih znanosti i politologije Sveučilišta u Kölnu, ekspert za teme bijede i siromaštva, piše u eseju „*Globalisierung, Migration und (Des)Integration*“ kako u vremenima globalizacije „razvijene industrijske zemlje tzv. Trijade (sjeverne Amerike pod vodstvom SAD, zapadne Europe pod vodstvom SR Njemačke i jugoistočne Azije, pod vodstvom Japana) pokušavaju u „borbi za najbolje glave“ („*Kampf um die besten Köpfe*“) pridobiti samo visoko obrazovane, stručne i rukovodeće snage iz svih zemalja svijeta, dok bi najradije zaustavili na svojim granicama tzv. migracije iz nevolje. Tako se formira selektivna migracijska politika, koja podrazumijeva „dobre“ (visokokvalificirane) i „loše“ (niskokvalificirane) *migrante*. Ta politika dvostrukih standarda, utemeljena na gospodarskim i demografskim potrebama - u pravilu - zanemaruje ljudska prava. Putem ovog neoliberalnog pristupa pospješuju se, također, konflikti u zemljama useljenja i zemljama iseljenja. U porastu je i tzv. velegradska segregacija - dijelovi velikih gradova se pretvaraju u rezervate za moderni *lumpenproletariat*, dok drugi postaju ekskluzivne četvrti.

„Neoliberalna hegemonija vodi socijalno strukturiranoj dihotomiji i daje poticaj socijalnoj demagogiji desno-ekstremističkih i populističkih stranaka“, tvrdi dr. Butterwegge u zborniku „Dosljevanje u znaku globalizacije. Migraciona, integraciona i manjinska politika“, što ima za posljedicu da se „borbe oko preraspodjele i socijalni konflikti etniciziraju, a *migranti* - odnosno manjine - kriminaliziraju“.⁶

U aktualnim diskusijama o tzv. propasti integracija i odnosu Zapada prema islamu upravo *mass-medium* igra ključnu ulogu, jer filtrira informacije u procesu obrazovanja javnog mnijenja i tako utječu na svijest ljudi, primjećuje dr.

⁶ Butterwegge, C., Hentges, G. (Hrsg.) *Zuwanderung im Zeichen der Globalisierung. Migrations, Integrations und Minderheitenpolitik*

Butterwegge. Upravo su mediji godinama i desetljećima pretežito negativno utjecali na mišljenje i ponašanje dijela stanovništva u useljeničkim društvima, stvarajući negativne stereotipe o *migrantima* i etničkim manjinama, kako bi u krajnjem slučaju i doveli u pitanje „model zajedničkog života ljudi različitih nacionalnosti, etničkog podrijetla, kultura i religija“, upravo su oni stvorili „strukturno dualiziranje migracija“ - pod kojim se misli na negativno pisanje o *migrantima* koji „sustavno zlouporabljuju njemačku socijalnu državu“ i „pozitivno izvještavanje o inozemnim ekspertima - koji obogaćuju domaće tržište radne snage“, čime se forsira „dominantan mehanizam socijalnog zatvaranja prema *migrantima*“ i, u krajnjem slučaju, „proces izopćavanja“ u kojem ovi mehanizmi djeluju kao „motori i multiplikatori etnizacije.“

Tako se i došlo u situaciju da se suviše brzo „multikulturalno društvo“ proglašava nemogućim ili propalim, a da se tzv. paralelna društva predstavljaju kao vlastiti izbor samovoljne izolacije doseljenika. Tim putom se multikulturalna stvarnost useljeničkih društava dovodi u pitanje, a sama ideja multikulturalizma postaje useljeničkim društvima sve manje privlačna, jer je doživljavaju prijetošnjom za njihovu tradicionalnu kulturu. Otuda je, pak, samo korak do legitimiranja vrlo problematičnih sintagmi kakva su „ratovi kultura“ ili „sporovi između zapadnog i islamskog svijeta“, itd. Umjesto nasjedanja na ove vrste podvala, poručuje profesor Butterwegge, trebalo bi se boriti za „demokratsku multikulturalnost“, koja podrazumijeva „otvorenost jedne republike za izvanjske utjecaje, striktno odbijanje ideologije izopćenja (nacionalizma, rasizma, socijal-darvinizma), konformizma i autoritarizma, kao i više tolerancije prema različitim životnim formama, prihvaćanje pogleda na svijet i temeljnih religioznih uvjerenja etničkih manjina, te bazični konsenzus o socijalnoj odgovornosti društva za sve njegove članove.“

III

Prije nešto više od godinu dana, 30. kolovoza 2010. godine, pojavila se u njemačkim knjižarskim izlozima knjiga Thila Sarrazina „Njemačka nestaje: kako smo prokockali Zemlju“. Bila je dugo na prvom mjestu svih *bestseller* lista u kategoriji „stručne knjige“...⁷ Sarrazinova knjiga je bila dugo vremena glavna tema u njemačkim i stranim medijima, upravo zbog njezinih bizarnih sadržaja i akcenata. Nije li, uostalom, i ova zemlja uhvaćena u zamke *tabloidiziranog infotainment*a? Nije li i Njemačka, i poslije svega što je uradila na svom ozdravlje-

⁷ Sarrazin, T. *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*, Deutsche Verlags-Anstalt (DVA), 2010. O tome koliko je Sarrazinova knjiga „stručna“, ja-ko su oprečna mišljenja. Ja sam imao *deja vu* doživljaj, listajući je, ne krijem. Učinilo mu se da listam po balkanskim opskurnim tiskovinama, nesposobnim da u drugome vide vlastito obogaćenje, a ne samo neprijatelje. Naslov knjige se prevodi ponekad i doslovno na b/h/s/cg jezik(e), pa tako, primjerice, u prijevodu srpske redakcije DW-a (*Deutsche Welle*) glasi: „Nemačka ukida samu sebe“. DW na srpskom jeziku je izvijestio kako je ova knjiga tijekom 12 mjeseci prodana u nevjerojatnih 1,3 milijuna primjeraka.

nju, barem jednim dijelom i dalje „zemlja kulture i barbara“, kako je to jedne ranije prigode *zluclidno* formulirao književni kritičar Marcel Reich-Ranicki?

I prije nego što se knjiga „Njemačka nestaje ...“ pojavila, Sarrazin je iznio posve vješto njezine najbizarnije sadržaje u svim mogućim *talk-emisijama* i *tabloidima*, ali i u ozbiljnim časopisima kakav je „*Lettre International*“. Tvrdio je da se 70% doseljenika Turaka i 90% Arapa nije spremno integrirati u njemačko društvo, što i nije moguće egzaktno ustanoviti. Tvrdio je, također, da veliki dio doseljenika živi od socijalne pomoći, ali ne priznaje njemačku državu. Istini za volju, samo 33,9% doseljenika živi isključivo od svoje zarade, ali od vlastite zarade živi i svega 43% Nijemaca. K tome, pitanje lojalnosti doseljenika prema državi useljenja nije moguće precizno ustanoviti. A i čemu sve to...!?

Prema Sarrazinovom tvrdnjama, ti i takvi „islamski useljenici“ i ne brinu o obrazovanju svoje djece nego se bave „proizvodnjom novih malih curica čije su glave pokrivene maramama...“ - što je već čisti rasizam. Takva je u osnovi i Sarrazinova tvrdnja kako veliki broj Turaka i Arapa i ne radi ništa produktivno nego drže trgovine s voćem i povrćem. Takva je i Sarrazinova tvrdnja kako u Njemačkoj živi oko tri milijuna ljudi turskog podrijetla, čije se stope rađanja duplo veće nego njihov udio u stanovništvu, te da te stope i dalje rastu (što nije posve točno), pa sve zajedno i ne svjedoči o drugome nego o Sarrazinovom „turskom sindromu“. Ovakve i slične teze o pogrešnoj integracionoj politici u Njemačkoj su potom produbljene na 464 strane u knjizi „Njemačka nestaje...“ - za koju bi najjednostavnije bilo kazati kako se na jednostran način bavi s tzv. bolna njemačka „tri i“ (*imigranti, integracija, islam*), te da je autoru uspjelo nadmašiti, desničarskom retorikom, i političare iz desnog ili konzervativnog lagera - koliko to god nije lako. Sarrazin je i poslije svega formalno ostao član SPD-a, ma koliko to bilo uvredljivo za najstariju socijaldemokraciju na svijetu.

Sarrazinova krivotvorenja i grube diskvalifikacije ne bi bile politički i sociološki relevantne da ne upozoravaju kako je čak i jedna moderna i demokratska Njemačka puna „sarazina“, koji nisu pripadnici samo desnog političkog spektra. Prema jednoj reprezentativnoj studiji, na koju se pozvao i DW, Thilo Sarrazin je samo javno obznanio ono što većina ljudi u Njemačkoj potajno misli. I dok je upravo DW u prvim mjesecima ogromnog interesa za Sarrazinovu knjigu izvijestio kako preko 51% Nijemaca smatra da je Sarrazin u pravu, danas DW javlja kako je, srećom, pala u zaborav. Profesor povijesti sa Sveučilišta u Freiburgu, dr. Ulrich Herbert, koji se dugo i na znanstven način bavi poviješću „gostujućih radnika“, na skurilnu godišnjicu pojavljivanja Sarrazinove knjige je upravo za DW kazao kako je Sarrazinova knjiga „sadržajno bila površna“, a da su takve bile i žučne diskusije o integraciji i strancima koje su uslijedile. One se od 60-tih godina prošlog stoljeća pojavljuju otprilike svakih pet do šest godina, a pitanje uvijek glasi: „Da li su stranci integrirani? Da li bi trebalo da ostanu u zemlji ili ne? Da li se ponašaju ispravno ili ne? Trebamo li ih više ili manje?“ Umjesto besplodnih rasprava bilo bi korisnije formulirati što je bitno za suživot, poručuje profesor Herbert, kako bi se „postavile jasne granice i pravila ponaša-

nja i za Nijemce i za strance u ovoj zemlji“, kako bi se definirao i konačno uspostavio prijeko potrebni „društveni konsenzus“.⁸

O tome je, dakako, riječ. Ali, kako je uopće bilo moguće da u zemlji uzorite političke kulture - kakva je moderna SR Njemačka, izazove toliko strasti i nesporazuma? Možda zato što se u knjizi „Njemačka nestaje ...“ neskriveno povlađuje strastima i lošem ukusu netočnom tvrdnjom kako je dovođenje inozemne radne snage u zapadnu Njemačku u šezdesetim i sedamdesetim godinama prošlog stoljeća bilo „gigantska greška“. Ovom proizvoljnošću Sarrazin je izabrao „polaznu točku“ za sve potonje izvedbe, uključivo čisto rasističke diskvalifikacije islamskih - turskih i arapskih doseljenika u SR Njemačku. Dakako, Sarrazin uzgredno podcjenjuje i naše *gastarbajtere*, koji su, također, značajno doprinijeli „njemačkom privrednom čudu“.

„Ne želim da zemlja mojih unuka i praunuka bude najvećim dijelom muslimanska, da se u njoj pretežito govori turski i arapski, da žene nose marame, a dnevni ritam života određuje mujezinov zov...“, ustvrdio je u spornoj knjizi, bez ikakvog okolišanja, T. Sarrazin. Malo se tko iz redova njemačkog političkog *establishmenta*, zapravo, tako eksplicitno poigrao sa raširenim strahovima od doseljenika kao Sarrazin. Tako se do jučer javno govorilo samo na desno-ekstremističkoj sceni. Sarrazin ne želi, navodno, da Nijemci budu „stranci u vlastitoj zemlji“, a time je već prihvatio retoriku koja se smatra na lijevoj sceni „politički nekorektnom“. U vrijeme kada je uzburkao duhove i potaknuo burnu raspravu o *migrantima* i njihovoj navodnoj (ne)spremnosti na integraciju, Thilo Sarrazin je, pak, bio član upravnog odbora njemačke Bundesbanke, dok je nešto ranije vršio i dužnost berlinskog senatora za financije u ime SPD-a - dakle, političke stranke koja se zalaže za toleranciju i respekt useljenika, za multikulturalizam njemačkih boja, što je i bio i ostao njezin odgovor na neonacističko divljanje u zadnjem desetljeću 20. stoljeća.

„Pravo je svakog društva da samo odluči koga će prihvatiti, pri čemu svaka zemlja ima pravo pripaziti i na očuvanje svoje kulture i tradicije“, polazni su Sarrazinovi okviri, kojima se nije potrebno suprotstaviti. Komplikacije suptilnije naravi počinju već u priči o „kulturološkim identitetu europskog Abendlanda“ (starom nazivu u njemačkom jeziku za Okcident, Zapad), jer Sarrazin očekuju da „Europa sačuva svoj kulturološki identitet kao europski Abendland, a Njemačka svoj kao zemlja njemačkog jezika, kao zemlja u Europi, ujedinjena s Francuzima, Nizozemcima, Dancima, Poljacima i drugima iz okruženja, ali s njemačkom tradicijom“. Prema Sarrazinovom mišljenju, ovakva „Europa domovina“ je sekularna, demokratska i poštuje ljudska prava, pa se „*migranti* trebaju odmah prilagoditi ovom profilu, ili mu se prilagoditi tijekom integracije“.

Za Sarrazina nema dileme - geografske i kulturološke granice Europe su na Bosforu i na Bosforu trebaju ostati. I dok je o ovoj temi nužno voditi znanstvene i političke prijevore na stručan i kultiviran način (uostalom mnoštvo je dokazanih Europljana i demokrata poput Helmuta Schmidta, koji se protive pri-

⁸ Sarrazinova knjiga pala u zaborav, *Deutsche Welle*, 19.8.2011., www.dw-world.de

jemu Turske u EU, ali su za svestrani razvoj suradnje EU i Turske), kod Sarrazina se ne skriva kako je glavni problem u tome što se turski i arapski *gastarbajteri* ne vraćaju svojim kućama, pa ih je u tom pravcu potrebno dodatno „ohrabriti“.

U svakoj zemlji Europe koštaju muslimanski *migranti* državne kase više nego što je njihov doprinos novostvorenoj vrijednosti - tvrdi Sarrazin - što se da de egzaktno propitati, ali se odmah mora dovesti u pitanje Sarrazinova poanta da njihov vrijednosni sustav, taj koji oni zastupaju „u kulturološkom i civilizacijskom pogledu znači nazadak.“ Time je, naime, dodirnuta bit nerazumijevanja kompleksnih transnacionalnih transformacija, o kojima ne žele čuti i znati privrženici koncepta nacionalnih kultura i nacionalnih država...

Sarrazin se posebno okomio na Turke u Njemačkoj, jer „osvajaju Njemačku visokim natalitetom, jednako kako su Kosovari osvojili Kosovo.“ Pozivanje na turski list „*Hürriyet*“, koji je u svibnju 2004. godine objavio provokativnu izjavu izvjesnog njemačko-turskog poduzetnika po imenu Vural Öger ponajbolje govori o metodi mišljenja i utemeljenosti Sarrazinovih ocjena. „Godine 2100. bit će u Njemačkoj 35 milijuna Turaka. Broj stanovnika Nijemaca bit će otprilike 20 milijuna“, kazao je Vural Öger, „ono što je Kanuni sultan Süleyman započeo s opsadom Beča 1529. godine, ostvarit ćemo preko stanovnika, s našim snažnim muškarcima i zdravim ženama.“

Tako su se Vural Öger, koji je poslije tvrdio da se samo šalio, i Thilo Sarrazin, kojemu je ova priča dobrodošla za njegove konstrukcije, poigrali bio-rasističkim metodama sa strahovima i domaćih ljudi i useljenika turskog podrijetla. Bio vic ili ne, prokomentirao je Sarrazin, „ostanu li stope fertilitnosti autohtonog njemačkog stanovništva onakve kakve su već 40 godina, tada će tijekom sljedeće tri do četiri generacije broj Nijemaca pasti na 20 milijuna, dok je posve realistično da muslimansko stanovništvo putem kombinacije visokih stopa rađanja i nastavljanjem doseljavanja do 2100. godine naraste na 35 milijuna.“

U Njemačkoj živi danas preko 82 milijuna stanovnika, među kojima je službeno tek oko sedam milijuna doseljenika, kako se stranci odnedavna zovu iz razloga političke korektnosti, što čini oko 9% njezinog ukupnog stanovništva. Ali, ako se ovom broju pridodaju i građani koji su primili njemačko državljanstvo, i njihovi potomci, udio doseljenika se penje iznad 15 milijuna, ili na blizu 20% ukupnog stanovništva. Najviše doseljenika i njihovih potomaka je iz Turske (cca. jedna četvrtina), potom slijede Talijani, a iza njih su Poljaci, pa potom Srbi, Grci, Hrvati, Bosanci i Hercegovci, itd.

Sarrazinove neuvjerljive argumentacije se mogu dovesti u pitanje i na drugi način, recimo time što je danas svaka deveta firma u rukama *migranata*, što samo turski poduzetnici ostvaruju godišnji promet od 3,5 milijarde eura, što upravo Turci druge i treće generacije drže u svojim rukama 71 odvjetnički ured i 78 turističkih agencija i 80 privatnih liječničkih ordinacija, itd. A kao što je već dato do znanja, Sarrazinovi podaci o fertilitetu u Njemačkoj su netočni. Istina je da se u ovoj zemlji općenito rađa malo djece, pa i među strancima. I dok kod Njemica prosječna stopa iznosi 1,37 djeteta po ženi, kod strankinja općenito 1,6

djeteta, a kod žena turskog podrijetla su to 2 djeteta. I neke njegove druge teze je najbolje ostaviti bez komentara, primjerice one koje govore o tome kako Njemačka zbog niske stope njemačkog i visoke stope nataliteta islamskih došljaka postaje sve manja i sve gluplja, kako tzv. islamska migracija stvara ambijent za bujanje kriminala koji može prerasti i u terorizam.

SR Njemačka je trebala sredinom šezdesetih godina prošlog stoljeća radnu snagu, ali došli su i ostali ljudi, promijenivši i sebe i ovu zemlju, u cijelosti uzevši najbolje. Samo je njoj trebalo sve do 01. siječnja 2005. godine da putem Zakona o doseljavanju i oficijelno prizna da je postala „useljeničkom zemljom“. Šest godina kasnije - u ljeto 2011. godine - u Njemačkoj se ponovno traga za radnom snagom, pretežito visokokvalificiranom, ali ona u velikom luku zaobilazi Njemačku, jer nije više dovoljno atraktivna. Pritom je veći problem od realno smanjenog standarda (nadnice već desetljeće ne prate troškove života), što u ovoj zemlji političari emitiraju poruke kako su im samo dobrodošli visokokvalificirani doseljenici, dok ih oni socijalno slabi, i nedovoljno kvalificirani ne zanimaju, pa ako su u ovu zemlju došli prije mnogo desetljeća.

No, unatoč svemu, danas čak 15% svih *migranata* u Njemačkoj ima visokoškolsko obrazovanje, što otprilike odgovara i postotku visokoobrazovanih ljudi među domaćim stanovništvom. Uostalom, oni imaju sve zapaženiju ulogu u svim sferama života, uključivo i u politici. Među njima je, ilustracije radi, i Josp Juratović, Nijemac hrvatskog podrijetla, prvi stranac-zastupnik u Bundestagu, koji je i potpredsjednik Parlamentarne skupine za BiH u njemačkom saveznom parlamentu. U vrlo ilustrativnom i poučnom prilogu „S tekuće trake u Bundestag. Kako sam kao prvi *gastarbeiter* biran u Bundestag“ Juratović je objasnio na osobnom primjeru kako se njemačko društvo mijenjalo upravo putom otvaranja za druge ljude i kulture. Prepreke, koje su mu i kao radniku u *migrantu* stajale na putu, mogao je Juratović, srećom, preobratiti u „autsajderske kvalitete“...⁹

U istom zborniku objavljena su i svjedočenja i/ili analize niza etabliranih javnih radnika koji nisu etnički Nijemci, ali koji su - kao i Juratović - bili u stanju pretvoriti „*migrantski* hendikep“ u prednost i zauzeti važnu ulogu u njemačkoj politici. Jedan od njih je i Omid Nouripour, Nijemac iranskog podrijetla, koji je s 13 godina došao u Njemačku, da bi danas bio glasnogovornikom za sigurnosna pitanja frakcije „Zelenih“ u Bundestagu. On je u prilogu „Njemačka između integracijskih debata i paranoične lojalnosti“ kazao veliku istinu: „Njemačka se još nije pomirila sa svojim statusom useljeničke zemlje.“¹⁰

⁹ Juratović, J. Vom Fließband in den Bundestag. Wie ich als erster Gastarbeiter ins deutsche Parlament gewählt wurde, u: Marvin Oppong (Hrsg.) *Migranten in der deutschen Politik*, str. 45 -53.

¹⁰ Nouripour, O. Deutschland zwischen Integrationsdebatten und Loyalitätsparanoia, u: Marvin Oppong (Hrsg.), op. cit., str. 13 -24.

IV

Bassam Tibi je profesor u Göttingenu i na Harvardu, i kulturološki i psihološki se definira kao Nijemac kojem je „njemački jezik duhovna domovina“, a ni u kojem slučaju kao „Arapin sa njemačkom putovnicom“. Dakle, „idealna tip“, veberovski posmatrano, poželjnog i integriranog useljenika. Ali, u Damasku 1944. godine rođeni Tibi - određuje samog sebe Nijemcem „semitsko-arapskog podrijetla i sunitsko-muslimanske vjeroispovijesti“, ili „liberalnim muslimanom“ kojem su svi mogući konzervativni okviri tijesni. A još k tome, i za razliku od onih koji se nepromišljeno i neznačajki pozivaju na njegovo zagovaranje „njemačke vodeće kulture“, Bassam Tibi je izričito protiv „svih formi etničkog, religijskog, kulturološkog i političkog zatvorenog društva“.

U Tibijevim ranijim javnim nastupima i u knjigama govorilo se, zaista, o „njemačkoj vodećoj kulturi“, ali se pod tim podrazumijevao „konsenzus vrijednosti zapadne provenijencije“, što je u suprotnosti ne samo konzervativnoj interpretaciji „njemačke vodeće kulture“ nego i nekritičkoj (zlo)uporabi ideje multikulturalnosti, koju forsiraju ne samo „dospeljenici“, nego i dio SPD-a i „Zelenih“, odnosno liberalnih, unutar njemačke kulturno-političke elite. U čuvenom Tibijevom intervjuu za politički tjednik „*Focus*“,¹¹ Bassam Tibi se založio za dijalog između Europljana-domaćina i neeuropskih doseljenika, koji s pravom traže mjesta za svoju kulturu u zemljama u koje su doselili. Tibi pritom razlikuje „kulturološku raznolikost“, s jedne, od koncepta „multikulturalnosti“, s druge strane. Dapače, on je uvijek bio isključiv protiv „koncepta multikulturalnosti“, jer se, prema njegovom shvatanju, iza ovog pojma skrivalo pogrešno uvjerenje kako „kulturne zajednice mogu živjeti jedna pored druge, zadržavajući svoje vrijednosti, a da ne proizvedu konfliktne potencijale“. Tu svoju tvrdnju je potkrijepio novijim američkim iskustvima, jer od kada se mnoge etnije jače pozivaju na svoje podrijetlo - i „multikulturalnu ideologiju“ - veoma je oštećen „američki vrijednosni konsenzus“. Vrijeme u kojem živimo dalo mu je za pravo...

Za Tibija je neosporno da nitko ne smije dovoditi u pitanje temeljne vrijednosti njemačkog ustava - kao što su ljudska prava i slobode vjeroispovijesti - koje prema njegovom mišljenju i čine „jezgru vodeće kulture“ („*Kern der Leitkultur*“). Time i njegovo poimanje „vodeće kulture“ biva jasno - ne smije se dozvoliti „separiranje pojedinih kultura, koje bi isključivo živjele prema principu vlastitih vrijednosti“, jer u dogledno vrijeme tako bi se ne samo ugrozio njemački jezik nego bi se urušio i „zajednički bitak“, supstanca života u Njemačkoj i u Europi.

Kao „liberalni musliman“, kako Tibi sam sebe opisuje u vjerskom pogledu, izričito je protivnik ideje i prakse da se *Shari'a* (= Šerijat - šerijatski zakonik) legitimira u europskim zemljama - kao paralelna osnova života. Tibi uviđa, naime, da su među doseljenim muslimanima u Europu, uključujući i Njemačku, ojačale radikalističke struje „koje u ime prava jednakosti i zahtijeva za kulturnim

¹¹ Interview mit Bassam Tibi - Islam erlaubt keine Integration, *FOCUS* 29/2005

identitetom“ ne žele ništa drugo nego „uvođenje Šerijata za muslimanske dose-ljenike“. A to, prema Tibijevom mišljenju, vodi do neminovnog konflikta „sa svjetovnim identitetom Europe“, odnosno, u koliziji je sa temeljnim vrijednostima ne samo u SR Njemačkoj nego i u drugim europskim zemljama.¹²

U zemljama političke moderne, tj. na Zapadu ili „Okcidentu“, gdje bi se-kularizam već odavna trebao biti sastavni dio života, i nije baš sve tako kako na papiru izgleda. I prije nego što se progovorilo o „(post)sekularizmu“, dominantne velike religije su imale značajnu ulogu u političkom životu - pri čemu sve nisu jednakopravne - neke su manje ili više „ravnopravne“. Zahvaljujući iskustvu s bh. muslimanima, islam je u Austriji, primjerice, „pravni subjekt“. Dakle, ima status kakav imaju i velike kršćanske religije, ali ne i u drugim zapadnoeuropskim zemljama. Doduše, islam u zapadnom svijetu nije samo u *ghettou* - određenom od većine - nego mu svojevrsnu poziciju „stranog elementa“ propisuju i njegove vjerske vođe, koje kao da ne primjećuju gdje žive i što su stvarni interesi njihovih vjernika na Zapadu.¹³ Tijekom tzv. postsekularističkog povratka vjere, i u Njemačkoj je došlo do buđenja „kršćanskog fundamentalizma“ (slično kao i u drugim zemljama EU, i u SAD-a), pri čemu je na prvi pogled začuđujuće da se „fundamentalisti“ mahom regrutiraju unutar protestantskih evangelističkih crkava. Dakle, onog pravca u kršćanstvu za kojeg se vjerovalo da je tolerantniji zbog luteranskih reformi od prije skoro četiri stoljeća. Kako bilo, nemili događaji u Norveškoj, iz srpnja 2011. godine, konačno su otvorili raspravu i o „kršćanskom fundamentalizmu“ u zapadnoj Europi (i SAD-u), nužnu ne zbog vještačkih ravnoteža, nego zbog realnih opasnosti po dostignuti stupanj sloboda u zapadnom svijetu i konflikte globalnije naravi. Za nju je bilo krajnje vrijeme ...

Nema nikakvog posebnog „njemačkog puta“ u odnosu na islam (i druge kulture), poručuje Tibi izravno u knjizi „Islam i Njemačka“,¹⁴ jer vrijednosni sustav ne može biti ekskluzivno etnički. Time se i dolazi do biti - do zalaganja za „europski sustav vrijednosti“ i za „zapadnu vodeću kulturu“, koja se temelji upravo na onome što je Europa porodila kao „kulturnu modernu“. To, u najkraćem, znači: „primat razuma nad religijskim istinama“ te „individualna, a ne grupna, ljudska prava“, kao i „svjetovnu demokraciju, utemeljenu na odvajanju

¹² O ovome bi se moralo voditi itekako računa i u IZ BiH, otkuda se (pre)često siju iluzije o spojivosti Šerijata i europskog prava. Takvo što nije spojivo, dakako, ni s klasičnim ni s onim europskim pravom, koje se zove *Acquis communautaire*, i kojeg je svaka zemlja-kandidat za prijem u Europsku uniju dužna preuzeti u vlastito zakonodavstvo ako želi biti punopravna članica EU. Nažalost, reisu-l-ulema efendija dr. Mustafa Cerić tvrdio je upravo suprotno, u bezbroj navrata, pa i u „Deklaraciji europskim muslimanima“ - dokumentu prepunom iluzija, na koji je reagirao isuviše mali broj bh. islamskih teologa i svjetovnih intelektualaca. Vidjeti: Lasić, M. *Veliki korak u pogrešnom pravcu, Status*, br. 10.

¹³ Povodom formiranja i rada „Njemačke islamske konferencije“ pisao sam u više navrata o tzv. „sukobu kultura“. O tome vidjeti i u knjizi: Lasić, M. *Mukotrpnost do političke moderne*, str. 19-90.

¹⁴ Tibi, B. *Der Islam und Deutschland. Muslime in Deutschland*

religije od politike“. A što se islama tiče, Tibi govori o „neophodnosti europskog islama kao demokratske pretpostavke“, čime vrši razgraničenje sa fundamentalistima ne samo u Njemačkoj. „Svatko zna“, tvrdi Tibi, „da islamisti čvrsto drže u zagrljaju organizirani islam u Njemačkoj, i protiv su integracije“. U ovom se kontekstu može razumjeti kako Tibijeva poruka - da „islam mora priznati sekularne vrijednosti zapadne moderne“ - nije nikad naišla na odobravanje ni među islamskim ni među zapadnokršćanskim fundamentalistima. Prvima je smetao zahtjev za neophodnim reformama unutar islama, a drugima Tibijev apel za „pri-znanje ravnopravnosti religija“.

Podjednako važna je i Tibijeva kritika zapadnoeuropskog konzervativizma, odnosno zatvorenosti unutar koncepta nacije-države. U knjizi „Islam i Njemačka“ dr. Tibi piše i sljedeće: „Njemačka ideja nacije - kao ekskluzivno kulturne nacije - ne odgovara europskim zapadnim vrijednostima, jer se ona u konačnici određuje etnički ili ekskluzivno kulturološki“. Time je kritizirao konzervativnu ideju-vodilju u poimanju nacije i kulture kod njemačkih političara i znanstvenika, kulturologa i medijskih radnika, zbog čega i uobičava za suvremene Nijemce kazati da su još uvijek jedna „neurotična nacija“. Osim o knjizi „Islam i Njemačka“, ranije sam, u nekoliko navrata, s razlogom pisao i o drugim Tibijevim knjigama, primjerice: „Europa bez identiteta“,¹⁵ i „Islamsko doseljavanje - propala integracija“, jer su bile i ostale nezaobilazno štivo za iole ozbiljniji seminar o „dijalogu kultura“.¹⁶

I u njegovim ranije objavljenim knjigama je, već u naslovu, kazano više nego što se mnogi drugi usuđuju i pomisliti. Prvenstveno zbog nerazumljive ignorancije ovog izuzetnog znanstvenika u bh. javnosti, spomenut ćemo u prijevodu (u *fusnoti* u originalu)¹⁷ naslove tih nezaobilaznih Tibijevih djela: 1) *Kriza modernog islama. Jedna predindustrijska kultura u znanstveno-tehnološkoj eri* (1981.); 2) *Islam i problem kulturološkog nadvladavanja socijalnih promjena* (1985.); 3) *Od carstva Božjeg ka nacionalnoj državi. Islam i paranoični nacionalizam* (1987.); 4) *Islamski fundamentalizam, moderna znanost i tehnologija* (1992.); 5) *U sjenci Allaha. Islam i ljudska prava* (1994.); 6) *Rat civilizacija. Politika i religija između razuma i fundamentalizma* (1995.).

„Ideologija multikulturalizma, a ne ideja kulturološke raznolikosti, je dospjela u slijepu ulicu“, ustvrdio je već u naslovu jednog svog novijeg eseja Bas-sam Tibi, pokušavši objasniti razliku između „multikulturalizma“ i „kulturolo-

¹⁵ Tibi, B. *Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft*

¹⁶ Tibi, B. *Islamische Zuwanderung. Die gescheiterte Integration*

¹⁷ Tibi B. 1) *Die Krise des modernen Islam. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter*. München: C. H. Beck; 2) *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 3) *Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Islam und panarabischer Nationalismus* Frankfurt am Main: Suhrkamp; 4) *Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 5) *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*. München: Piper; (1994.) 6) *Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus*. Hamburg: Hoffmann und Campe (1995.)

škog pluralizma“. On smatra da se ideologija multikulturalizma dade svesti na: a) utvrđivanje kulturoloških razlika, b) priznanje kulturoloških razlika, c) iz tih razlika izvedenih kulturoloških temeljnih prava - pri čemu problem nastaje ako se „određenju žene putem Šerijata“ prizna status „kulturološkog temeljnog prava“. I „kulturološki pluralizam“ kao i „multikulturalizam“ se zalaže za „kulturološku raznolikost“, ali „kulturološki pluralizam“ povezuje ovu raznolikost s minimalnim zahtjevom glede uvažavanja univerzalnosti društvenih vrijednosti. Ovaj koncept polazi od toga da su raznolikost i međusobni suodnos kultura mogući samo putem obvezujućeg ujedinjenja glede univerzalnih temeljnih vrijednosti. Ne može se dopustiti „kulturološko temeljno pravo“ koje vjernicima dozvoljava prakticiranje određene religije a da se druge označava „nevjernicima“. On smatra da bi se pripadnici „civilnog društva“, u javnom diskursu o poželjnoj formi kulturološke raznolikosti u njemačkom društvu, morali založiti za „kulturno-pluralističku, a ne za kulturno-relativističku raznolikost“.¹⁸

„Kao stranac koji ovu zemlju upoznaje iz neposredne blizine, već 44 godine, osjećam za Njemačku istovremeno i sklonost i odbijanje.“, konstatira oporo Tibi. „Ono što mene veže za Njemačku je također i ovdje vidljiva europska, a ne njemačka „vodeća kultura“. Ali, iz razloga što je „migraciona debata“ u ovoj zemlji zatrovana nerazumijevanjem pojma „vodeća kultura“, dijelom i svjesno instrumentalizirana, odlučio sam se ne govoriti više ni o europskoj vodećoj kulturi“, nego o „europskoj vrijednosnoj orijentaciji“. Kao pripadnik otvorenog društva - i, prirodno, iz egzistencijalnih razloga - zalažem se za doseljavanje“, dalje argumentira Tibi, „a kao demokratsko-sekularni musliman, po uvjerenju i osjećanju, aglašavam istodobno da se naše društvo mora braniti protiv svih formi fundamentalizma, dakle i protiv njegove islamističke forme - islamizma. Zato je neizbježno u neku formu kućnog reda ovezati kulturološku raznolikost s civilnodruštvenim temeljnim vrijednostima.“ Upravo to odgovara ovdje obrazloženom modelu kulturnog pluralizma.

Problem u vezi s migracijama u Njemačkoj je i u izboru omiljenih vrijednosti s kojima se argumentira u korist ili protiv doseljavanja, oni su nerijetko izraz prošlih vremena i političkih koncepata. Iz te zamke se ne može izaći bez toga da se čine naponi koji vode „demokratskoj Europi zajedničke vrijednosne samosvijesti“, kako bi se s drugim kulturama i civilizacijama moglo raspraviti i s njima „vršiti razmjene“. Prema Tibijevom uvjerenju, ideja „multikulturnog društva“ se mora braniti, posebice ako se radi o neprijateljskim namjerama prema strancima, pri čemu se politika mora postarati za optimalno etabliranje kulturološke raznolikosti koja neće ugrožavati temeljne vrijednosti useljeničkih društava, nego im omogućiti razmjenu i obogaćivanje s drugim kulturama u obzoru europskih vrijednosti.

„Od mojega židovskog učitelja Maxa Horkheimera sam se naučio ljubavi prema Europi prosvjetiteljstva, koju je on opisao 'otokom slobode u moru nasil-

¹⁸ Tibi, B. *Die Ideologie des Multikulturalismus, nicht die Idee der kulturellen Vielfalt ist in der Sackgasse, Dossier Multikulturalismus: Vision oder Illusion?*

nih vladavina'. ”, poručio je Tibi, „I ne želim vidjeti kako islamisti njihovo razumijevanja prava (*Schari'a*) uvode umjesto Ustava, uz pozivanje na njihovo temeljno kulturološko pravo.“ I ovim je dr. Tibi progovorio o fenomenu „(inter)kulturalizma”, kojeg nije moguće razumjeti unutar starih koncepata, nego samo u kontekstu onoga novoga što se stvara unutar EU, pa i u njenoj teškoj, tzv. postsekularističkoj fazi ...

V

U vremenu u kojem živimo, i u visokorazvijenim zapadnim društvima se ne radi o drugome nego o nužnosti obrane prosvjetiteljske ideje sekularizma i političke moderne pod naletima razne vrste fundamentalizama - političkog i religijskog tipa, kako „islamističkog“ tako i „kršćanskog“ (o čijem postojanju se moralo više znati da se htjelo znati i prije recentne norveške tragedije, ili „ustanka“ marginalnih useljeničkih skupina u Velikoj Britaniji). Pritom se ne smije zaboraviti da su stroge uvjetovanosti političkog ponašanja religijskim pripadnostima propustile tr. „tek jučer“, i u zapadnoj Europi masovnije tek nakon Drugog svjetskog rata, a da su u ostatku svijeta ostale velike. U zapadnim društvima se, zapravo, već stoljećima vodi važna bitka upravo s čuvarima „vjerskih pečata“, i sve što je postignuto u ovom dijelu svijeta je, u osnovi, rezultat otklona naspram ranijih obrazaca vjerskog i političkog suodnosa. Dakle, tek odnedavno su i zapadnoeuropski građani počeli imati sve manju potrebu za uporištem svog političkog ponašanja u tradicionalnim religijskim obrascima i njihovom poimanju politike. Religija je postajala sve više osobna stvar i slobodan izbor sve samosvjesnijih građana. I dok se kroz dugu prednovostoljetnu povijest upravo u religijama ogledala bit svih kultura, upravo su sekularizacija (i laicizacija) iznjedrile u novijoj zapadnoeuropskoj i sjevernoameričkoj povijesti razdvajajući model političkog ponašanja od ljudskog. Vjerujem, što je činilo dobro i politici i vjeri. Što je, i da li je, i nečega dobrog donijelo postsekularističko vrijeme - tek će se vidjeti. Smije se, pak, kazati kako se u onim kulturama u kojima se sa sekularističkim procesima nije bilo ni započelo, ne može govoriti o postsekularizmu i političkoj moderni, nego samo o nekoj od podvrsta vjerskih i političkih fundamentalizama. U procesu samooslobođenja od religijsko uvjetovanih političkih obrazaca pro našao se, dakle, prvo prostor za sekularizaciju (i laicizam), pa potom i (post)sekularizam -pod kojim se misli na povratak utjecaja religija na društveni život, ali ne i na dovođenje u pitanje temeljnih tekovina postmoderne - kakvo je odvajanje svjetovne i duhovne vlasti, državnih i crkvenih poslova. Postsekularizam nije, dakle, označio smrt sekularizma, nego potrebu promišljanja na novi način kompleksa pitanja u vezi sa mjestom religije u društvu te njenog suodnosa s politikom. U zapadnim društvima biva se, dakle, u liberalnijim krugovima svjesno kako se zbog teškoća s integracijom useljenika ne smije odustati niti od ideje kozmopolitizma niti od sekularizma, kao bitnih sastavnica političke moderne - ma koliko se upravo to čini poželjnim objektom žudnje „fundamentalista“ na desnom spektru, čiji je bolesni izraz upravo onaj norveški masovni ubojica.

I kozmopolitske liberalne ideje su, međutim, u vremenima neoliberalno determinirane globalizacije doživjele izvitoperenja, pa ih je potrebno iznova prevrednovati kako se ne bi olako odustalo od njihove biti. Kada bi se, primjerice, zapadna Europa suviše olako definirala ponovno „kršćanskom“ (što se čini zamamnim i nekim vrlo obrazovanim i mudrim ljudima, kakav je nesumnjivo i Benedikt XVI), umjesto da se s pravom poziva i na svoje kršćanske korijene - počela bi nalikovati prevaziđenim povijesno-političkim konceptima tipa Rimskog ili Franačkog carstva (jedan Bog i jedan car, jedno carstvo i jedna religija) - ili bi bila neka nova *Pax Romana*. U svakom slučaju, povratak na koncept nacije-države u njenoj staroj ili čistoj formi vodio bi iznevjeravanju ideje multikulturalizma i sekularizma, što bi bilo poraznije po EU i od aktualne krize eura i dužničke krize.

Zapitajmo se - ne kriju li se, možda, upravo u kompliciranoj političko-kulturološko-ekonomskoj radionici Europske unije - u liku nove političke kulture - odgovori i na pitanja o prerano proglašenoj smrti multikulturalizma!? Potrebno je, u svakom slučaju - habermasovski ukazano - i u „postkolonijalnim društvima doseljenika“ na (trans)nacionalno transformacijski, kozmopolitski način, misliti „tri f“ - i migracije i integracije i islam. Jer je konačno došlo vrijeme da se - umjesto ideološkog i diskriminacijskog „multi-kulti“ - osmisli „inter-kulti“ koncept (trans)nacionalnih kulturoloških pluralizacija i socijalizacija - u čijoj je osnovi međusobno prožimanje sve međuovisnijih kultura, religija i svjetova. Pritom se ne radi ni o kakvoj novoj utopiji, nego o mogućoj (anti)utopiji, ukoliko se želi živjeti u miru...

Berlin, srpanj-kolovoz, 2011. godine

Literatura

- Butterwegge, C., Gudrun, H. (Hrsg.). *Zuwanderung im Zeichen der Globalisierung. Migrations-, Integrations- und Minderheitenpolitik*, 4. Auflage, VS Verlag, Wiesbaden, 2009.
- Habermas, J. „Die Dialektik der Säkularisierung“, *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 4/2008
- Huntington, S. „Gott ist wieder da!“, *Cicero- Magazin für politische Kultur*, August 2005.
- Juratović, J. Vom Fließband in den Bundestag. Wie ich als erster Gastarbeiter ins deutsche Parlament gewählt wurde, u: Marvin Oppong (Hrsg.), *Migranten in der deutschen Politik*, VS Verlag, 2011.
- Lasić, M. *Mukotržno do političke moderne*, Udruga građana Dijalog, Mostar, 2010.
- Lasić, M. „Veliki korak u pogrešnom pravcu“, *Status*, br. 10.
- Nouripour, O. Deutschland zwischen Integrationsdebatten und Loyalitätsparanoia, u: Marvin Oppong (Hrsg.), *Migranten in der deutschen Politik*, VS Verlag, 2011.

- Radtke, F. O. „Vom Multikulturalismus zur Parallelgesellschaft - Selbstvergewisserung in der Einwanderungsgesellschaft“, *Dossier Multikulturalismus: Vision oder Illusion?. Migration, Integration, Diversity*. http://www.migration-boell.de/web/integration/47_761.asp. 10.8. 2011.
- Sarrazin, T. *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*, Deutsche Verlags-Anstalt (DVA), Stuttgart, 2010.
- Tibi, B. *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*, Piper, München, 1994.
- Tibi, B. *Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus*, Hoffmann und Campe, Hamburg, 1995.
- Tibi, B. *Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft*, Bertelsmann, München, 1998.
- Tibi, B. *Der Islam und Deutschland. Muslime in Deutschland*, DVA, Stuttgart, 2000.
- Tibi, B. *Islamische Zuwanderung. Die gescheiterte Integration*, DVA, Stuttgart, 2002.

Mile Lasić

**FROM „MULTICULTURALISM" TO POST-SECULAR
INTERCULTURALISM**

Summary

In Western societies, which were brushed or enriched by political modernity, the idea of multiculturalism is not done away with, as Angela Merkel, David Cameron & Co. hastily proclaimed. More likely, it has passed through multiple transformations. When the death of “multi-culti” concept is spoken about in the area of politics, it is implicitly acknowledged that the concept of migration and integration (i.e. the concepts of cultural plurality, the encounter of cultures, and interculturalism) were not sufficiently considered. The need is felt everywhere to overcome the misery of the so-called parallel societies, which is reflected not only in the refusal to assimilate immigrants, but also in the shortcomings of the concept of leading culture (Ger. *Leitkultur*), when it is trapped within the concept of state-nation. Up to now, the approach to the concept of cultural pluralism in the Western world was basically used to refer to the “positive discrimination” and the inadequate consideration of the politics of migration. On the other hand, the idea of the Enlightenment and political modernity forced traditional societies to change. Therefore, in the eyes of liberal people and politicians, the ideology of multiculturalism or cultural plurality seems to be a reasonable answer for the issue of national egoism and limits of the concepts of national state and culture. This idea still appears to be vivid, although, instead of cosmopolitan societies, so called parallel societies emerged at the outskirts of big Western European cities, as a two-fold oasis of seclusion and fear from losing one’s own fundamental cultural features. These fail to realize that in the encounter of cultures, religions and civilizations, there is a chance for mutual understanding and enrichment. Therefore, in post-secular times and “post-colonial immigrant societies” (Habermas), it is necessary to reconsider migrations and integrations in a brave, transformative, inter-cultural and cosmopolitan manner. On the basis of their experience, societies of pre-political modernity, such as B/H society, could, on the other hand, learn how to get out of the dead-end they found themselves in.

Key words: inadequate consideration of migration and integration, plural immigrant societies or “parallel societies”, national or cosmopolitan idea of leading culture, “death of multiculturalism” or acknowledgment of cultural plurality, anti-utopian transnational transformations and interculturalism...

EUROPSKA NOVA KSENOFOBIIJA I MOGUĆNOSTI INTERKULTURALNOG DIJALOGA

U procesu stvaranja Europske unije, kod dijela europske populacije javio se strah od gubitka etničkog identiteta uslijed slabljenja suvereniteta nacionalnih država i sve većeg priliva pripadnika drugih nacija i kultura, koji nikad prije nisu prebivali na prostoru Europe. Kod dijela europske javnosti stvorila se netrpeljivost prema pridošlicama, što je rezultiralo radikalizacijom europske političke scene, u smislu povećanja popularnosti *desno* orijentiranih stranaka, pa čak i do pojave ekstremističkih pokreta i grupacija. Može se govoriti o pojavi europske nove ksenofobije, koja se očituje tako da se svaka različitost doživljava kao prijetnja vlastitom opstanku. Otpori prema strancima, koji se povremeno pojavljuju i u vidu brutalnog nasilja, prikazuju se kao borba za očuvanje vlastite kulture. U tom ozračju su se, kao izraz traženja izlaska iz krize, pojavili i fundamentalistički stavovi. Prema strancima se sve više gomilaju predrasude i stvaraju stereotipi. U posljednje vrijeme aktualizira se i pitanje identiteta, te pravo na različitost, koje se pojavljuje u obliku demokratskog prava, političkog priznavanja razlika, što podrazumijeva osiguravanje istih uvjeta opstanka i razvoja svim kulturama koje se nalaze na tlu Europe. U procesu europskih integracija i proširenja europske zajednice, Europa se pojavljuje kao multikulturalna zajednica, što znači da se svim sudionicima moraju osigurati iste kulturne i društvene mogućnosti. Smatra se da je interkulturalni dijalog od velikog značaja za uspostavljenje boljeg međusobnog razumijevanja između različitih kultura, što bi onda trebalo doprinijeti smanjenju napetosti u Europi, izazvanih prilivom etnički različitih grupacija.

Ključne riječi: ksenofobija, fundamentalizam, radikalizacija, pravo na različitost, multikulturalizam, interkulturalni dijalog

„Europa je stoljećima provodila svoje planove na silovit i proturječan način. Prvo, uslijed ekspanzije u 16. st. putevi moderne civilizacije bili su popločeni izrabljivanjem i okrutnošću. U 19. st. demokracija je uspostavljena usporedo s nacionalizmom i rasizmom. Ta arogantna tvorevina eksplodirala je u prvoj polovici 20. st., čineći Europu epicentrom svjetskih ratova i totalitarnih režima. Cjelokupni je pothvat, također, potkopao samu svrhu kulture. Na početku 21. Stoljeća Europa je poprimila jedan oblik koji nema povijesnog presedana. Ona je multinacionalna federacija koja se štiti mirnim i demokratskim sredstvima.

¹ vesna.ivezic9@gmail.com

*Međutim, neke od starih nedoumica nanovo izbijaju na površinu s novim otvaranjem.*²

Uvod

Već smo preko jedne decenije odmakli od početka 21. st., i gotovo da bismo mogli konstatirati da u Europi još uvijek nema ništa novo. Ta naizgled „paušalna“ primjedba može, uzimajući u obzir povijesna sjećanja na događanja i previranja u Europi tijekom minulih stoljeća, biti potkrijepljena stalno svježim vijestima s bojišnice, na kojoj stalno prisutan antagonizam između težnje za ostvarenjem ljudskih prava, slobode i samorealiziranosti, i onih koji to na razne načine osporavaju, ukazuje na rascjep koji je stalno prisutan na tlu „Starog kontinenta“.

Dok je u tijeku proces europskih integracija te daljnjeg proširenja Europske unije, ujedno svjedočimo i porastu radikalnih ideologija i političkih struja koji takve procese smatraju ugrožavajućim za integritet vlastitih nacionalnih država, te čine napore kako bi zaustavile „kolo promjene“. Sve veće međusobno otvaranje granica između europskih država, te mogućnost proširenja Unije, doživljavaju kao prijetnju opstanku vlastitog nacionalnog identiteta, a taj strah je, iako u manjoj mjeri, zbog prisutnosti pripadnika drugih naroda i kultura na tlu Europe, bio prisutan i prije. Zatvaranja s *desnim predznakom* očituju se u širokom rasponu - od intelektualističkog teoretiziranja koje bi se površno moglo nazvati bezopasnim³, pa preko radikalizacije političkih stranaka centra, porasta popularnosti *desno* orijentiranih stranaka, do pojave ekstremističkih stranaka i grupacija. Svima, bez razlike, glavna ideja-vodilja je tendencija ka očuvanju intaktnosti vlastite nacije, isticanje vlastitih kulturnih vrijednosti kao jedinih koje se uvažavaju na vlastitom teritoriju, te odbijanje svih drugih koji se ne uklapaju u tu predodžbu.

I sve se to, kako je već navedeno, dešava usred procesa ujedinjenja Europe, proširenja Europske unije, u vrijeme sve veće kampanje s ciljem afirmacije različitosti, tolerancije, ukazivanja na potrebu integracije europskih zemalja u zajednicu nacija i kultura.

Nacije i nacionalizam

Nakon ovog kraćeg uvoda, pozabavit ćemo se određenjem pojma nacije te, za početak, iz mnoštva definicija izdvojiti Gellnerovo objašnjenje pojma koji on sam karakterizira varljivim i teško odredivim, jer smatra da je nacija „artefakt

² Katunarić, V. Od povijesnog rascjepa ka „miroljubivom pluralizmu“: noviji teorijski pristupi nacionalizmu i etničkim sukobima, *Revija za sociologiju*, Vol.38, No 1-2, str. 25-42. Tekst uvodnog izlaganja na Drugom interkulturalnom forumu: *Ključne vrijednosti interkulturalnog dijaloga prema Europi svih građana*, u organizaciji Vijeća Europe održanom u Troini, na Siciliji 14-17. studenog 2004.

³ Primjer *Nove desnice*.

ljudskih uvjerenja, odanosti i solidarnosti“⁴, pa prema tome i promjenjive prirode, jer ljudska uvjerenja, odanost i solidarnost nisu stabilne kategorije, nego su ovisne o različitim vanjskim, isto tako promjenjivim, uvjetima. Ona ne postoji sama po sebi, nego ju stvara čovjek, i to na temelju uzajamnog priznanja pripadnika neke skupine, a ne obilježjima samo njima svojstvenima, koja ih odvajaju od nekih drugih skupina.

Nastanak nacije, kao „etničke, političke i kulturne zajednice, povijesno oblikovane u specifičnim uvjetima na osnovu jezika, teritorija, tradicije, vjere i bitno prožete težnjom za zajedničkom pripadnošću“,⁵ Gellner veže uz razvoj moderne civilizacije nastale s početkom razvoja industrije u 18. stoljeću, te da je uzrok pojavi nacije na povijesnoj sceni razvoj modernog industrijskog društva - kao društva brzog gospodarskog rasta sa složenom podjelom rada, gdje se javlja potreba za učinkovitijim državnim sustavom nego onim što je postojao prije. Iako uporaba pojma nacije seže dublje u prošlost gdje se uporabljivao u drugačijim značenjima, nešto kasnije u 19. stoljeću, a pod utjecajem minule Francuske revolucije, dobiva značenje *suverenog naroda*.⁶ U ovom kontekstu nacija ima političko značenje, i mnogi teoretičari društva vežu njen nastanak za pojavu nacionalnih država (čije začetke možemo zapaziti još u 16. i 17. stoljeću, da bi se u potpunosti razvile u 19. st.). Često uporabljivani pojam nacije-države sugerira da je uvjet nastajanja države bilo postojanje jedne nacije na određenom teritoriju, s tim da bi teritorij jedne države ujedno trebalo da bude i teritorij⁷ pripadajuće nacije, dok se u stvarnosti te granice rijetko kada preklapaju⁸.

Sljedeće na što upozorava Gellner je činjenica da u modernoj državi, zbog toga što se temelj društva s malih zajednica takvih kao što su selo ili grad proširuje na puno veće cjeline te pojedinci moraju biti u interakciji sa strancima, društvo održava cjelinu uz pomoć sustava modernog obrazovanja utemeljenog na službenom jeziku.⁹ Međutim, B. Anderson, koji također jezik smatra važnim činiteljem, nastanak nacije povezuje s razvojem tiska, gdje se osjećaj zajedništva pojačava širokom uporabom pisane riječi na narodnom jeziku umjesto na latinskom kako je do tada bila praksa. Iako jedan jezik može dijeliti više nacija, jezik se smatra temeljem nacionalnog zajedništva, te jedna nacija nikad ne može biti višjejezična.¹⁰ Nacionalni pokreti i izgradnja nacionalnog identiteta, u pravilu su obilježeni uspostavljanjem, isticanjem ili „čišćenjem“ od stranih utjecaja zajedničkog jezika nacije. Prema tome, ne samo političke nego i kulturne osobitosti - od kojih je jezik od najvećeg značenja - od velike su važnosti za određenje nacije. Uostalom, Anderson¹¹ smatra da su „nacije i nacionalizam kulturne tvorevine

⁴ Gellner, E. *Nacije i nacionalizam*, str. 27.

⁵ Anić, V., Goldstein, I. *Rječnik stranih riječi*, str. 396.

⁶ Katunarić, V. *Sporna zajednica*, str. 86.

⁷ Anderson, B. *Nacija: zamišljena zajednica*

⁸ Banac, I. *Nacionalno pitanje u Jugoslaviji*, str. 13.

⁹ Giddens, A. *Sociologija*, str. 442.

¹⁰ Banac, I. *Nacionalno pitanje u Jugoslaviji*, str. 14.

¹¹ Anderson, B. *Nacija: zamišljena zajednica*, str. 5.

posebne vrste“. Autor smatra da svaki individualni akter zamišlja jednu zajednicu u kojoj će svoje postojanje pretvoriti u „sudbinsko“, što znači da će svoju sudbinu povezati sa sudbinom zajednice kojoj pripada, i ta zamisao onda tvori stanje koje Anderson¹² naziva „bivanje nacijom“.

Svaka nacija je rezultat specifičnog povijesnog razvoja određene grupe pa su, osim jezika, konstitutivni elementi osjećaja pripadnosti nekoj naciji i zajednički običaji, karakter i svojevrsna *psihologija svakog naroda*.¹³ Osjećaj pripadnosti jednoj grupaciji zajedničkih karakteristika - što bismo mi danas mogli nazvati *nacionalnom svijješću*, postojao je i u predmodernu doba, da bi nakon uspostave suvereniteta naroda često bio instrumentaliziran kao pokretačka snaga političkog pokreta koji nastoji isključiti sve ostale koji ne pripadaju određenoj grupi - *nacionalizmu*.

U vrijeme uspostavljanja nacionalnih država u Europi 19. stoljeća, nacionalizam je poželjna kategorija - jer ima karakter nacionalnog oslobađanja. Nacija, kako Anderson¹⁴ navodi, postaje ideal kome se može svjesno težiti, i nacionalizam je u tom kontekstu vezan za demokratske ideje - bilo liberalne ili socijalističke. Katunarić¹⁵ ističe da se u periodu uspostavljanja antidemokratskih režima¹⁶ nacionalizam koristi za gušenje demokratskih težnji naroda i uspostavljanje krutih režima, a sve to pod krinkom prijetnje „izvana“. Demokratska strujanja u zemlji označena su kao „instrumentalna“ - u službi drugih nacija ili država. Nacija dobiva značenje slično rasi - s tim da su biološke karakteristike (iako je u nacističkoj Njemačkoj bila zastupljena rasna politika i na temelju bioloških razlika) zamijenile kulturne osobitosti - što se javlja i u novije vrijeme.

Kako ističe Gellner¹⁷, nacionalizam je „političko načelo koje tvrdi da bi politička i nacionalna zajednica trebalo da budu istovjetne“ ili „koje zahtijeva da etničke granice ne presjecaju političke“. Nastao u kontekstu imperijalizma (od kojeg preuzima ideju moći i prevlasti) a na temelju „tekovina“ rasizma, nacionalizam je u ovom slučaju politička orijentacija koja na temelju određenih kulturnih ili povijesnih karakteristika jednu grupaciju želi izdvojiti od drugih - i postaviti je u nadređeni položaj - što se može objasniti „kao strategijsko sredstvo za

¹² Isto.

¹³ Dr. Pajo Radosavljević, pišući o povijesti Slavena, u svojoj knjizi „*Who are the Slavs?*“ *A Contribution to a Race Psychology* (Gorham Press, Boston, USA, 1919.), upotrebljava izraz psihologija rase, smatrajući da on najsveobuhvatnije podrazumijeva i određuje osobitosti nekog naroda. Djelo je nastalo davne 1919. godine, na tlu Sjedinjenih Država, gdje je znanstvenik živio i radio, a nastalo je, kako je naveo, iz potrebe za razumijevanjem slavenskih naroda. Autor djelo naziva *prilogom rasnoj psihologiji*, i osim psihološkim, bavi se povijesnim, političkim, kulturnim, lingvističkim, filozofskim, etičkim aspektom naroda/„rase“.

¹⁴ Anderson, B. *Nacija: zamišljena zajednica*, str. 66.

¹⁵ Katunarić, V. *Sporna zajednica*, str. 87.

¹⁶ Slučaj militarizma u Pruskoj krajem 19. st., fašizam u Italiji 1920-tih, nacizam u Njemačkoj 1930-tih, boljševizam u Kini od kraja 1940-tih, autoritarni populizam u Argentini 1950-tih, itd. (Katunarić, *Sporna zajednica*, str. 86.)

¹⁷ Gellner, E. *Nacije i nacionalizam*, str. 21.

održavanje sustava moći¹⁸. U državi se u tu ulogu postavlja većinska nacija, koja želi isključiti sve druge. Kako ističe Katunarić¹⁹, u nacijama-državama ne žive samo nacionalisti nego i ljudi koji s njima dijele zajedničku nacionalnu pripadnost, što onda znači da svi pripadnici jedne nacije - usprkos nekakvom nacionalističkom usmjerenju državne politike - nisu nužno i nacionalisti. Gellner smatra da se nacionalizam oslanja na državu i naciju,²⁰ pri čemu slijedom definicije Maxa Webera - prema kojoj je država društvena ustanova koja ima monopol na legitimno nasilje - ističe da se nacionalizam najčešće pojačava zbog nezadovoljstva izazvanog diobom moći i određenjem političkih granica, pa prema njegovom shvaćanju, nacionalizam se javlja u uvjetima postojanja države. Jednostavan zaključak je da kad ne bi bilo države, onda ne bi bila moguća rasprava o tome preklapaju li se granice nacije s teritorijalnim granicama, pa bi tako izlišnim postao i napor branitelja teritorija od uljeza i stranaca.

No, što se upravo događa u Europi, gdje države-članice jedne prema drugima otvaraju svoje granice? Iako je kod velikog dijela europskog stanovništva već razvijen osjećaj zajedništva sa svim drugim participantima u zajedničkom programu ujedinjenja, primjećuje se i porast radikalnih struja koje žele očuvati stanje država-nacija s jasno definiranim, dobro čuvanim granicama.

Radikalizacija politike u Europi, ekstremizam, Nova desnica

Dok su se u vrijeme stvaranja nacionalnih država nacionalni osjećaji stvarali kao izraz težnje za ujedinjenjem etničkih skupina u nacionalnu državu radi uspostavljanja suvereniteta, u novije vrijeme prvo se pojavila nova vrsta nacionalizma koju možemo tumačiti kao reakciju na stvaranje velikih državnih sistema.

Male nacije ujedinjene u većim centralističkim državama, ili federacijama, tražile su svoja prava na samostalnost i *samosvojnost*, kako su isticali. Primjerice, bili smo svjedoci raspada SSSR-a, ili još bliže - raspada Jugoslavije - gdje se pokazalo da su narodi, prije okupljeni u državnim zajednicama, jedva dočekali povijesno povoljan trenutak za ostvarenje prava na samostalnu državu. Raspad sovjetskog carstva, kome je kao uvertira prethodilo rušenje Berlinskog zida, stvorio je povoljne okolnosti i za raspad Jugoslavije²¹ - nakon čega je na ovim prostorima stvoreno nekoliko samostalnih država.

Odnedavno se u procesu stvaranja Europske unije dešava nešto slično, jedino je promijenjen smjer događanja, pa uslijed stvaranja veće zajednice država nadnacionalnog karaktera, dolazi do slabljenja suvereniteta država-nacija. Javio

¹⁸ Katunarić, V. *Lica kulture*, str. 17.

¹⁹ Katunarić, V. *Sporna zajednica*, str. 91.

²⁰ Gellner, E. *Nacije i nacionalizam*, str. 23.

²¹ Sim, S. *Svijet fundamentalizma*, str. 13., takve povijesne uvjete naziva vremenom kad je komunizam sišao sa svjetske povijesne scene i tako oslobodio prostor za državotvornost, narodima koji su pod njegovim ideološkim i državnim okvirom bili zarobljeni u višenacionalnim državnim sistemima.

se svojevrsni etnički nacionalizam, koji se može tumačiti kao *pomak udesno* u ideologijama političkih stranaka pojedinih europskih zemalja. Kod dijela stanovništva, uslijed „omekšavanja“ državnih granica te priljeva stranaca iz zemalja novih članica EU, također i onih koji još nisu u sastavu europske zajednice ili dolaze iz izvan europskih zemalja, pojavila se kriza straha od gubitka nacionalnog identiteta.

Neki teoretičari²² zamjećuju da se u Europi danas bilježi porast udjela *desnih* stranaka u vladama pojedinih zemalja, raste brojnost glasača *desnih* stranaka od kojih neke ispoljavaju i ekstremističke ideje, dok veliku opasnost vide u *skretanju udesno* ideologija stranaka *centra*, što se također dešava.

Što je uzrok radikalizacije velikog dijela europske političke scene??

Do radikalizacije politike jedne države (koja prema povijesnim prilikama može biti i *lijeva* i *desna*) obično dolazi u uvjetima krize. Primjerice, nastanak fašističke ideologije u Italiji, u ne tako davnoj prošlosti, bio je izazvan uvjetima ekonomske krize. Veliki broj onih koji su se uslijed ekonomske krize osjećali životno ugroženima, ili zbog straha od socijalne revolucije koja se mogla desiti, prilazili su fašističkom pokretu koji se zbog isticanja programa *intervencije* s ciljem poboljšanja uvjeta života i izlaska iz krize, uspješno prikazivao adekvatnim političkim odgovorom na novu, „dinamičnu epohu“. Uspjehu fašizma pogodovala je politička dezorijentiranost mnogih koji su počeli sumnjati u sve političke škole i programe, zbog toga što u njima nisu vidjeli spas iz postojeće situacije, a fašistički se program u početku ovijen reformističkim i obnoviteljskim frazama, postavio kao pokret „protustranačkog“ predznaka, tako da je uspio mobilizirati nagomilano nezadovoljstvo postojećim političkim prilikama, prvenstveno uzorkovano gospodarskom krizom.

U Europi danas, dešavaju se velike promjene u sastavu stanovništva pojedinih država. Nakon uspostavljanja Europske unije, teoretski - svaki stanovnik bilo koje države članice Unije može raditi i boraviti u bilo kojoj drugoj od europskih zemalja, što je izazvalo veliki imigracijski pritisak na bogate zemlje. Uslijed prisutne i rastuće krize u svijetu, pa tako i u Europi, ekonomski položaj stanovništva bogatih zemalja bitno se pogoršao u odnosu na prethodna razdoblja, pa se sve veći priliv radne snage iz drugih zemalja doživljava životno ugrožavajućim. Pojavila su se shvaćanja, u okviru pojedinih političkih stranaka i pokreta, o potrebi obrane vlastitih prostora od najezde doseljenika. To se često tumači nastojanjima u obrani vlastite kulture, koja se smatra ugroženom zbog prisutnosti pripadnika drugih kultura.

Kao i u uvjetima stvaranja fašističke države, nove radikalne *desne* ideologije postavljaju se u zaštitu suvereniteta europskih nacija, te nude programe rješavanja za probleme koji su stvoreni na najranjivijim mjestima - a to je pitanje nacionalnog identiteta i ekonomskog opstanka. U tim nastojanjima najgorljiviji su

²² Gunduz, Z. Y. „The European Union at 50 - Xenophobia, Islamophobia and the Rise of the Radical Right“, *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol.30, No.1.

ekstremistički pokreti koji zahtijevaju odlučnu akciju s ciljem zaustavljanja *prljanja* Europe drugim narodima, vjerama, rasama, običajima.

Ovdje se navode pojmovi *radikalizma* i *ekstremizma* koje bi, kako pojedini teoretičari smatraju, trebalo jasno razgraničiti. Velički²³ ističe da pojam ekstremizam²⁴ znači opredjeljenje neke ideologije prema krajnostima u nazorima, ili u političkom djelovanju, i u znanstvenoj terminologiji se koristi kao suprotnost pojmu liberalne demokracije. Karakterizira ga ideološka krutost i veličanje jednog modela kao apsolutne istine. Svako odstupanje od te apsolutne istine smatra se netočnim i mora se suzbiti, a nesrazmjer koji nužno nastaje između ekstremističke dogme i stvarnosti, objašnjava se „teorijom zavjere“, traženjem „žrtvenog jarca“. Tako su, primjerice, u nacističkoj Njemačkoj Židovi bivali optuženi za sve nedaće koje su snašle naciju. Ekstremizam može biti i *desnog* i *lijevog* predznaka, s tim da se razlikuju u tome što *desni* ekstremizam ne dopušta etos temeljne ljudske jednakosti.

Pojam radikalizma²⁵ drugačije je naravi. U doba prosvjetiteljstva imao je pozitivno značenje, jer je označavao korjenite promjene koje bi trebalo izvršiti u društvu. Dugo se vezao uz pojam liberalizma, da bi kasnije, tijekom studentskih nemira 60-tih godina (kad se mlada generacija žestoko obrušila na postojeći poredak, često ne razlikujući radikalne od ekstremističkih poteza) dobio negativan predznak i počeo se koristiti općenito za označavanje nasilnih grupa i politika - što je pogrešno - ali u svakom slučaju, radikalizam karakterizira beskompromisno ostvarivanje političkih ciljeva. Danas se značenja pojmova često *brkaju* u tom smislu da se pojam radikalizma često upotrebljava kao eufemizam za ekstremizam. Temeljno određenje kojim bi se moglo razgraničiti ta dva pojma je u tome da se radikalizam u smislu upotrebe nasilja interpretira kao slabiji oblik ekstremizma - a u smislu organizacije, programa i značenja je svakako dublji i razvijeniji.

Radikalizacija europskih ideologija, i to *desnog* predznaka, znači zaoštavanje politike u smjeru očuvanja europskih vrijednosti (za koje se u *desnim* radikalnim krugovima smatra da su otvaranjem granica nacionalnih država i politikom priznavanja prava na različitost i uvažavanja različitih kultura, za koje smatraju da ne pripadaju europskom miljeu, dovedene u pitanje). Pokazalo se da je radikalna desnica najuspješnija u krugovima radnika niskog obrazovanja, koji najviše pate zbog nesigurnosti zaposlenja i loših životnih uvjeta,²⁶ i u situaciji u kojoj se nalaze - najviše se osjećaju ugroženima od onih koje ne smatraju „svojima“. Pokliče: „zaustavite imigraciju, pošaljite strance natrag“, Gunduz naziva izrazom *ekonomskog populizma*, gdje se *desne* politike postavljaju kao čuvari ekonomskog opstanka starosjedilačkog, europskog stanovništva.

Znakovita je pojava *Nove desnice* - europskog pokreta pretežno intelektualističkog karaktera, koji slijedom analize politološke literature o njenom djelova-

²³ Velički, D. *Desni ekstremizam, radikalizam i zapadnoeuropska Nova desnica*, str. 68.

²⁴ lat. *extremus* - krajnji

²⁵ lat. *radix* - korjen

²⁶ Gunduz, Z., Y. op. cit., str. 40.

nju na tlu Europe, u smislu ideologije i programa, Velički²⁷ smješta između konzervativizma i *desnog* ekstremizma. *Nova desnica* zalaže se za „kulturnu hegemoniju“, na temelju koje bi se prevrat u Europi izvršio mirnim putem - dugotrajnim ideološkim radom u civilnom sektoru. Zamišljena kao dugotrajna kulturna borba koju bi predvodili intelektualci s ciljem „transformacije općih predodžbi“, *Nova desnica* bi se teško prepoznatljivim, nenasilnim²⁸ potezima koji ne izazivaju reakcije, neprimjetno nametnula i osvojila prevlast u odnosu na demokratski konsenzus, što bi omogućilo promjenu.²⁹ *Nova desnica* (koja se sastoji od mreže intelektualaca, znanstvenika, novinara, književnika i izdavača) može se, kako navodi Velički, zbog svoje taktike „političke mimikrije“ smatrati opasnom za demokraciju. Ona proklamira da ne vodi politiku, nego metapolitiku, koja se temelji na premisi da ideje imaju ključnu ulogu u povijesti čovječanstva.³⁰ Bitan ideološki element *Nove desnice* je *etnopluralizam*, koji dovodi u pitanje pluralizam i ljudska prava, pa prema tome ima ekstremističke karakteristike. *Etnopluralizam* počiva na ideji radikalne razdvojenosti kultura i, kako Žarko Paić³¹ ističe: „Umjesto mozaika kultura ovdje je riječ perfidnom obliku modernog apartheidoida. Između 'nas' i 'njih' debeli su zidovi koji nikada neće biti uklonjeni.“ Mul-

²⁷ Velički, D. *Desni ekstremizam, radikalizam i zapadnoeuropska Nova desnica*, str. 72.

²⁸ Isto, str. 67.

²⁹ *Nova desnica* francuskog je porijekla, a osnivačem se smatra Alain de Benoist, koji je godine 1968. utemeljio *Groupement de Recherches et d'Etudes pour la Civilisation Européenne* (GRECE). *Nova desnica* se ideološki odvojila od tradicionalne *desnice*, te se takav trend nastavio i u drugim zemljama gdje je počela djelovati. Slijedom učenja Antonija Gramscija da „političkom djelovanju treba prethoditi kulturna akcija“ *Nova desnica* svoje djelovanje usmjerava na djelovanje u području znanosti i kulture. Politički je za sada teško odredljiva (primjerice, Velički ju smješta u područje između *desnog* ekstremizma i konzervativizma) pa se prema navodima nekih teoretičara kreće u „sivoj zoni“ europske političke scene. Ako smo nešto naučili na primjeru stvaranja fašističke države na tlu Italije, 20-tih godina prošlog stoljeća, mogli smo zapaziti da niti Mussolinijev program nije bio jasno politički definiran. Bio je to „program bez programa“ - što je Mussolini i sam priznavao, i funkcionirao je na temelju političkih parola - što je do kraja i zadržao kao karakteristiku. Deklariran kao pokret a ne kao politička stranka, fašizam je bio otvoren za pripadnike svih postojećih stranaka - jer pristupanje fašističkom pokretu ničije stranačko opredjeljenje nije dovelo u pitanje. Za razliku od fašizma, *Nova desnica* ima precizno razrađen program djelovanja, a zadržavanje u tzv. „sivoj zoni“ omogućava joj prilagodljivost uvjetima koji se mogu pojaviti, i korištenje „svih sredstava“ u djelovanju.

Potrebno je još napomenuti da *Nova desnica*, nakon površnog upoznavanja, posjeduje svojevrstu zavodljivost. Ističe se antirasizam, poštovanje prava na različitost kao temeljnog ljudskog prava, postavlja se zahtjev za humanijim društvom u odnosu na načine proizvodnje dobara, stilove i organizaciju života, samoizgradnja osobnosti, etika... Jednom riječju, sa svim svojim gradovima po mjeri čovjeka, životom u skladu s prirodom, njegovanjem tradicije... to je program koji se prikazuje sasvim poželjnim, da nije isključiv.

³⁰ Iz programa *Nove desnice* pod nazivom „Manifest za europsku obnovu, *Nova desnica* u 21. Stoljeću“, Sunić, T. *Europska nova desnica*, str. 239.

³¹ Paić, Ž. *U žrvnju identiteta*, Zarez, br. 249., Zagreb, str. 4.

tikulturalnost u okviru jedne nacionalne države smatra se nepoželjnom jer, dok se na svjetskom planu čini napor za očuvanjem i razvijanjem razlika među ljudima, *Nova desnica* slijedom već navedenog djelovanja s ciljem transformacije predodžbi, želi proučiti sva područja znanja kako bi mogla predložiti novi, koherentan svjetonazor. Kritizirajući modernost koja negira ljudsku prirodu ili je povezuje s apstraktnim vrijednostima, te liberalizam kojeg smatra glavnim krivcem za razvoj potrošačkog društva, pojavu globalizacije i nametanje zapadnih vrijednosti utjelovljenih u ideji napretka, univerzalizma i pluralizma, *Nova desnica* nudi model „pluriverzuma“ - ideje da se istinsko bogatstvo svijeta nalazi u različitostima njegovih kultura i naroda. Pri tome se podrazumijeva da se te iste kulture i narodi nikako ne bi smjeli međusobno miješati, s ciljem očuvanja različitosti. Prema takvom, shvaćanju globalizacija se smatra prijetnjom koja generira homogenizaciju te svojim „univerzalističkim utopijama“ pogubno djeluje na tradicionalne identitete.

Fundamentalizam – povratak korijenima. Potraga za čistoćom postojanja.

Zaronimo malo u svijet fundamentalizma, u „novo mračno doba dogme“,³² koje se pojavilo na *obzoru* u procesu stvaranja novog europskog miljea. Fundamentalistički stavovi koji se u raznim područjima ljudskog djelovanja (ekonomiji, religiji, politici, itd.) mogu pronaći kroz cijelu povijest čovječanstva, i koji su se počeli intenzivnije javljati usporedno s procesima europskih integracija, doživjeli su svoju renesansu nakon često spominjanog *11. rujna* (kada su u napadu terorista-samoubojica srušena dva nebodera u New Yorku). Taj je događaj izvršio prekretnicu u pogledu sigurnosti na bilo kojem mjestu na svijetu, i izazvao brojne polemike o „opasnosti s Istoka“ - koja prijeti cijelom zapadnom svijetu, s ciljem osvajanja vlasti na planetarnom nivou. Taj teroristički čin izvršili su pripadnici islamske vjeroispovijesti ekstremističkog opredjeljenja, što je bio dovoljno da se zaoštri netrpeljivost prema *svim* muslimanima.

Postalo je uvriježeno da, kad se spomene pojam fundamentalizma, prva sljedeća asocijacija su – muslimani. Iako se u kontekstu ove rasprave spominje taj naziv - muslimanski fundamentalizam, to ipak neće biti zasebna tema, nego pojam *fundamentalizma* općenito (a može se definirati kao „ukupnost nazora koji se postavljaju kao temelj nekoga učenja i bitnih zasada politike, vjere, crkve ili ideologije, kao nastojanje da se potakne povratak navodnim drevnim temeljima“³³ te vjere, politike, i sl.“³⁴). Smatra se da je fundamentalizam ojačao kao reakcija na modernizaciju i racionalizaciju, proces uslijed kojih se ideje, različiti utjecaji, promjene izazvane sve većim utjecajem globalizacije šire velikom brzinom, i slika poznatog društva se sve brže mijenja pred očima čovjeka koji se će-

³² To je podnaslov knjige Stuarta Sima: *Svijet fundamentalizma. Novo mračno doba dogme*.

³³ Sim, S. *Svijet fundamentalizma*, str. 31.

³⁴ Anić, V. Goldstein, I. *Rječnik stranih riječi*, str. 200.

sto puta ne snalazi u takvim uvjetima, pa u nedostatku referentne točke na koju bi se oslonio u traženju najboljeg mogućeg načina života za sebe, izlaz vidi u pojednostavljenju situacije „povratkom korijenima“. Traženje skloništa u okrilju utvrđenih tradicija Stuart Sim³⁵ vidi u krizi autoriteta na svjetskoj razini - izazvanoj razvojem znanosti, tehnologije, nepovjerenjem prema političarima i političkim ideologijama, ekspertima, ekonomistima, i svim drugim protagonistima u organizaciji života - zbog čega se mnogi pojedinci osjećaju ugroženima općom nesigurnošću koja vlada u modernom društvu. Više ništa nije kako je oduvijek bilo, više ništa nije izvjesno... Sim razmatra Adornov pojam „autoritarne osobnosti“ (koji je rezultat iscrpne studije o postojanju psiholoških karakteristika i značajki ličnosti potencijalnog „antidemokratskog“ pojedinca³⁶), te navodi da se kod takvog tipa osobnosti javlja sklonost ka autoritarizmu, dogmatizmu, sigurnosti „čvrste ruke“ i provjerenih poznatih vrijednosti. Takav pojedinac će uz potrebu za postojanjem autoriteta ispoljavati i sklonost fundamentalizmu.

U razdoblju brzih i nepredvidivih promjena modernog vremena, te slobode izbora koja se slijedom individualizacije i nudi, pojedinac sklon fundamentalističkom mentalitetu teži ka sigurnošću, povratku provjerenim, poznatim vrijednostima - što za njega znači mogućnost kretanja u sigurnoj zoni, jer sloboda koja se kreće u mogućnostima istraživanja novog (u suprotnom onda ne bi bila sloboda) područja koje se ne može kontrolirati, za njega je područje potencijalne opasnosti.

Povratak korijenima radi očuvanja osobnog integriteta, pojava fundamentalističkog mentaliteta, potraga je za moći i nadzorom koje sa sobom nosi odavno poznati i prihvaćeni sustav vjerovanja. Sim³⁷ ističe da se tu ne radi samo o religijskom vjerovanju nego o svim segmentima društva, pa tim slijedom navodi postojanje ekonomskog, političkog, čak i umjetničkog fundamentalizma. Osoba koja se, prema Adornu, može svrstati u kategoriju „autoritarne osobnosti“, sklona je etnocentrizmu pa se osjeća ugroženom i zbog modernog društva koje sve više postaje etnički raznoliko te utočište traži u etničkom fundamentalizmu - uslijed kojeg su izazvani mnogi današnji etnički sukobi u svijetu.

Ksenofobija - mutacija prema stereotipima i predrasudama. Strah od različitosti

Moglo bi se reći da je danas na svjetskoj *sceni* u borbi za prevlast izvršen prelazak iz doba ideologija u doba kultura, ili točnije - kulture su postale sadržaj ideološkog djelovanja. Borba za prevlast temeljena na pripadnosti naciji zamijenjena je borbom između kultura. Ksenofobna previranja - danas aktualna na tlu Europe - pokrenuta su idejom vodiljom očuvanja europske kulture od najezde pripadnika neeuropskih kultura. „Sveti rat“ za *čistoću* europske kulture vodi se u

³⁵ Sim, S. *Svijet fundamentalizma*, str. 29.

³⁶ Adorno je istražio psihološke predispozicije pojedinaca za izražavanje antisemitizma („potencijalnog fašizma“).

³⁷ Sim, S. op. cit., str. 30.

ime europskih vrijednosti koje su ugrožene postojanjem pojedinaca drugačijih kulturnih karakteristika od *starosjedilačkih*,³⁸ što onda, kako se smatra, narušava i ugrožava kulturnu opstojnost Europe.

„Nisam kriv, samo sam branio zemlju od Islama!“, izjavio je masovni ubojica, Norvežanin B. Breivik, koji je 21. srpnja 2011. godine, na otoku Utøyi u kampu mladeži Laburističke stranke, izvršio neviđen pokolj.³⁹

„Mi“ i „oni“ čini se ima jače značenje u sredinama gdje živi veći broj pripadnika kultura koje se smatraju stranima za zemlje u kojima se nalaze (a brojem imigranata prednjače bogate zapadne zemlje koje su već dugo na udaru emigranata iz siromašnijih zemalja).

Pisac i kolumnista Miljenko Jergović⁴⁰ duhovito primjećuje da „nama u Hrvatskoj nije lako shvatit dinamiku i traume multikulturalnog društva, jer u nas nema ni crnaca, ni Pakistanaca, ni Turaka, a jedva da se na ulici može sresti muslimanka kojoj se po načinu odijevanja vidi da je muslimanka.“

Što nam poručuje pisac? Tragom sve glasnijih pokliča koji se sve češće čuju u europskim zemljama s većim imigracijskim prilivom, može se zaključiti da je tamo u porastu nezadovoljstvo zbog takve situacije. To je elementarno zapažanje i može se nadopuniti podacima o porastu popularnosti *desnih* stranaka u Europi, povećanom udjelu stranaka ekstremne *desnice* u EU parlamentu, te udjelu ekstremne *desnice* u nacionalnim parlamentima pojedinih zemalja.⁴¹

Starosjedilačko stanovništvo europskih zemalja sve otvorenije pokazuje netrpeljivost prema strancima te se osjeća ugroženim procesom europskih integracija koji će, po svemu sudeći, pojačati etničku raznolikost u Europi – stoga je aktualna politička slika u pojedinim zemljama izraz nezadovoljstva. Sve te navedene stranke su, uglavnom, protivnici Europske unije. Oni prihvaćaju „Europu“, i njene tradicije (ali „kršćanskog“ predznaka!), no ne prihvaćaju internacionalizam (i strance iz drugih zemalja, naročito one drugih vjeroispovijesti). Stranci na vlastitom pragu nepoželjni su, i u tom smislu poznati pojam NIMBY sindroma⁴² mogao bi se, slijedom anglofonih zasada nove svjetske komunikacije, preimenovali u NIMC (*Not in My Country*) ili NIMT (*Not in My Town*) sindrom. Musli-

³⁸ Izraz starosjedilački možda nije najbolji, ali u ovom slučaju se koristi da bi se označila razlika između stanovništva europskih država, i doseljenika iz drugih država.

³⁹ Trkanjec, Ž. *Jutarnji list*, 26.7.2011., str. 3.

⁴⁰ *Jutarnji list*, 30. srpnja 2011., str. 57.

⁴¹ Prema podacima iz „Jutarnjeg lista“, 27. srpnja 2011., u okviru članka Inoslava Beškera „Breivik je fanatik, ali je i proizvod *desne* radikalne ideologije“, Europa je preplavljena strankama ekstremne *desnice* koje su sve veća politička snaga. Sudeći prema nazivima tih stranaka, može se zaključiti o vrijednostima koje ističu u svom programu, a to su: napredak, sloboda, nacija, pravda, red, mir, domovina, boljitak, suverenitet, interes vlastite etničke grupe, rješenje problema nezaposlenosti, a u nazivlju se može zapaziti i pokoji borbeni element (fronta, pokret). Pr. „Slobodarska stranka“, Nizozemska, Austrija, „Stranka napretka“, Norveška, „Pokret za bolju Mađarsku“, „Suverenita“, Češka, „Domovina i sloboda“, Latvija, „Pravda i red“ Litva, „Nacionalna fronta“, Franc.

⁴² Pojam se odnosi se na prihvaćanje razmještaja objekata vezanih uz opasne tehnologije i zagađivače.

mani su naročito na udaru zbog svog „čudnog izgleda“, i neprekidno se prikazuju javnosti (najviše putem medija⁴³) kao zatvorena, kohezivna grupa koja živi u svom paralelnom svijetu i odbija istinski sudjelovati u životu zemlje u kojoj boravi. Antimuslimanska retorika pojačala se nakon 11. rujna, kada se *biti musliman* u svijesti mnogih gotovo izjednačuje sa - *biti terorista*. Otuda potiče sljedeća asocijacija, koja se javlja pri spominjanju pojma *fundamentalizma* - koja odmah taj pojam pretvara u - *muslimanski fundamentalizam* (jer fundamentalizam se, što je općepoznato, nerijetko služi silom da bi dokazao svoju jedinu ispravnost u odnosu na druge, koji se u pravilu ne slažu s tom tvrdnjom). *Ksenofobija* koja sve više diže glavu u europskim zemljama, najčešće poprima oblik *islamofobije*.⁴⁴

Prema strancima se u valu općeg nezadovoljstva sve više gomilaju predrasude, i na temelju površnog promatranja - stvaraju se stereotipi. Može se reći da se u Europi kod velikog dijela populacije dešava *mutacija svijesti* - u smjeru sklonosti stvaranja stereotipa i gomilanja predrasuda prema različitostima. Takvo stanje je uzrokovano prvenstveno osjećajem ugroženosti blizinom drugih, različitih, što onda generira strah od gubitka vlastitog etničkog identiteta.

Žarko Paić⁴⁵ problematizira pitanje identiteta, koje je danas sve više u središtu pažnje, nazivajući ga „novom dogmom“. „Mi nismo i ne želimo biti kao oni, jer smo drugačiji!“, moto je, kako autor navodi, pod kojim su se svi dali u potragu za identitetom, na svim područjima - od politike do mode. Paić postavlja pitanje o tome koje su to skupine u multikulturalnom poretku (koji kao službena, vladajuća politika pluralne kulture višenacionalnih zapadnih društava uključuje različite etničke skupine, ugrožene u svom identitetu), te navodi da je pravo pitanje o subjektu koji izaziva „strah od drugog“ ono koje bi dalo odgovor da su to „radikalne manjine neozidane bilo kakvim uresima identiteta“, i koje on naziva „ateistima“.

U korijenu inzistiranja na identitetu je strah od različitosti, što objašnjava da se pojačana potreba za određivanjem i definiranjem identiteta javlja upravo u ovom vremenu - kad se po svemu sudeći dešava proces „multikulturalizacije“ europskih zemalja.

Moglo bi se reći i sasvim suprotno - da je u korijenu inzistiranja na identitetu težnja za afirmacijom i priznavanjem prava na različitost. Pitanje identiteta,

⁴³ Gunduz, Z. Y. op. cit., str. 38.

⁴⁴ Fobija je apstraktni strah vezan uz neki objekt koji nije prisutan, i u ovom slučaju se odnosi na neutemeljen strah od muslimanske populacije - gdje se cjelokupna grupa povezuje s grupom terorista. Značajno je da su nakon pokolja u Norveškoj u prvi mah svi pomislili da su u pitanju muslimanski teroristi, točnije Al-Qaida, što se ubrzo, na opće iznenađenje, pokazalo pogrešnim. U tekstu novinarkе Globusa Bisere Fabrio (Globus, 20. srpnja 2011. god., br. 23.), nalazi se podatak da su za većinu terorističkih napada u Europi, od 2009 njih oko 300 odgovorni drugi, a islamski ekstremisti su odgovorni samo za jedan!

⁴⁵ Hrvatski filozof i urednik časopisa *Europski glasnik*, „U žrvnju identiteta“, *Zarez*, 249., Zagreb, 2.1.2009. godine, str. 4

koji je od velike važnosti u posljednje vrijeme, u kojem se pojačano aktualizira upravo spomenuto pravo na različitost (pitanje o tome po čemu se pojedinci i skupine međusobno razlikuju, zašto su te razlike važne i temeljne, te na kojim načelima mogu koegzistirati tako različiti i mnogobrojni identiteti), značajno je u kontekstu traženja modela življenja u suvremenom društvu na takav način da „biti različit“ ne znači odmah i „biti odbačen“.

Potreba dekategoriizacije

Strah od različitosti ujedno je i strah od nepoznatog. To je slično osjećaju koji se javlja kad očekujemo da iz mraka iskoči nešto strašno - i može se razviti u takav odnos prema drugima - da ih se smatra neprijateljima, demonima. Katurnarić⁴⁶ upozorava na oblik ponašanja koje naziva „kategorijalnim ludilom“, i koje se javlja u slučajevima sukoba. „Kategorijalno ludilo“ ima svoju „kategorijalnu logiku“ po kojoj funkcionira, i na čijim premisama se stvara „kategorijalni identitet“. Pojam potiče od američkog sociologa C. Calhouna, koji je, promatrajući događanja prilikom raspada Jugoslavije 90-tih godina prošlog stoljeća, tako nazvao identitet povezan s idejom o etničkoj čistoći koja uključuje netrpeljivost prema pripadnicima drugih nacija - a isto tako i prema pripadnicima vlastite nacije koji se ne uklapaju u stvorenu idealnu sliku. Iako se pojam u ovom kontekstu odnosi na etničke sukobe u Jugoslaviji, može se univerzalno koristiti u objašnjenju slučajeva etničke netrpeljivosti i na drugim prostorima. Zato ga je važno istaknuti.

Kategorijalni identitet zabranjuje stvaranje veza među ljudima na temelju međusobne privlačnosti, afiniteta ili iskustva, i umjesto toga nameće stereotipe, stvara predrasude - te na temelju nerazumijevanja na relaciji „mi“ i „oni“ stvara predodžbe prema kojima su oni drugi loši, dok smo „mi“ jedini dobri i ispravni. Tragovi „kategorijalnog ludila“ mogu se danas vidjeti i u kriminalnim činovima koje su pojedini pripadnici ekstremističkih grupa u Europi izveli s ciljem očuvanja europskog kulturnog identiteta. „Slučaj Breivik“ najsvježiji je takav primjer, ali ne i jedini. Slijedom polemika koje su se vodile o tome je li norveški masovni ubojica psihički bolesnik ili tek politički fanatik, može se zaključiti da on ipak boluje od „kategorijalnog ludila“ - teške *bolesti* koja je zahvatila dio europske populacije, i kako pokazatelji o porastu *desnih* ekstremističkih stremljenja u Europi govore, *bolest* prijete mogućnošću daljnjeg širenja. Nadajmo se da neće poprimiti epidemijske razmjere!

„Kategorijalno ludilo“ se, kako je već navedeno, javlja u slučajevima sukoba/ ratova. U Europi sad nije ratno stanje, ali je zbog međusobnog otvaranja granica europskih država, sve većih imigracija te ekonomske krize - napeta situacija.

⁴⁶ Katurnarić, V. *Lica kulture*, str. 33.

U takvoj situaciji potrebno je da se desi dekategorijska. Katunarić⁴⁷ ističe da je „dekategorizacija pojedinaca, prema njihovoj nacionalnoj ili nekoj drugoj pripadnosti, uvjet za normalizaciju nacionalnog identiteta i za unutrašnju demokratizaciju nacije/države“.

Danas se u okviru borbe za *čistoću* Europe ne ističe nacionalna, nego prvenstveno kulturna pripadnost. Europska zajednica nastala na području nacionalnih država - nadnacionalnog je karaktera, i baš su kulturna obilježja uporišta očuvanja etničkog identiteta njenih država-članica. Kako Kalanj⁴⁸ navodi, prijašnje traženje društvenih prava zamijenilo je traženje kulturnih prava. Moglo bi se tu još dodati da se u uvjetima globalizacije i procesu nestajanja suverenosti država-nacija javlja kulturni nacionalizam.⁴⁹ On je zasnovan na potrebi za identitetom, pa se očuvanje identiteta postavlja kao razlog za netrpeljivost prema različitostima.

Multikulturalna Europa - mogućnost interkulturalnog dijaloga

Kulturna prava podrazumijevaju pravo na priznavanje različitosti - pitanje identiteta je pitanje multikulturalnosti. Na *obzoru* se pojavila multikulturalna Europa koja otvara pitanja interkulturalnog dijaloga. Još je uvijek prevladavajuća hegemonijska kultura - kultura bijelog čovjeka, muškog spola - koja je svoj vrhunac dosegla u razdoblju prosvjetiteljstva⁵⁰, ali se upravo dešava i proces kulturne modernizacije,⁵¹ gdje „kultura koja postaje glavno uporište razumijevanja i tvorbe identiteta pokazuje puno šire razumijevanje pluralnih oblika“.⁵² Što to točno znači?

Kulturni identitet povezan je s kulturnom baštinom, i kako neki teoretičari smatraju - na pomolu je novi europski kulturni identitet temeljen na europskoj baštini, ali uključujući i kulturnu baštinu drugih koji su se pojavili na tlu Europe - stoga je nužno uspostavljanje dijaloga među različitim kulturama. Spomenuta sposobnost kulture za razumijevanje pluralnih oblika je sposobnost da se s rastućom kulturnom različitosti nosimo na konstruktivan način.⁵³ Kulture različitih zemalja i prije nisu bile međusobno izolirane, nego su se doticale te različitim načinima razmjene utjecaja - miješale. U Europi danas, kulture su izloženije utjecaju jednih drugima više nego ikada prije u povijesti, a također su u bliskom dodiru kulture koje su prije bile međusobno udaljene. Smatra se da je zato potrebno stvoriti okvir u koji će se sve te različite kulture uklopiti, i da im taj okvir

⁴⁷ Katunarić, V. *Lica kulture*, str. 39.

⁴⁸ Kalanj, R. *Modernizacija i identitet*, str. 145.

⁴⁹ Katunarić, V. *Sporna zajednica*, str. 277.

⁵⁰ Kalanj, R. op. cit., str. 123.

⁵¹ Isto.

⁵² Kalanj, R. op. cit., str. 140.

⁵³ Dragojević, S. *Multikulturalizam, interkulturalizam, transkulturalizam, plurikulturalizam: suprotstavljeni ili nadopunjujući koncepti*, str. 79.

mora jamčiti opstanak i razvoj.⁵⁴ Danas često korišten pojam – multikulturalnost - odnosi se na to da se svim kulturama koje sačinjavaju neku zemlju moraju osigurati iste kulturne i društvene mogućnosti. U slučaju Europe, to onda znači da se svim kulturama koje sačinjavaju njeno tkivo moraju osigurati ti isti uvjeti, a to onda znači da se svima mora osigurati „demokratsko pravo na različitost“.⁵⁵ Kalanj⁵⁶ to naziva „političkim priznavanjem razlika“, koje je ostvarivo putem korištenja mogućnosti civilnog društva. (Kymlicka⁵⁷ koristi izraz „multikulturalno građanstvo“.)

Interkulturalizam se zalaže za kulturnu razmjenu i dinamičke uzajamne odnose između svih postojećih kultura na nekom prostoru. Sve kulture imaju jednaka prava - i jednako su vrijedne - tako da u interkulturalnom dijalogu, koji se uspostavlja u Europi, ne smije biti hijerarhijskih odnosa. Problem neprihvatanja kultura drugačijih od onih koje su stoljećima postojale na europskom tlu (koji je također prisutan kod dijela europske populacije), uzrokovan je shvaćanjem da su kulture došljaka manje vrijedne. Dijalog koji se uspostavlja pridonijeti će međusobnom upoznavanju različitih kultura - što bi onda trebalo doprinijeti i boljem razumijevanju, pa tako i smanjenju danas aktualnih napetosti u Europi. Europske su demokracije suočene s porastom kulturno heterogene populacije, te da bi se ustanovila zadovoljavajuća razina tolerancije, kakav je u takvim uvjetima neophodan, neophodna je uspostava dijaloga koji bi uključio što šire društvene slojeve.

Europska nova ksenofobija (iako se u prvom redu iskazuje kao strah od gubitka etničkog identiteta) u velikoj je mjeri utemeljena na strahu od gubitka temeljnih egzistencijalnih uporišta (zaposlenja, plaće, mirovine, i sl.), do čega može doći zbog priliva jeftine radne snage iz drugih zemalja te općeg pada standarda koji se i u dotad nedodirljivim, bogatim europskim zemljama, javio uslijed krize kapitalizma koja se dešava na globalnom planu. Nesigurna vremena (što se može iščitati iz ne tako davne povijesti na primjerima fašističke Italije, ili nacističke Njemačke) dobra su podloga za klijanje *desnog* ekstremizma - što novostvorene europske stranke sličnog opredjeljenja i spominju u okviru svojih „spasilačkih“ programa, ili u svojim nazivima. To se odnosi na ekonomsku ugroženost, što se primjerice iskazuje terminima *boljitak*, *rješenje problema nezaposlenosti*, *dobrobit*, osjećaj ugroženosti etničkog identiteta (*nacija*, *suverenitet*, *domovina*, „Pravi Finci“, „Flamanski interes“, „Narodni ortodoksni pokret“, „Velika Rumunjska“), te se na kraju nagovještava i mogućnost borbe za vlastita prava onih koji se doživljavaju ugroženima od pridošlica (*fronta*, *pokret*).

U procesu europskih integracija i proširenja europske zajednice, Europa se pojavljuje kao multikulturalna zajednica. Smatra se da je interkulturalni dijalog od velikog značaja za uspostavljenje boljeg međusobnog razumijevanja između

⁵⁴ Isto, str. 81.

⁵⁵ Isto, str. 80.

⁵⁶ Isto, str. 122.

⁵⁷ Kymlicka, W. *Multikulturalno građanstvo*

različitih kultura i da bi onda on trebalo da doprinese smanjenju napetosti u Europi, izazvanih prilivom različitih etničkih grupacija.

Literatura

- Anderson, B. *Nacija: zamišljena zajednica*, Školska knjiga, Zagreb, 1990.
- Anić, V., Goldstein, I. *Rječnik stranih riječi*, Novi liber, Zagreb, 2007.
- Arendt, H. *Politički eseji*, Antibarbarus, Zagreb, 1996.
- Banac, I. *Nacionalno pitanje u Jugoslaviji*, Durieux, Zagreb, 1995.
- Dragojević, S. „Mutikulturalizam, interkulturalizam, transkulturalizam, plurikulturalizam: suprotstavljeni ili nadopunjujući koncepti“, u: *Kultura, etničnost, identitet*, Institut za migracije i narodnosti, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, 1999.
- Dukovski, D. *Fašizam u Istri 1918-1943.*, C.A.S.H., Pula, 1998.
- Gellner, E. *Nacije i nacionalizam*, Politička kultura, Zagreb, 1998.
- Giddens, A. *Sociologija*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 2007.
- Globus*, 29. 07. 2011. godine
- Gunduz, Z. Y. The European Union at 50 - Xenophobia, Islamophobia and the Rise of the Rradical Right, *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol.30, No.1, 2010.
- Hodge, C., Grbin, M. *Europa i nacionalizam*, Durieux, Zagreb, 2000.
- Jutarnji list*, Zagreb, 26. 07. 2011. godine
- Jutarnji list*, Zagreb, 27. 07. 2011. godine
- Jutarnji list*, Zagreb, 30. 07. 2011.
- Jutarnji list*, Zagreb, 02. 08. 2011.
- Kalanj, R. *Modernizacija i identitet*, Politička kultura, Zagreb, 2008.
- Katunarić, V. *Kultura, nacija, razvoj: stvaralački projekt i retorika reakcije*, *Kultura, etničnost, identitet*, Institut za migracije i narodnosti, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, 1999.
- Katunarić, V. *Lica kulture*, Antibarbarus, Zagreb, 2007a.
- Katunarić, V. Od povijesnog rascjepa ka „miroljubivom pluralizmu“: noviji teorijski pristupi nacionalizmu i etničkim sukobima, *Revija za sociologiju*, Vol. 38, No 1-2:25-42, Zagreb, 2007b.
- Katunarić, V. *Sporna zajednica*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2003.
- Križan, M. *Interkulturalni dijalozi i liberalna demokracija*, Politička kultura, Zagreb, 2008.
- Kymlicka, W. *Multikulturalno građanstvo*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2003.
- Paić, Ž. *U žrvnju identiteta*, *Zarez*, 249, Zagreb, 2009., str. 4-5.
- Radosavljević, P. *Who are the Slavs? A Contribution to a Race Psychology*, The Graham Press, Boston, USA, 1919.
- Sim, S. *Svijet fundamentalizma. Novo mračno doba dogme*, Planetopija, Zagreb, 2006.

Sunić, T. *Europska nova desnica*, Naklada Hasanbegović, Zagreb, 2009.

Velički, D. Desni ekstremizam, radikalizam i zapadnoeuropska *Nova desnica*, *Politička misao*, god.: 47, br. 2, Zagreb, 2010., str. 67- 84.

Vesna Ivezić

**NEW EUROPEAN XENOPHOBIA
AND PERSPECTIVES OF INTERCULTURAL DIALOGUE**

Summary

Due to the weakening of the sovereignty of nation states, and consequent growing influx of other nationalities and cultures that had never before resided within European territory, the fear of loss of ethnic identity appeared in one part of European population during the process of creating the European Union. The intolerance towards incomers emerged in one part of the European public, which resulted in the radicalization of the European political scene, in terms of growing popularity of right-wing parties, and even the emergence of extremist movements and groups. Hence, it is justifiable to talk about the appearance of new European xenophobia, which manifests itself in such a way that any difference is seen as a threat to the survival - both ethnic and financial. Hostility towards foreigners, which occasionally takes the form of brutal violence, is presented as a struggle to preserve own culture. In that light, as an attempt to find a way out of the crisis, fundamental attitudes appeared. Prejudice and stereotypes against foreigners appeared and have been accumulating more and more. Lately, the issue of identity and the right to variety has been brought to attention; it appears in the form of democratic rights, the practical recognition of variety, which means ensuring the same conditions for survival and development of all cultures that reside in Europe. In the process of European integration and enlargement of the European Community, Europe is emerging as a multicultural community, which means that all participants must provide equal cultural and social opportunities. It is considered that intercultural dialogue is of great importance for the establishment of mutual understanding between different cultures, which should contribute to reducing tensions in Europe, caused by the influx of different ethnic groups.

Key words: xenophobia, fundamentalism, radicalization, right to variety, multiculturalism, intercultural dialogue

DANSKA BLASFEMIJA KARIKATUROM ILI KAKO UISTINU RAZUMJETI DRUGOGA?!

Tekst je posvećen tzv. *danskoj blasfemiji* (i svakoj drugoj blasfemiji) o poslaniku Muhammedu a.s., u danskom dnevnom listu "Jyllands-Posten", te na teorijsko-univerzalan način pokušava razložiti motive i ciljeve ovakvih javno-diskursnih istupa (koji postaju sve češća praksa koja pod krinkom slobode, a naročito slobode izražavanja, suštinski onemogućavaju razložen i *ohlađen* (raz)govor o prijeko potrebnoj odgovornosti u javnom prostoru) te prestanku zloupotrebe slobode izražavanja kao informacijskog i kreativnog čina *homo sapiensa*. Ovo je rijetka analiza profesije novinarstva - iznutra, ili tzv. supstancijalna analiza pomoću aristotelске primijenjene metode *analize diskursa*, na obaveznoj trijadi *ethosa-pathosa-logosa* kao analizi *simbola-značenja-smisla*.

Ključne riječi: informacija, javni diskurs, novinarstvo, simbol-značenje-smisao, medijaliziranje, blasfemija, piktografska poruka, *novum*, redundancija, vrijednosni sloj poruke.

Jednima – koji o novinarstvu kao javnom diskursu (ili općenito o javnoj riječi, slici, karikaturi, crtežu, afiši, plakatu, *billboardu*) govore iz nekih drugih profesija i meni – koja o novinarstvu kao javnoj riječi govorim 'iz sebe', kao sintagmi profesionalne i teorijske preokupacije (nekada sam bila novinar a sada se bavim teorijsko-znanstvenom javnom riječju) je unekoliko složenije ostati do kraja objektivan, nepristrasan i pažnje vrijedan. Još jedan razlog više za to postoji ovdje – u ovoj raspravi – u kojoj će biti riječi o islamu kao o objektu govorenja, analize i sinteze, što je, također, dio moje osobne opredijeljenosti. Ali, s obzirom da ću *karikature* nastojati analizirati iz ugla profesionalne angažiranosti i profesionalnoga znanja, ponajviše teorijski, u smislu u kojemu je najbolja praksa zasnovana na najboljoj teoriji, bit će zanimljivo pratiti analize i sinteze koje slijede – kako onima koji profesionalnim i prakseološkim okom prate ovaj tekst tako i onima koji su više opredijeljeni teorijskim i znanstvenim konkluzijama sociološkog ili politološkog merituma, kao i teološkog.

Danska karikatura, tj. karikature koje su objavljene u danskom dnevnom listu „Jyllands-Posten” u februaru 2006. godine (tačnije, u njegovom dodatku za kulturu) jesu, tj. spadaju u tzv. *piktografske informacije*. Dakle, one koje na razini simboličkog piktografskog znaka šalju *novum* – srce poruke, srž, suštinu, smi-

¹ ffahira_7@yahoo.com

sao, glavu poruke ili *komunikacijsku strukturu kao dotad nepoznatu ili dotad neobjavljenu u eter*.

Bez ove teorijske i prakseološke premise nema komunikacijskog procesa – nema komuniciranja komunikatora i recipijenta – odnosno, nema pretpostavki za ostvarenje komunikacijskog čina kao elementarnog čina postojanja čovjeka i svijeta u 21. stoljeću. Šta je, dakle, *novum* ove piktografske informacije iz danskih novina? Da li je taj *novum* događaj ili ličnost u fokusu naše pažnje – kako definira i traži svaka, pa i minimalna, teorija, ali i kako definira i traži i profesionalna i etička praksa? Samo sa postojanjem *novuma* jedna informacija (profesionalna informacija) može biti *komunikacijska* – odnosno, može ostvariti cilj komuniciranja kao procesa kojim komunikatori *informiraju* recipijente o nečemu novom, ili dodaju onom već poznatom elemente *novumskog*, kao individualno hermeneutičkog. *Novum*, kao polazište svake nove i svake javno objavljene informacije, u biti, sastavljen je od do tada nepoznatih podataka, činjenica, fakata, dokaza ili izjava, dojava, najava. Kao takav, u stanju je da izazove pažnju, da usmjeri naše interesiranje, da probudi naš *kognitivno-racionalni aparatoprij* kojim, kao ljudska (prije svega racionalno-spoznajna) bića postojimo u okruženju i na što računa svaki *javni diskurs*, pa i novinarstvo (i umjetnost, kultura, itd.) kao racionalno-diskurzivna profesija, ili kreativno-ekspresivna forma izražavanja, u odnosu na predmete, biljke i životinje – dakle, većine svijeta oko sebe. Na toj ljudskoj karakteristici i nastaje novinarstvo (i većina ostalih medijskih prezentacija, kao javne profesije) te postaje jedna od dominantnijih *dimenzija* upravo vremena u kojem bivstvujemo. Stoga se, s pravom, pred komunikologe koliko i pred komunikatore (kada tvore svoja novinarska i općenito javnodiskursna ostvarenja) postavlja jednostavno a zakučito pravilo istovremeno – da njihov/a produkt-poruka-ideja bude razumljiv/a svima – *od čistača cipela do akademika*. Dakako, ništa manje značajan nije i onaj drugi segment, za kojim poseže *pobuđivanje* ljudske pažnje kao osnova kojom javna riječ (ili slika, karikatura, crtež) golicaja svijet i svijest drugih oko sebe – a to je onaj *emocionalno-empatički segment ili naboj* na koji, također, računa javno izgovorena (skicirana/stilizirana) riječ, javno prezentirana pojava, proces, radnja, stanje, zbivanje...

U konkretnom slučaju, *novum* na kojemu je građena serija piktografskih informacija (karikatura), uglavnom – ne postoji. *Novum* je ovdje prije građen na *redundanciji*, tom drugom obaveznom sloju profesionalne novinarske (kao javno-diskursne) informacije, drugom po značaju i po funkcionalnosti, a kojem je cilj, u standardnim informacijama građenim na *novumu*, ili potpunim profesionalnim informacijama, da čuva čisti informativni materijal informacije od propadanja ili mu potpomaže da bude jasniji, razumljiviji, jednom riječju – da bude *komunikacijski – empatički privlačan i zanimljiv*. Dakle, *novum* danskih karikatura građen je na sporednom elementu informacije, koji joj kao gotovom produktu pomaže da njen *novum* ne okonča u *entropiji ili raspadu*. Još preciznije rečeno, *novum* je ovdje sadržan u *vrijednosnom sloju* informacije (karikature), što (prema teoriji informacija) takve vrste informacija automatski svrstava u red tzv. *promotivnih* ili *propagandnih informacija* – koje manje insistiraju na *novumu*,

relativno su zainteresirane za redundantne elemente informacije, i *de facto*, „parazitiraju” na vrijednosnom kao *subjektivnom sloju informacije*.

Šta to znači?

U današnjem sve *napetijem svijetu*, kakva poruka i kakve informativne zadatke se žele realizirati (postići, ostvariti, ustremiti, poslati) ovakvim vrstama informacija općenito? U školskom smislu riječi i razumijevanja teorije informacija (koja brine o čistoći informacijskog čina i informacijskog sadržaja od komunikatora do recipijenta, dakle – *u supstancijalnom smislu validnosti svake informacije*, a u aristotelskom ozračju vrijednosti/bezvrijednosti mišljenja/govora kao takvog), dakle – takve informacije uvijek govore ono što je stav (mišljenje, emocija, dakle nešto lično obojeno) o nekome ili nečemu, odnosno – iznose *interpretaciju* prije nego informaciju. To je njihova, da se tako izrazim, „uprljana funkcija” iznošenja ili opisivanja, interpretiranja epskoga lika, historijske ličnosti, mitske ličnosti i sl. – *reinterpretacija intertekstualnostima*, kojom se obavlja/ju funkcija/e promocije ili antipromocije. U ovom slučaju, funkcija antipromocije poslanika Muhammeda a.s. (koja stoga i nemaju prioritetnu zadaću informiranja ili komuniciranja *novumskog* – već prije zadaću interpretiranja, bojenja, izvrtanja, reduciranja, maksimaliziranja, minimiziranja, manipuliranja, blasfemiranja, sataniziranja, stigmatiziranja, relokaliziranja, reinterpretiranja, remiksiranja – dakle, pretjerivanja općenito) je sve što kao mogućnosti postoji u općenitom teorijskom pa, dakle, i prakseološkom smislu riječi.

Kako?

Pogledajmo konkretne sadržaje informacija u karikaturi o (kako vjeruju pripadnici islama) historijskoj vjerskoj ličnosti poslaniku Muhammedu a.s.: Poslanik predstavljen kao terorista, Poslanik predstavljen kao bludnik, Poslanik predstavljen kao pedofil, Poslanik predstavljen kao sodomist, Poslanik predstavljen kao gomorist, Poslanik predstavljen kao homoseksualac...² Zgusnuta količina pobrojanih varijacija, da tako kažem, „čovjekovih anomalija” (u islamu striktno zabranjenih, počev od homoseksualizma do sodomije) očita je, proširena

² U islamskom svjetonazoru, svaki pobožan pojedinac (dakle - svaki muškarac) trebalo bi da nosi oko glave omotanu bijelu (ili u najsvjetliju moguću) dugu plahtu, neobavezno omotanu kao čalmu (poput Afganistanaca, Pakistanaca, Bangladežana) jarkih boja (poput afričkih muslimana i indoazijskih muslimana), ili omotanu vrlo strogo poput ahmedija (turski vjerski velikodostojnici, bosanski vjerski velikodostojnici, neki magrepski vjerski velikodostojnici i derviši, iranski te općenito šiitski vjerski uglednici). Smisao ove duge *krpe* oko glave jeste trajno (svakodnevno, neprestano) podsjećanje na smrt – da je čovjek smrtno, prah i pepeo koji ide u zemlju – i ova čalma je ustvari kefin (ćefin), ta jednostavna čista krpa kojom se, u islamskoj tradiciji, mrtav muškarac (ali i žena) nakon posmrtnog kupanja umotavaju te se u tome, čisti i bijeli, spuštaju u zemlju (u mezar, grob, raku)... Otuda je njena funkcija vrlo sveta – njena simbolika vrlo izrazita, čulna i duhovna istovremeno – praktična i snažna. Ona (ta bijela krpa oko muške glave), dakle, označava smrt (pokop, susret sa fizičkim ili tjelesnim krajem, osobnim ljudskim krajem) i nikako ne može poslužiti **izvrnutoj simbolici** kojom je *operirala* danska piktografska poruka (ili poruke), u najnižem animalnom smislu – bilo gdje i bilo kada, dakle – i lokalno i globalno.

reinterpretativna, nasilna i podrugljiva paralela sa svim onim što (u anarholiberalnoj savremenosti u kojoj živimo) jeste odličje (ili jesu odličja) sve većeg broja pojedinaca kojima se može pohvaliti svako društvo izobilja, svaka prije svega razvijena bogata potrošačka demokratija (evropskog, američkog ili afričkog kontinenta) – nešto što postaje određenje (post)modernosti kao takve. Nije li danas stanovita *radikalna zatucanost* ili *pretjerano moraliziranje* kada bi bilo ko javnim putem sputavao ove slobodnotjelesne „-izme“: slobodan (a)moralni život, pedofiliju, homoseksualizam, sodomiju, gomoriju (a što je nespojivo sa učenjem islama, pa time i učenjem poslanika Muhammeda a.s.). Jedino je terorizam³ trenutno izvan ove dimenzije *situiranja*, ali kao fenomen ili epifenomen nesumnjivo usmjeren na nešto izvorno drugačije, također neutemeljeno reinterpretiranje ideje islama i njegovoga Poslanika. Faktički, u odnosu na niz povijesnih nasrtaja u javnom diskursu (prije svega u zapadnim medijima) na ovu izuzetno značajnu ličnost u islamskom svijetu reklo bi se – skoro ništa novo. Podsjetit ću na osamdesete, i tada vrlo slavljene pokušaje britanskog pisca indijskog *backgrounda* **Salmana Rushdiya** da slične atribucije proširi, također uz lik i djelo iste osobe, u svom (već zaboravljenom) romanu *Satanski stihovi*.

Teorija informacija nam itekako može pomoći da sad, korak po korak, izvršimo analizu teorijske, nepristrasne naravi. Teorija informacija nas uči da informaciju koju dajemo u javnost gradimo na što jednostavnijem, što poopćenijem *diskursu*. Teorijski utemeljen diskurs podrazumijeva *trijadu*, odnosno – trojnost koja obavezno sadrži: *simbol-značenje-smisao*.

Simbol je stalan i nepromjenjiv, on je nositelj značenja. *Značenje* se oslanja na simbol, izrasta iz njega, i polupromjenjive je naravi. *Smisao* proizlazi iz načina na koji je upotrijebljen simbol i na koji način mu je dodijeljeno značenje, stoga je uvijek promjenljiv i zavisna je kategorija te ima najrazlačitije *interpretacijske šanse*. Gotovo da ima smislova koliko ima i recipijenata, jer svako pojedinačno reagira na informaciju.

Pogledajmo, naprimjer, karikaturu u kojoj je Poslanik prikazan kao terorista. To je možda, za brojne muslimane svijeta kao recipijente, i *najprobavljiviji* dio serije piktografskih informacija objavljenih u danskom glasilu, u nizu *etiketa* koje su mu pridružene. Simbol je u pravilu, dakle, *denotativan* a nikada nije konotativan. Samo denotativi pružaju osnovu za validno informiranje i rizik od manipuliranja smanjuju na minimum, odnosno – čuvaju komunikatore u sferi informiranja i profesionalizma i etičke validnosti njihova rada. Ako u procesu komuniciranja ili informiranja, da kažemo to nešto uže, komunikator koristi denotative – tada obavezno upućuje recipijente na opći, jednostavni *diskurs*, ili na ele-

³ Profesor Ferid Muhić, u emisiji „Intervju dana” na TV99 od 31. oktobra 2006. godine, daje vrlo korisnu karakterizaciju terorizma kao fenomena naše savremenosti, definirajući ga kao reaktivnu pojavu – što znači da podrazumijeva uvijek određeno društveno stanje nasilja i nepravde iz koje terorizam crpi svoju snagu, svoje motive i svoj angažman. Stoga ga je nemoguće vjerski suziti ili nacionalno prenomimirati, kako to uglavnom rade moderni masovni mediji, tretirajući ga prvenstveno kao „islamski terorizam” i sl.

mentarno razumijevanje. Međutim, ako koristi konotative – tada recipijente upućuje na *kontekst*, a kontekst je najčešće element ili dio informacijskog procesa koji upućuje na *oduzimanje* ili *skretanje objektivnosti a priori*, na složenije forme tumačenja raščlambi, na višeslojnost i *pluralokategorizam* u svakoj informaciji, pa čak i u ovdje analiziranim konkretnim informacijama (karikaturama).

Simbol Poslanika koji ima čalmu (muški turban) oko glave a unutra skrivenu bombu – konotira terorizam, skriveni rat, ubijanje, smrt, opasnost, zlo – jer turban je jednostavna konotacija islama, muslimanskog istoka ili, drugačije rečeno, semitsko konotiranje na zapaljivost i *ratnost* Bliskog i Srednjeg Istoka (ako ne i šire, mnogo šire od toga, barem do granica Iraka, Irana i Afganistana). Značenje bi trebalo biti promjenljivo onoliko koliko to dozvoljava simbol koji je stalan i nepromjenjiv – ako, i kada, je denotativan. Pošto je u navedenim karikaturama dio značenja stalan a dio nestalan, i prvi služi da denotira a drugi služi da proširi ili konotira značenja, ova karikatura može se protumačiti kao da se odnosi na cijeli muslimanski svijet, u svoj njegovoj različitosti i raznovrsnosti, udaljenosti i bliskosti. Zbog ovakvog *rastezljivo* upotrijebljenog simbola i višesmislenosti njegovih značenja, može se reći da se smisao proteže do granica muslimanskog svijeta – i da je upravo tu smještena *latentna intencija* (koja, i inače i ovdje, ima cilj da poopći, obesprizori, oteža i bitno konotira *komunikativnost* poruke (informacije). Tek sada se usložnjava odnos prema smislu poruke ili informacije (karikature).

Smisao varira. On, naravno, spada u domen *recipijentske interpretacije* (ili *interporetacije koju vrši publika – svaki član te anonimne mase koju nazivamo publika*). On, također, spada i u domen komunikatorske interpretacije, ali time nije ograničen ili zabranjen i svaki drugi stupanj interpretacije, sve do posljednjeg pojedinca do kojeg informacija i njen *novum* (odnosno, u ovom slučaju – vrijednosni sloj) dođu. Tako smisao varira od jedinke do jedinke, od ličnosti do ličnosti, pa čak i od kolektiva do kolektiva. I svako na interpretaciju smisla ima osobno pravo. Komunikator (novinar, urednik) ne može naturiti (narediti, plasirati, ozakoniti ili potcrtati) samo svoju interpretaciju (*subjektivnu interpretaciju*), upravo stoga je on slobodni i odgovorni profesionalac koji javnosti (javnom mnijenju) – svakoj osobi unutar te neizdiferencirane mase koju sačinjava javnost nudi svoj uradak (svoju poruku, svoju informaciju, svoju karikaturu i sl.) i prepušta sudu (procjeni, refleksiji, reagiranjima, prijemu ili odbijanju) najširoj masi recipijenata. Kada jedanput njegova poruka izađe u eter, on više ne može *post festum* (postfaktualno) utjecati na njene interpretacijske *krugove*, na sve moguće načine njenoga djelovanja – od najpozitivnijih pa do najnegativnijih.

Ta *interpretativna faza življenja* plasirane komunikatorove informacije, ili poruke u najširem smislu, u stvari je i njen najvažniji život. Ona svakako ima kružni životni tok. Započinje od komunikatora, kruži do recipijenata i od recipijenata ide natrag ka komunikatoru ili njegovom okruženju, njegovim izvorima, mecenama ili izdavačima, – i taj segment, ta takozvana *povratna sprega*, taj dobro poznati *feedback* je najsamostaliji dio života profesionalne poruke. Naime, u tom periodu (u tom prostoru i vremenu) komunikator ne može utjecati na nje-

ne refleksije – može samo posmatrati šta se događa. Istina, može i komentirati, demantirati, tumačiti, dodatno procjenjivati, izvinjavati se, iščuđavati se – na neki način spašavati sebe i sve ostale aktere njenog nastajanja – ali više ne može zanimati njen *novum*, redundanciju ili vrijednosni sloj, dakle – njenu formu, niti bilo šta što kao recipijentska interpretacija može nastupiti, ili je, kao u slučaju danskih karikatura, već nastupilo.⁴ Najčešće, komunikatoru (ponekad uredništvu, cijeloj političkoj javnosti, društvenim akterima – poput nevladinih organizacija, novinarskih udruženja, demokratskih asocijacija pa sve do vlada i pojedinačnih nositelja vlasti) preostaje da se oslanja na „naknadnu pamet” i na dodatne „postfaktualne interpretacije” i osude akata te djelovanja koja proizlaze iz ponašanja recipijenata (što se upravo događalo nakon vandalskih reagiranja u nekim bliskoistočnim i azijskim zemljama). Ova faza je, u odnosu na komunikatora – sasvim neovisna. On je ne može staviti pod kontrolu – kao što je nije mogao ni predvidjeti – i ne može je zaustaviti.

Upravo zato jer, podsjećam, svaka informacija, svaka profesionalna poruka komunikatora, ima dvije obavezne faze interpretacije: **a) oficijelnu i b) neoficijelnu odnosno – a) primarnu i b) sekundarnu**. Prva, oficijelna ili primarna faza pripada komunikatoru (crtaču, uredniku, autoru, novinaru, karikaturisti), odnosno, svakome onome ko se javlja u ulozi komunikatora. I on je, kao autor, do određene granice prati – jer je može pratiti. Druga faza interpretacije, sekundarna ili neoficijelna faza, pripada recipijentima, odnosno, svima onima do kojih data poruka (data informacija, konkretna piktografija) stigne. Neoficijelnu, slobodnu interpretaciju obavljaju brojni (vrlo različiti) recipijenti, na posve individualan i slobodan način. Stoga bi se moglo kazati da pred profesionalce i pred javnost iskrsava stanovita zamka – koja se do određene mjere može predvidjeti ali od neke tačke izmiče kontroli.⁵ To je onaj, da tako kažem, „*zmaj iz boce*”, ispušten prije vremena ili u neko pogrešno vrijeme, pod pogrešnim pritiskom ili zapaljivim plinom, koji nikome više nije odgovoran. Na ovoj, naizgled bizarnoj,

⁴ Mada su EU i NATO brzo osudili nasilje i vandalizam (koji su nastali kao posljedica objavljivanja navedenih karikatura u islamskom dijelu svijeta), naročito nad imovinom, ambasadama, u muslimanskim zemljama – trebalo bi se prisjetiti da je zapaljena danska ambasada u Bejrutu, da su brojni Danci napustili Libanon (iako je libanonski muftija pozvao na mir); bješnjeli su nemiri po Iraku, protesti po Siriji (odakle su se hitno povukle danske i finske diplomate); protesti su održani po Indoneziji, Maleziji, Iranu...

⁵ Sasvim je izvan domašaja ove vrste analize ono razumijevanje danskih karikatura kojem bi cilj bio da ih *a priori* osujeti, tj. da se kaže kako su one i nacrtane, sačinjene i objavljene upravo sa doziranom, preciziranom i vrlo jasnom zadaćom – da postignu *refleksije* koje su se nakon njihovog objavljivanja mogle pratiti diljem *muslimanskog svijeta*. Takve *refleksije* su bile, naprimjer: paljenje danskih zastava pred diplomatskim i konzularnim predstavništvima ove države u Teheranu, Kabulu, Kairu i Džakarti; najave bojkota određenih roba i proizvoda u navedenim sredinama a koje potječu iz Danske i još nekih evropskih država koje su putem svojih medija prenijele/objavile navedene karikature (Finska, Francuska, Njemačka...), sve do napuštanja građana evropskih država nekih muslimanskih sredina...

ali *poprilično referentnoj tački refleksije*, teorijski su pali danski karikaturisti, urednici i izdavači. Naime, interpretacija je bezbroj – pokazalo je neko protežno vrijeme nakon njihova objavljivanja, i svako u tom bezbroju polaže pravo na vlastitu (na svoju individualnu) interpretaciju; ali i šire od toga – polaže pravo na reakciju, na bunt i izljev gnjeva na način koji mu se u datom trenutku učini mogućim, korisnim, relevantnim i primjerenim – makar tako ne izgledali. Jer, ako je teorijsko i praktično pravo na informaciju ljudsko i javno pravo, profesionalno i individualno u isto vrijeme, onda je i pravo na interpretaciju također ljudsko i javno pravo, neprofesionalno i individualno.

Stoga se može kazati da su brojni i različiti negativni događaji izazvani činom objavljivanja blasfemičnih karikatura uzrokovali, pored ostalog, i dvije vrste grešaka: 1) autorske greške i 2) recipijentske greške. Autorske greške sadržane su u jasnoj tendenciji (direktnoj i latentnoj intenciji) za blasfemiju sfere svetoga,⁶ sakralnoga u islamu i islamskoj svetoj i povijesnoj tradiciji; u tendenciji ateiziranog autorstva da satanizira *Drugog* kao drugačijeg, u formi ovakve autorske interpretacije (terorizam, homoseksualizam, sodomizam, gomorizam, lascivizam, vulgata itd.) do granica *praga osjetljivosti* koji prelazi u akciju-reakciju materijalne, izvanintelektualne naravi i razaračkog karaktera. S druge strane, recipijentske greške sadržane su u nemogućnosti da se kulturalno i mirno otrpi blasfemija javne prirode piktografskoga nivoa, kao izraz posvemašnje nemoći i frustracija danskih autora da sagledaju različitosti u svetoj i nesvetoj dimenziji, te njihovo surovo preuzimanje „stvari u svoje ruke”, metodama ulice, sile, izvanpozitivnih reagiranja.

Također, u zaključku bi se moglo kazati da se islam, *per se*, ne da ili vrlo nevoljko može *medijalizirati* u svojoj vrlo izraženoj svetosti, na način kako bi ponekad htjeli *izvanislamski* autori, ili sekularizirani autori – kojima je strana bilo koja vrsta svetosti, poštivanja sakralnosti, poštivanja minimuma konsenzusa oko toga šta je to što čini suštinu svake vjere kao vjere u nešto sveto, neokrnjeno, neokaljeno, netaknuto, nezamazano, neprofano, nerabljeno, nekvareno, nepokvareno, s onu stranu, izvan i iza dometa razuma, ruku i nogu, glave i pozadine. U nešto izvanmaterijalno i izvanpredmetno, u *Apsolutno*, *Vječno*, *Uzvišeno*, *Najbolje* i *Najveće*. Naime, u unutarnjoj supstanciji islama nema profanog sloja, nema mnogo mogućnosti za takozvani *totalni racionalni diskurs*, javni diskurs, za *posvemašnju medijalizaciju* i opće izlaganje javnosti onoga što već samo po sebi nije učinjeno javnim. A upravo taj *totalni diskurs* zahtijeva postmoderni javni diskurs, javni izraz. Ne može se, naprimjer, od individualnog ili kolektiv-

⁶ Francuski mislilac Jacques Derrida, pomoću Heideggerovog tumačenja svetosti, zaključuje u knjizi *Znanje i vjera*, da je upravo svetost, sakralnost, ono područje u kojemu se i daje i može (i u kojem bi trebalo) iščitavati svaka vjera kao bitnost, kao datost. Bez svetosti nema vjere. A diranje u svetost, na način na koji pristalice svetosti ne žele, ne mogu shvatiti, ne mogu pojmiti, ne znaju doživljavati – jeste posao koji ne donosi čak ni najbizarnije rezultate – u ovom slučaju osmijeh i *relax* (što u normalnim okolnostima podrazumijeva čitanje bilo koje prosječne karikature kao oblika mas-medijskog izražavanja)

nog *ranog sabaha*⁷ napraviti spektakularan javni performans – sam se rani sabah tome opire. Moguće je, možda, prenijeti sliku tog vjerskog čina, tog ranojutarnjeg molitvenog akta (u kući ili džamiji), samo toliko – ton i zvuk, riječi i svete skrušene radnje – ali supstanciju *sabaha*, naročito *ranog sabaha* nikada niti jedan medij neće biti u stanju *medijalizirati*.⁸

U socijalnoj dimenziji, pak, ili bolje rečeno: u sociološkoj dimenziji ove analize, želim kazati da su sve ove radnje i činovi u nekoj drugoj funkciji, izvan-prikazanoj funkciji – u što se, kao analitičar, ne želim upuštati. Ako bi tako bilo, to je onda tek početak teške, veoma teške priče, *teške naracije*, kroz koju ćemo kao djeca ili svjedoci 21. stoljeća morati s mukom proći u narednim godinama. Bila bi to, može biti, ona *teška naracija* koja je naznačena u mojoj knjizi „Medijska globalizacija svijeta”, koja je posvećena *medijaliziranju* događaja koji su se zbili 11. septembra 2001. godine, a prema kojoj nema nevinih. Ima samo malo manje i malo više krivih, poput, naprimjer, BBC-a koji je u prvi mah odbio objaviti danske karikature; ili CNN-a koji ih je dao objaviti zamagljeno (barem u onoj kritičnoj fazi muslimanskih reagiranja na njih) te ih je davao parcijalno, pa se tako *donekle zamagljeno* spasio od medijske blasfemije globalnog nivoa.

Literatura

- Agamben, G. *Homo sacer: suverena moć i goli život*, ARKZIN, Zagreb, 2002.
Apel, K.-O. *Transformacija filozofije*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1980.
Bucy, A. *Broadcasting Journalism, Techniques of Radio and Television News*, Belmont, London, 2002.
Fejzić, F. *Medijska globalizacija svijeta*, Promocult i Oko, Sarajevo, 2004.
Fejzić, F. *Uvod u teoriju informacija*, Promocult, Sarajevo, 2007.
Fejzić, F. *Novinarstvo u printanim medijima*, (autorska skripta), Sarajevo, 2008.
Fejzić-Čengić, F. *Medijska kultura u Bosni i Hercegovini*, Connectum, Sarajevo, 2009.
Said, W. E. *Krivotvorenje islama*, TDJ, Zagreb, 2004.

⁷ To je najranija muslimanska molitva koja se obavlja individualno ili u džematu (kolektivno), u vrijeme između zore i izlaska sunca, slavi Stvoritelja koji stvara kraj noći i buđenje novoga dana – sastoji se od četiri rekjata (uspravna stajanja), osam rukjua (polupregibanja) i osam sedždi (spuštanja glave i cijeloga tijela na tlo) u određenom ritmu, sa određenim učenjem (izgovaranjem kur'anskih sūrā) Božijih riječi u sebi i naglas – prema vjerovanju muslimana-klanjača sabaha.

⁸ Kako se skrušeno, vedro i lijepo osjeća onaj koji ustane rano i otklanja rani sabah, te kako ima sređen nastavak radnog dana – to može osjetiti i posvjedočiti samo konkretni izvršitelj toga čina, što posve izostaje u *medijaliziranoj* formi kao kakvog performansa.

Fahira Fejzić-Čengić
DANISH CARICATURE BLASPHEMY -
OR HOW TO TRULY UNDERSTAND THE OTHER?

Summary

This paper, which addresses the so-called Danish blasphemy in *Jyllands-Posten*, one of Danish daily papers, as well as other instances of blasphemous mentioning of the Islamic prophet Muhammad, is an attempt to explain, in a theoretical-universal manner, the motives and goals of such public discourses. Under the claim of freedom and freedom of expression, such discourses have become common, with the result of disabling coherent dialogue about accountability in public area and abuse of freedom of expression, as a creative act of *homo sapiens*. This is one of rare occurrences, from within the journalistic profession, of the so called substantial analysis, using practical method of discourse analysis in Aristotelian manner, in the framework of triangle *ethos-pathos-logos*, as the analysis of symbol-meaning-sense.

Key words: information, public discourse, journalism, symbol-meaning-sense, mediazation, blasphemy, pictographic message, *novum*, redundancy, layer of message value

„EUTANAZIJA“ (NE)TOLERANTNOG UMA: ČETIRI OGLEDA O NAMETNUTOM *DRUGOM*

Cilj ovog rada nije pružiti historijski osvrt na razvoj netolerancije, jer je standardna historija ona u kojoj se već pojavila separacija između nas i *Drugog*, razuma i ludila, prikrivši tako njihov pravi odnos. Prema Foucaultu, genealogija nije samo oblik historijskog istraživanja - ona ima i svoju etičku dimenziju.

Mnogi naučni radovi su odraz neke vrste „pripadanja“: biti na „dobroj strani“, ili na strani delinkvencije, ludila, spola, djece itd. Stoga ovaj rad predstavlja pokušaj isključivanja mehanizama koji uzrokuju pojam dviju odvojenih strana, jer se samo tako dolazi na mjesto gdje „stvarni“ posao i historija počinju. Četiri ogleđa o *Drugom*, razmatrana kroz psihoanalitičku prizmu Jacquesa Lacana i Sigmunda Freuda, nemaju svrhu buđenja prezira i moralnog revolta nego ukazivanje na nastanak jednog netolerantnog uma - kroz mučenje, represiju i zatvaranje. Prevladavanje historijske netolerancije nije sadržano u bezuvjetnom prihvatanju, nego u „eutanziranju“ netolerantnog uma i otvaranju prostora za približavanje bez nametanja.

Zaključuje se da je naučiti *ljubiti s mržnjom* i prihvatiti ograničenja vlastite svijesti prvi korak ka ukidanju predrasuda i stigme. To je način na koji *Drugi* postaje nenametnuti *bližnji* - koji je još uvijek sposoban stvarati poeziju i prozu poslije Auschwitzta.

Cljučne riječi: tolerancija, eutanazija, *Drugi*, Jacques Lacan, Sigmund Freud, psihoanaliza, nenametnuti *bližnji*.

Uvod

Drugi kao opasnost i izvor straha stalno je prisutan u društvu. Nerazumijevanje, neprihvatanje, netolerancija su samo neki od uzroka za koje se smatra da su glavni krivci za nastajanje ratova, pobuna i nasilja.

Ovaj rad nije nastao s ciljem optuživanja, kritiziranja ili zauzimanja stava prema *nama* i *Drugom*. Cilj rada je pokušati prikazati historijski razvoj netolerantnog uma - kroz postupke kažnjavanja, mučenja, zatvaranja i izoliranja - bez kojih ne bi došlo ni do procvata društvenih nauka. Taj netolerantni ovosvjetski um je ono što je doprinijelo shvatanju *Drugog* kao onog koji uživa potpuno drugačije od nas, kao neprijatelja, osobu koja je stigmatizirana iz nepoznatog razloga ili kao *nametnutog blišnjeg*. Četiri psihoanalitička ogleđa o *Drugom* svjedoče ne samo o neprihvatanju nego i o razvoju sveprisutne netolerancije.

¹ alma.jeftic@gmail.com

Rješavanje problema straha i neprihvatanja ne pronalazi se u nasilnoj, nametnutoj toleranciji, nego upravo u pripitomljavanju netolerancije koja vodi blagom „eutanziranju“ jedne, kroz represiju stvorene svijesti. Netolerancija kao nametnuti bitak ne može biti u potpunosti ukinuta, budući da se neprekidno proizvodi i *fabrikuje*, ali zato može biti pripitomljena ka prihvatanju i rušenju jednog zida - onog u koji smo se sami zatvorili u strahu od *Drugog*.

1. Drugi koji uživa

Drugi kao subjekt, bližnji ili tolerantni susjed u multikulturalnom društvu - istovremeno predstavlja neprijatelja, nedokučivu dimenziju i traumatskog uljeza.

Francuski filozof Emmanuel Levinas zagovarao je napuštanje tvrdnje o jednakosti i *istosti* - koja inače predstavlja sastavni dio univerzalnosti i koju zamjenjuje poštovanje naspram *Drugog* i *drugosti*.² Iako zvuči nevjerovatno, takvo shvatanje je postavilo temelje za pojavu neprocjenjivog *Drugog* kao *neprijatelja* čiji su nam stavovi strani. Tako su Freud i Lacan zagovarali tezu o neusklađenosti *bližnjeg* sa samom dimenzijom univerzalnosti, upravo zbog njegove neljudske dimenzije.³ Prema Freudu, *bližnji* je traumatski uljez, osoba čiji je stil života u potpunosti drugačiji od našeg - što je posebno izraženo kroz njen/njegov materijalizirani način uživanja - „*jouissance*“.

Jacques Lacan je tvrdio kako ljudi ne uživaju uprkos zakonu - nego baš zbog njega. Njegov termin „*jouissance*“ nije naziv za instinktivni užitak koji se suprotstavlja zakonu, niti je ispunjenje nekog prirodnog zahtjeva ili trenutno obustavljanje moralnog ograničenja. To je Lacanov termin za ono što je Freud označio kao nagon za smrti, dimenziju patnje i kazne koje nastanjuju ljudski užitak, a koja je moguća samo zato što su tijelo i njegovo zadovoljstvo u osnovi denaturirani, uvijek vezani za predstavljanje. Princip zadovoljstva, prema Lacanu, funkcionira kao ograničenje užitka - jer je zakon taj koji naređuje pojedincu da uživa što je manje moguće. Istovremeno, pojedinac konstantno pokušava da prekorači zabrane usmjerene na njegov užitak, da ide iznad, „s one strane“ principa zadovoljstva.

Rezultat prekoračenja principa zadovoljstva je, prema Lacanu - bol, a sve što preostaje je samo jedan mali dio zadovoljstva koje pojedinac može primiti. „*Jouissance*“ je, kao bolni princip, vezana za kaznu. Organizirana je ne u inat represivnim sporazumima čovječanstva, ne kroz kršenje moralnog zakona nego kroz odnos sa zakonom. Uživanje samo po sebi je na neki način nametnuto, naređeno - jer kada uživamo, nikada to ne činimo spontano, nego uvijek pratimo određene naredbe čiji je psihoanalitički naziv *super-ego*. To je jedan poseban

² Žižek, S. *O nasilju*, 51.

³ Isto.

oblik moći, koji od prirodnog zakona dovodi do zakona jezika u kojem je sila povezana sa predstavom.⁴

Odnos između zakona i prestupa je takav da zakonska pravila postoje ne da bi „pritiskala“ ili „zabranjivala“ nego da bi proizvodila svoje sopstvene iznimke; ne da bi funkcionirala nego pogrešno funkcionirala, manifestirajući tako nepotpunost zakona, nemogućnost zatvaranja, element nedostatka koji destabilizira strukturalnu, simboličku totalnost. Kao rezultat, simboličkō funkcionira samo na osnovu te iznimke, tog neobičnog podsjetnika, kao da zakonska pravila nekako zavise od nivoa pogrešnog i izopačenog užitka („nagon za smrti“ ili „*joissance*“).

Nietzsche i Freud su podjednako smatrali kako je ideja pravde kao jednakosti utemeljena na zavisti - i to zavisti *Drugog* koji ima nešto što mi nemamo i u tome uživa.⁵ Samim tim, pravda postaje nešto što podrazumijeva asketizam - smanjenje užitka drugog. Kažnjavanje i mučenje *Drugog* samo su dvije odvojene instance, zavisti koja djeluje kao ograničenje užitka.

2. Drugi kao neprijatelj

„Neprijatelj je onaj čiju priču još niste čuli.“⁶ Današnja tolerancija prema *Drugom* suprotstavljena je neprekidnom strahu. Tolerancija kao dužnost i nametnutost sprečava pretjerano prodiranje u intimni svijet *Drugog*. Samim tim, on postaje *neprijatelj* sve dok mu se ne dozvoli da ispriča svoju priču. Zbog toga Žižek navodi kako se tolerancija podudara sa svojom suprotnošću, u potpunosti slijedeći paradoksalnu strukturu „čokoladnog laksativa“ - netolerancije.

Drugi je sasvim uredi dok ne počne da prodire u našu intimu, odnosno, uredi je dok uistinu nije drugi. *Drugi* kao „*homini sacer*“ ruši prepreku između ranjivosti i mučenja dovodeći do opravdavanja posljednjeg. Mučenje, kao sadističko zadovoljenje viška užitka ili kao nametnuta potreba za izvršenjem pravde naspram *nepravедnog drugog*, opstaje kao hegelijanski pojam navlastite biti zajednice koja se istovremeno bori protiv nje i održava je.

2.1. O značenju kazne, mučenja i prestupa

Zatvor funkcionira ne samo kao ograničenje ili zabrana nego unutar toga nosi i izopačenu produktivnost, nivo sadističkog uživanja koji je Franz Kafka izvrsno opisao u svojoj pripovijetki „U kažnjeničkoj koloniji“, stvarajući iluziju da pored mehaničkih operacija neutralnog, anonimnog, birokratskog zakona leži nejasan nivo sadističkog uživanja, čudno predstavništvo koje želi da kriminal egzistira kako bi imalo zadovoljstvo dosuđivanja kazne. To se posebno vidi u ri-

⁴ Vidi: Sheperdson, C. *History and the Real: Foucault with Lacan*, str. 10.

⁵ Vidi: Žižek, S. *O nasilju*, str. 77.

⁶ Brown, W. *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*, str. 1.

ječima oficira koji putniku (istraživaču) opisuje na koje načine su se u koloniji izvršavala pogubljenja pomoću aparata za kažnjavanje.

Taj *Drugi* koji uživa je jedan oblik oca - čudna manifestacija koju je Lacan opisao kao „*pere-version*“ - perversija kao „skretanje prema ocu“, u kojoj je otac izvan zakona. To je jedan oblik „*jouissance*“ koji je Freud označio kao „primarni mazohizam“. To nije prirodni fenomen, praiskonska sila koja ruši ugladenu mašineriju kulture, to je posebna osobina kulture koja nije stvar prirodnog prava, nego posljedica jezika koji uključuje svoje vlastito pogrešno funkcioniranje - podsjetnik ili crta onoga što nije postojalo prije institucije zakona, ali ostaje „izvan“, „isključeno“, logično prije nego hronološko. To je ono što Lacan shvata kao odnos između simboličkog i realnog.⁷

Freud je objasnio odnos između zakona i prestupa u djelu „Totem i tabu“, predstavljajući dva praiskonska oblika oca. To ne upućuje odmah na pojmove zabrane ili zakona, nego otkriva praiskonsku podjelu prema kojoj je zakon povezan sa izopačenjem zakona. Freud nije zamislio želju kao prirodnu činjenicu koja će, eventualno s pojavom kulture, biti organizirana pomoću različitih zabrana. On je zapravo prikazao da je porijeklo striktno mitsko. Jedan od dva vida oca je onaj koji predstavlja ograničavajuću funkciju kastracije, dok je drugi otac prahorde mitska *figura* koja je, prije nego što je ubijena, posjedovala sve žene i stajala negdje izvan zakona. Njegov užitak je bez ograničenja, on ga pronalazi u despotskom kažnjavanju. „Podizanje jednom ubijenog oca na nivo Boga, od kojega pleme vodi porijeklo, bio je daleko ozbiljniji pokušaj ispaštanja nego svojevrmeno ugovor sa totemom (...). Ali izgleda sigurno da se odnos prema ocu nije ograničavao samo na religiozno područje, već da je obuhvatao i onu stranu ljudskog života koja je zavisila od odstranjenja oca - socijalnu organizaciju. Uspostavljanjem oca-božanstva postepeno se društvo, lišeno oca, preobražavalo u patrijarhalni poredak. Porodica je bila uskrnuće nekadašnje prahorde i vratila je ocu veliki dio njegovih ranijih prava. Sada je ponovo postojao otac, ali socijalne tekovine bratskog klana još nisu bile odbačene. Faktička razlika između novog oca porodice i svemogućeg praoca horde bila je dovoljno velika da bi osigurala opstanak religioznih potreba, očuvanje nezadovoljene čežnje za ocem.“⁸

Odnos između zakona i nasilja koji je Freud prikazao, Foucault je razvio u svom pojmu moći kao odnosu koji nema oblik pravde i zakona, nego je više produktivan. Oblik zakona koji ograničava zadovoljstvo uvijek će proizvoditi krivulju u kojoj se nalazi „ukradeni“ užitak - mjesto gdje se može locirati stvarno zadovoljstvo koje je „izgubljeno“.⁹ Zakon samo po sebi se upliće u sigurnost našeg života, doprinoseći njegovoj heterogenosti. Na osnovu Lacanove teorije o četiri diskursa, ljudska komunikacija ne uključuje prostor ravnopravne *intersubjektivnosti* te je svaki konkretni realno postojeći prostor diskursa u krajnjoj liniji za-

⁷ Vidi: Sheperdson, C. *History and the Real: Foucault with Lacan*, str. 8.

⁸ Freud, S. *Totem i tabu*, str. 73.

⁹ Sheperdson, C. *History and the Real: Foucault with Lacan*, str. 11.

snovan na nasilnom uvođenju *Gospodara-Označitelja*, što izaziva asimetričnost u susretu sa drugim subjektom.¹⁰

2.2. Jezički zid i bezdan Drugog

Imenice *razum* i *rasa* imaju isti korijen u latinskom jeziku („*ratio*“), što može svjedočiti kako je upravo jezik, a ne primitivni egoistični interes, ono što nas tjera da živimo u različitim svjetovima.¹¹ Za Heideggera je bit nešto što ovisi o epohalnom očitovanju bitka, i kao takvo je izraženo u jeziku koji dovodi stvari njihovoj navlastitoj biti, pokreće nas i dopušta da on govori ono što se ima za reći.¹²

Dok iz „*Antigone*“ analizira obraćanje hora o demonskom ljudskom karakteru, Heidegger uvodi pojam „ontološkog nasilja“ - čija je osnovna dimenzija jezik koji omogućava da se na putu prema bitku bića izdvaja ljudskost iz bliskosti onog što je u najvećoj mjeri izravno blisko i uobičajeno.¹³ Zanimljivo je da hor djeluje na takav način tek nakon što se otkrio Kreontov poraz i poništenje njegovog poretka. Jezičko nasilje kao takvo uvijek je ono što odvaja od bezdani *Drugog*, bez obzira koji vid komunikacije bio u upotrebi.

Ono što se nalazi sa „druge strane zida“ uvijek je udaljeno od nas samih, ali ono što utječe na pojavu prepreke koja nas odvaja od „druge strane“ i saznanja šta se tamo nalazi također stvara i njen privid. *Diskurs* sadrži srž identiteta koji se doživljava kao *bezdan druge strane* - nepoznato polje djelovanja različitih sila u koje ne treba zalaziti. Samim tim, jezik kao takav i doprinosi strahu, proizvodeći ga kroz mrežu verbalnog nasilja izraženog čak i u svakodnevnom razgovoru, kroz geste i fatičku komunikaciju.

3. Stigmatizirani Drugi

Fatička komunikacija koja podrazumijeva provjeravanje podudarnosti „koda“ *Drugog* sa našim vlastitim kodom kroz ritualizirane iskaze, pozdrave, razgovore o vremenu itd., također može predstavljati simbol verbalnog nasilja - kroz praznine i stanke u govoru otkriva se bezdan *Drugog*. S obzirom da živimo u, prema Badiouovim riječima, besvjetovnom društvenom polju, svaki trenutak je otvoren za besmisleno nasilje i naznaku urote.

Potreba za pronalaženjem „onog koji vjeruje“ (u postanak svijeta, natprirodne sile, Djeda Mraza ili nešto drugo) nedvojbeno vodi ka stigmatiziranju *Drugog*. To je proces kroz koji se stvaraju religijske ili etničke nacionaliste - osobe čija uvjerenja funkcioniraju sa distance, a nikada kod nas ili u nama sami-

¹⁰ Vidi: Žižek, S. *O nasilju*, str. 56.

¹¹ Isto, str. 59.

¹² Wrathall, M. *How to Read Heidegger*, str. 95.

¹³ Heidegger, M. *Introduction to Metaphysics*, str. 118.

ma. Taj *Drugi* čak ne mora ni postajati - dovoljno je samo da je stvoren kroz ritualizirane načine komuniciranja, kroz vlastitu bit i personu, te smješten iza zidina koje nećemo više analizirati niti prelaziti.

Prema Freudu, podsvijest ne poznaje negaciju pa samim tim i službeni diskurs prati i podržava čitav niz opscenih, brutalnih, rasističkih i seksističkih fantazija kojima je omogućen pristup samo u cenzuriranom obliku.¹⁴ Subjekt koji pljačka, ubija, muči i siluje uvijek je sa druge strane zida, u drugom svijetu - kojem ne bi trebalo dozvoliti da pređe naš lični „zid“ i nastani se u blizini. Međutim, u toj situaciji je najmanje riječ o „prelaženju zida“. Naime, poznato je da bi multikulturalistički tolerantni pristup podrazumijevao otvorene granice i prihvatanje *Drugog* - bez stigmatiziranja. Ipak, pitanje je o kojem zidu je riječ kao i koji zid bi trebalo srušiti!

Pravi odgovor bi bio da je to zid koji predstavlja granice društveno-ekonomskog napredovanja te primorava članove zajednice, koju okružuje, da žele pobjeći izvan njegovih zidina. Samo je mogućnost za jednako napredovanje ono što ruši zidove i proširuje granice. Sve drugo izaziva bezdan, ograničenje i neprestanu potrebu za stigmatiziranjem.

4. *Drugi* kao *nametnuti bližnji*

Pripadnost društvu uključuje paradoksalnu tačku u kojoj je svakome od nas naređeno da slobodno izabere ono što nam je ionako nametnuto.¹⁵ Tako mi svi moramo voljeti domovinu, roditelje, bližnje... Privid slobode izbora postoji samo da bi stvorio ono što je već unaprijed obavezujuće, a ponude su smišljene samo iz jednog razloga - da bi bile odbijene.

U toj varijanti simboličnog odabira pojavljuje se i *Drugi* kao *nametnuti bližnji* koji bi trebalo da bude poštovan i cijenjen. Zbog toga je George Orwell i ukazao na protivrječnost stava prema klasnim razlikama: dok svi govore kako bi ih trebalo ukinuti, niko to zapravo ni ne želi. Ista situacija je i sa *Drugim*. Doživljavamo ga kao nekog sa druge strane zida, subjekt koji predstavlja nepoznanicu, opasnost i prijetnju; subjekt prema kojem je uvriježeni tolerantni diskurs samo privid kojim se prevladava nametnutost.

Zbog toga je Orwell i pisao da samo kada upoznamo nekog ko ne pripada našoj kulturi postajemo svjesni naših vlastitih uvjerenja. Trenutak u kojem govorimo loše o vlastitoj porodici, ili o domovini, u potpunosti nam drugačije izgleda od onog momenta u kojem *Drugi* to govori. Prividna tolerancija u borbi protiv nametnutih *Drugih* može se riješiti samo na jedan način - pripitomljavanjem naše netolerantnosti.

¹⁴ Žižek, S. *O nasilju*, str. 87.

¹⁵ Isto, str. 135.

5. „Hainamoration“ - kako mrziti voljenog iz ljubavi i u ljubavi

„Hainamoration“ je logika koju su primjenjivali i Kierkegaard i Lacan, koja se zasniva na rascjepu u ljubljenom između ljubljene osobe i istinskog objekta - uzroka ljubavi naspram nje, onog što je u njoj više od njega samog.¹⁶ Za Lacana je ljubav bila davanje nečega što nemamo nekome ko to ne želi primiti. Prema Slavoju Žižeku, pojmu ljubavi bi trebalo pripisati svu onu težinu o kojoj govori sv. Pavao: područje ljubavi je područje čistog nasilja, područje izvan zakona, područje nasilja koje niti utemeljuje pravo niti ga podržava.¹⁷

Drugi, kao *nametnuti bližnji*, u potpunosti se uklapa u navedenu definiciju ljubavi, koja ga obavlja simboličkim pokrovom prihvatanja i tolerancije koji sa sobom donosi i dijelove srdžbe, gnjeva, straha i neodobravanja. Pripitomljavanje tolerancije bi označavalo konačno prihvatanje nametnutosti kao realno egzistirajućeg bitka koji upravlja našim svakodnevnim djelovanjem i razmišljanjem. U takvoj situaciji *Drugi* bi i dalje ostao nametnuti, ali ne kao *bližnji* nego kao subjekt promatranja, upoznavanja i analiziranja kroz koje bi se mogle upoznati nje/ne/njegove prave karakteristike.

5.1. Pripitomiti i upoznati - kako se lišiti nametnutosti

Od davnina je poznato da „upoznati“ znači - „približiti se“. Međutim, bliskost često vodi ka nametnutosti (ne)tolerantnog uma, stoga je upoznati moguće i kroz pripitomljavanje i promatranje. Još je Foucault postavio pitanje o nastanku i procvatu društvenih nauka koje je rezultiralo otkrivanjem cijelog niza mehanizama prinude, približavanja i motrenja.

Foucault je smatrao da se odgovor krije u arhivama gdje je izgrađen i usavršen savremeni mehanizam prinude nad tijelima, pokretima i ponašanjima.¹⁸ Postupak ispitivanja, kombiniranjem hijerarhijskog nadzora i normiranjem sankcija, pretvara svakog pojedinca u „slučaj“ koji je istovremeno i predmet saznanja i djelovanja vlasti. Na taj način dolazi do stvaranja ćelijske, organske, razvojne i kombinatorne individualnosti - ona četiri osnovna obilježja individualnosti koju izgrađuje disciplina. Ona predstavlja jedan preokret na političkoj osi individualizacije. Dok je u određenim društvenim porecima, poput feudalizma, najveća individualizacija bila tamo gdje se ispoljavao najveći suverenitet, u disciplinskom poretku ona ide naniže, tako da se oni nad kojima se takva vlast vrši više individualiziraju što je ta vlast bezličnija i funkcionalnija.

Ceremonijal, priče, predanja, porodična stabla, spomenici, običaji, razmetanje, vlastelinska superiornost, kao i svi ostali elementi individualizacije koji su u pojedinim društvenim porecima imali značajnu ulogu, u disciplinskom sistemu bivaju zamijenjeni nadzorom, posmatranjem, komparativnim ocjenjivanjem u

¹⁶ Isto, str. 168.

¹⁷ Isto.

¹⁸ Foucault, M. *Nadzirati i kažnjavati*, str. 92.

odnosu na utvrđenu normu i „odstupanjem od norme“. Djeca se individualiziraju više nego odrasli, bolesnici više nego zdravi, ludaci i prestupnici više nego normalne i nedelinkventne osobe, a i svi individualizirajući mehanizmi u našoj civilizaciji su više usmjereni baš na ove prve.

Sve nauke, i analitičke i praktične, koje imaju svoje metode sa prefiksom „psiho“ - imaju i svoje mjesto u tom historijskom preokretu postupaka individualizacije. U trenutku u kojem su omogućene nauke o čovjeku, primijenjena je i nova tehnologija vlasti i nova politička anatomija tjelesnog. Tada se prešlo sa historijsko-ritualnih na naučno-disciplinske mehanizme, sa porodičnog stabla na kategoriju normalnog, sa pojedinca koji se veliča i nakon smrti na jedinku podložnu mjerenju i proračunavanju. „Pustolovina našeg djetinjstva opisana je kroz nedaće maloga Hansa (...)!“¹⁹

Vlast ne bi trebalo uvijek opisivati samo u negativnim terminima, jer ona je i produktivna: proizvodeći stvarnost - ona proizvodi i posebna područja objekata i rituale kojima se dolazi do istine. *Drugi* i sva moguća saznanja o njemu su posljedica te proizvodnje.

5.2. Historijski osvrt na panoptički labirint *Drugog* (kao ludaka, bolesnika i prestupnika)

Svrha panoptičkog „labirinta“ galerija, stepenica i hodnika, nije samo neprekidno posmatranje i nadzor zatvorenika nego je njihovim odvajanjem i način zaštite stražara od njih. Ključni faktor panoptičkog nadzora ne leži u intervenciji službenika, nego u pogledu - sposobnosti stražara da sve vrijeme vidi svaki dio zatvora. Ta stalna prisutnost *panoptičkog oka* osigurava da svaki subjekt uvijek bude promatran, u svakom trenutku. Ono što je najvažnije za sposobnost promatranja i viđenja jeste uspostavljanje uspješne kontrole društva, koja podrazumijeva kontrolu i nadzor nad svim *Drugim*. Svijest o promatranosti i vidljivosti čini ljude izvršiteljima njihove lične podređenosti.

Sve prakse utamničenja i svi vidovi njegovog divljaštva rođeni su iz opsesije animalnošću iz doba klasicizma. Za zapadnu kulturu bilo je bitno da poveže svoje opažanje ludila sa imaginarnim oblicima njegovog odnosa prema životinji. „Razumna“ životinja je zapadnom svijetu dugo vremena označavala način na koji se sloboda razuma začela u okviru jednog bezumlja, odvajajući se od njega sve dok nije postala suprotstavljen pojam. Baš tu animalnost ludila je utamničenje naročito isticalo nastojeći izbjeći sablazan zbog nemoralnosti bezumnog *Drugog*.

U svom pojednostavljenom vidu, zatvaranje se objašnjava ili se opravdava htijenjem da se izbjegne sablazan. Ono na taj način objašnjava i jednu važnu promjenu u svijesti ljudi o zlu. Renesansa je slobodno dopuštala da na punu svjetlost dana izbiju oblici bezumlja, jer je javna slava zlu davala moć primjera i iskupljenja. Do 17. stoljeća, sve ono što je u zlu najnečovječnije iznosilo se na

¹⁹ Isto, str. 87.

svjetlo dana i kažnjavalo tek nakon toga. Svjetlost u kojoj se obavlja priznanje stoji kao protivteža tami iz koje je zlo proizašlo. Nasuprot tome, utamničenje odaje oblik svijesti za koju nečovječno može da dovede samo do stida. „Postoje vidovi zla koji imaju toliku moć da zaraze, toliku snagu da sablazne, da bi ih svako obznanjivanje umnožavalo do beskonačnog. Jedino ih zaborav može poništiti (...). Sve te oblike zla koji se približavaju bezumlju treba prikriti. Pred nečovječnim klasicizam osjeća takvu sramežljivost kakvu renesansa nikad nije iskusi- la.“²⁰ Jedini izuzetak je ludilo, jer sve do 21. stoljeća ludaci predstavljaju čudovišta koja vrijedi pokazivati.

Moć je strukturna veza sila, poput zakona koji, daleko od toga da bude zaštita, postaje sila koja proizvodi svoj vlastiti prekršaj. Zakon se uvijek povezuje sa nasiljem, kao što i zatvor, u istom neuspjehu svojih ciljeva i reformi, otkriva da je na drugom nivou samo aparat osuđen na proizvodnju zločina. Na mjestu nestanka tijela, uništenog javnim mučenjima, pojavilo se tijelo zatvorenika koje je ujedno nosilac i „prestupničkog“ karaktera, sitne zločinačke duše koju je stvorio sam kazneni aparat. Tačno je da zatvor ponovo, i gotovo neminovno, dovodi pred sud one koji su mu bili povjereni na prevaspitanje. Međutim, on stvara pre- stupnike i u jednom drugom smislu, tako što u sistem čiji su elementi zakon i de- likt uvodi bestjelesnu realnost prestupništva, kojom ih sve uzajamno povezuje i, već stoljeće i po, hvata u istu zamku.

Slična situacija je i u medicini. Bolestan *Drugi* je bez sumnje nesposoban za rad, a kada je hospitaliziran postaje dupli teret za društvo. Pomoć koja mu se pruža odnosi se samo na njega, dok je njegova porodica izložena siromaštvu i bi- jedi. Bolnica koja kreira bolest pomoću zatvorenog, okuženog prostora djelova- nja, proizvodi dalje bolest u društvenom prostoru u kojem je smještena. Lanac jedne bolesti koji izaziva drugu razbijen je tek kada neko odustane od kreiranja drugačijeg, izdvojenog prostora za bolesne, koji na dvosmislen i nespretan način rezultira zaštitom i održavanjem - proizvodnjom bolesti.²¹

6. Proizvodnja (ne)tolerantnog uma

Poznata je slovenska anegdota o seljaku koji, nakon što mu vještica obeća ispunjenje želje uz napomenu da sve što on dobije njegov će komšija dobiti dva- put, odgovara: „Uzmi mi jedno oko!“²² Kroz historijat kažnjavanja, motrenja i *fabrikovanja Drugih*, umnogome je kreiran i jedan kolektivni (ne)tolerantni um koji svakog *Drugog* promatra sa panoptičke distance netrepeljivosti.

Claudia Koonz je u svom djelu „*The Nazi Conscience*“ pružila detaljan iz- vještaj o nacističkom etničkom diskursu koji je pružao opravdanje za njihove zločine. Ona naglašava kako nacistička svijest nije oksimoron - jer oni posjeduju snažan osjećaj dobrog i lošeg, razvijen kroz društvene vrijednosti ukorijenjene u

²⁰ Foucault, M. *Istorija ludila u doba klasicizma*, str. 45.

²¹ Foucault, M. *The Birth of the Clinic*, str. 23

²² Žižek, S. *O nasilju*, str. 185.

društvu.²³ Onog trenutka u kojem mladi pripadnik nacista svjedoči o ubistvu svog prijatelja Jevreja kojeg mu je ubio Gestapo, njegovo osnovno pitanje nije kako se to moglo dogoditi, nego kako je uopće mogao imati prijatelja Jevreja.

Prema tome, Hannah Arendt je bila u pravu kada je pisala kako te osobe nisu bile oličenje sublimnog bajronovskog demonskog zla, jer je jaz između njihovog intimnog iskustva i njihovih djela ogroman.²⁴ Sve ono što sami sebi pričamo o nama samima, zapravo je laž koju koristimo da bismo prikrili pravu istinu koja se ogleda u našim djelima. Pitanje koje se često postavlja je: Kako ljudi koji su nanijeli toliko nedaća *Drugom* mogu uopće voljeti nekoga!?! Prema Habermasu, oni su uvučeni u pragmatičnu kontradikciju, jer krše etičke norme koje održavaju njihovu vlastitu govornu zajednicu, pri čemu nepriznavanje istih osnovnih etičkih prava onima koji se nalaze izvan naše zajednice (za razliku od onih koji su unutra) nije nešto što je prirodno ljudskom biću i krši našu spontanu etičku naklonost koja uključuje brutalnu represiju i samoporicanje.²⁵

Prema Lacanu, rascjep između subjekta iskazivanja i subjekta iskaza simbolizira zavist *super-ega* prema *egu* - što bi u prijevodu predstavljalo subjekta koji zavidi samom sebi. Oni koji su u stanju da tvrdoglavo sabotiraju samoga sebe - izgubljeni su u mreži neprekidnog *fabrikovanja* netolerancije. *Drugi*, kao predstava opasnosti i straha, umnogome predstavlja prijatnju koja se može prevazići samo pripitomljavanjem, „eutanazijom“ ovosvjetske naučene (ne)tolerancije u jedinstveno i intimno prihvatanje.

Zaključak

Kroz svojevrstan historijski presjek kaznenih i represivnih mjera, prikazana su četiri ogleda o *Drugom* - koji se pojavljuje istovremeno kao onaj koji uživa, kao neprijatelj, kao neko koga stigmatiziramo i kao *nametnuti bližnji*.

Izoliranje prestupnika, ludaka, bolesnih i drugačijih, kroz historiju je dovelo do *fabrikovanja* istih jedinki ali i do *fabrikovanja* netolerantne svijesti koja kao takva egzistira i izvan granica naših mogućnosti spoznaje. Prihvatiti *Drugog* ne znači dozvoliti mu da uđe u naš svijet (jer se on ni po čemu ne razlikuje od njegovog), nego podrazumijeva rušenje zidova vlastite netolerantnosti, „eutanaziju“ jednog kroz historiju onespoboljenog uma i otvaranje prostora za približavanje kroz upoznavanje, a ne nametanje.

Naučiti *ljubiti s mržnjom* i prihvatiti ograničenja vlastite svijesti prvi je korak ka ukidanju predrasuda i stigme. To je način na koji *Drugi* može postati *nametnuti bližnji* - koji je još uvijek sposoban stvarati poeziju i prozu poslije Auschwitzta.

²³ Koonz, C. *The Nazi Conscience*, str. 10.

²⁴ Žižek, S. *O nasilju*, str. 45.

²⁵ Isto.

Literatura

- Brown, W. *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton University Press, Princeton, 2006.
- Foucault, M. *Istorija ludila u doba klasicizma*, Nolit, Beograd, 1980.
- Foucault, M. *Nadzirati i kažnjavati*, Nolit, Novi Sad, 1997.
- Foucault, M. *The Birth of the Clinic*, Vintage Books, New York, 1994.
- Freud, S. *Totem i tabu*, Matica srpska, Novi Sad, 1973.
- Heidegger, M. *Introduction to Metaphysics*, Yale University Press, London, 2000.
- Koonz, C. *The Nazi Conscience*, Harvard University Press, Harvard, 2003.
- Sheperdson, "C. History and the Real: Foucault with Lacan", *Postmodern Culture*, Vol. 5 No. 2, 1995.
- Wrathall, M. *How to Read Heidegger*, Granta, London, 2005.
- Žižek, S. *O nasilju*, Ljevak, Zagreb, 2008.

Alma Jeftić

**EUTANASIA OF INTOLERANT MIND:
FOUR CONCEPTS OF THE IMPOSED OTHER**

Summary

This article does not aim to provide historical overview of the development of intolerance, since regular history already contains the separation between us and the Other, reason and madness, thus having created a fuzzy boundary between them. According to Foucault, genealogy is not only a kind of historical inquiry - it has its own ethical dimension too. There are a great number of articles which represent some sort of belongingness to “good side”, or to the side of delinquency, madness, gender, children etc. Therefore, this article represents an attempt to exclude those mechanisms of division and to begin with the real work and history. Four concepts of the Other considered through psychoanalytic prism of Jacques Lacan and Sigmund Freud do not aim to evoke moral contempt and disgust, but to enlighten the development of an intolerant consciousness through the processes of repression, torture and apprehension. Historical intolerance can be overcome only through euthanasia of intolerant consciousness and creating the space for getting closer without imposition.

It is concluded that we should learn how to *love with hate* and accept constraints of our own consciousness in order to eliminate prejudice and stigma. That is the way for the Other to become Neighbor, capable of writing prose and poetry after Auschwitz.

Key words: tolerance, euthanasia, Jacques Lacan, Sigmund Freud, psychoanalysis, the Other, neighbor

PERSPEKTIVE MULTIKULTURALNOSTI U GLOBALNIM PROMJENAMA I OTUĐENOM DRUŠTVU

Globalne promjene u 21. stoljeću dobivaju takve razmjere da, uz nesumnjiv tehnološki razvoj, donose i otpor prema dominaciji i potčinjavanju „manje važnih“ kultura i zajednica. Multikulturalizam se često shvaća i kao prisilno spajanje i ukidanje kulturoloških posebnosti. Otpor globalizmu pokazuje strah za vlastitu kulturu ali i strah od druge kulture - otuđenje na globalnoj razini uzrok je i ksenofobiji jer čovjek kao stranca doživljava sebe ali i druge ljude. Digitalizacija svijeta i novi mediji često svode globalizaciju na uspon elita, masovnih medija i potčinjavanja drugih ljudi, kultura i zajednica.

Moramo se usmjeriti na povratak tradicionalnim humanističkim orijentacijama te osnovnim principima tolerancije i razumijevanja drugih ljudi i kultura. Studija slučaja o Sjevernoj Irskoj jasno govori o uzrocima i posljedicama sukoba različitih vjera i kultura, ali i pokazuje kako nakon 40 godina nekadašnji najgori neprijatelji mogu postati prijatelji i surađivati u ime mira i mladih generacija. Takvi susreti govore i o mogućnostima za jugoistočnu Europu, s poviješću punom sukoba, mržnje i straha od *Drugih*. Globalizacija se mora razvijati kroz podjednako uvažavanje svih - jer ne postoje mali ili veliki narodi i kulture, već samo one s manje ili više pripadnika. Virtualni svjetovi ne smiju biti uzroci novih oblika otuđenja, već oslobađanja čovjeka i njegove komunikacije sa sličnim ili različitim ljudima, povećanja njegove želje da se potvrđuje kao pojedinac, ali i prema različitim - *Drugima*.

Ključne riječi: multikulturalizam, globalizacija, otuđenje, medijska kultura, komunikacija, tolerancija

*Reci mi i zaboravit ću,
Pokaži mi i zapamtit ću,
Uključi me i razumjet ću...*

Konfucije

U suvremenim uvjetima globalnih promjena koje često nadilaze uobičajenu percepciju i razumijevanje pojedinaca i grupa, te se odnose i na šire i dublje lokalne, regionalne i planetarne sfere, određivanje pojmova koji se vežu uz čovjeka, društvo i kulturne osobitosti traži posebnu pažnju. Globalizacija se tako

¹ nenad.vertovsek@zd.t-com.hr

često spominje i analizira u pretežno pozitivnim ili negativnim okolnostima („za“ ili „protiv“ globalnih i globalizacijskih), odnosno, vodeći se unaprijed formiranim pozitivnim ili negativnim stavovima - recimo čak i stereotipima ili predrasudama.

Susreti kultura i različitih kulturnih oblika tako se, možda neopravdano i nedovoljno kritički i analitički, promatraju i spominju uglavnom u odnosu na pozitivne ili negativne utjecaje općih društvenih, ekonomskih kretanja, bilo da je riječ o svjetskim sukobima, multinacionalnim korporacijama, utjecajima velikih političkih sila i pokreta, pa čak i globalnim informacijskih ili modnim trendovima. Ovakve metode (bez obzira na „plus“ ili „minus“ predznak kojim označavaju svoj stav prema globalnim promjenama i utjecajima) donijele su i veću osjetljivost prema svemu što pojedincu, društvenim grupama, nacijama i društvenim slojevima donose globalne promjene i stvaranje svojevrsnog „homo globalicusa“.

Uz prevladavajuće analize, sugestije i ocjene globalnih (s)kretanja na planetarnoj razini, kao i motiva, promišljanja i ponašanja današnjeg čovjeka u suvremenim kretanjima i promjenama, valja naglasiti ne samo što se današnjem čovjeku događa, kako se on ponaša u izmijenjenim društvenim i kulturnim promjenama već i što je njemu, čovjeku-pojedincu i pripadniku uže ili šire skupine zapravo činiti?

Moguće je ukazati, možda s više pažnje i usmjerenosti, na neke tradicionalne korijene promišljanja koja su se bavila ljudskom prirodom, otuđenjem čovjeka u društvu i otuđenjem čovjeka od prirode i svijeta. Takva su promišljanja i njihovi autori zapravo i danas aktualni - dijelom jer su i u svoje vrijeme nastojali biti „višedimenzionalni“ i „svevremeni“. Teoretske i praktične postavke o otuđenom čovjeku i njegovim otuđenim odnosima prema drugom čovjeku, njegovom svjetonazoru i kulturi, bavile su se „nekadašnjim“ problemima čovjeka i društva a ipak su bile vrlo „moderne“ i dugoročne - jer su najavljivale promjene u položaju pojedinaca u kulturi i društvu te nudile humanističku orijentaciju u svojim analizama pojedinca, društva i kulture.

Dakle, tražimo odgovor i na pitanje kako promatrati multikulturalnost i društveno-kulturne procese u odnosu na čovjeka-pojedinca, njegove potrebe i motive, u krajnjem slučaju i na posljedice suočavanja čovjeka s (prebrzim) promjenama u kulturi i društvu općenito. Stoga, odmah postavljamo i jedno od (nama) ključnih pitanja - mogu li nam teoretske postavke i praktična pitanja o ljudskom otuđenju i otuđenosti u društvu pomoći u suvremenim razmatranjima čovjeka, kulture i društva ubačenih u „mlin“ globalnih promjena? Jesu li ta razmišljanja doista zastarjela ili jednostavno tek sada doživljavaju svoju „zrelost“? Dijelom i stoga jer još uvijek glavni i osnovni problemi *Planete* i *Kultura* općenito nisu riješeni, odgovaramo potvrdno na prvo pitanje, naravno, podrazumijevajući da ovakav kritički pristup nema više nekadašnju ideološku ili pretežno političku nijansu rasprava i zaključaka.

Odnos prema *Drugome* i vlastita osobnost

Potrebno je usmjeriti pažnju na mogućnosti kako da iz nekadašnjih kritičkih razmatranja socijalno-psiholoških uzroka i posljedica otuđenja društva i čovjekove osobe dođemo do suvremenih kritičkih razmatranja globalnih pojmova ljudskih sukoba, tolerancije različitosti i „pluriperspektivnog“ gledanja na stvarnost. U takvom spoju „klasičnih“ poimanja i suvremenog „ažuriranja“, tj. promišljanja i razumijevanja promjena u sferama informatike i globalnih mreža, vjerujemo, leže afirmativne po(r)uke o rješavanju mnogih problema današnjice, brojnih nedoumica i dilema u vezi sa multikulturalnošću i ukupnošću društvenih odnosa.

Ukoliko s pozicija humanističkih i kritičkih orijentacija i opservacija nastojimo odgovoriti na već navedena pitanja i dileme, odnosno - kako i u kojoj mjeri globalno otuđenje proizvodi otuđenog čovjeka - na taj način trebalo bi nastojati i dodatno analizirati i međuljudske odnose, relacije pojedinac - pojedinac i pojedinac - društvo. Osjećaj i odnos prema drugom čovjeku uvelike određuje vlastitu osobnost, psihološke i kulturne osobitosti i karaktere. Kakvi će biti ti odnosi te koliko će nam drugi ljudi biti strani ovisi i o našem stavu u odnosu globalnog i multikulturalnog, odnosno - da li, primjerice, na svojevrsnoj „skali“ naše sklonosti i stava prema jednom i drugom pojmu težimo više prema afirmiranju pojedinačnih kultura (i podložniji smo, recimo, strahu da će globalizam negativno utjecati na našu ili svaku drugu različitu, manju, kulturu) ili smo, s druge strane, skloni vjerovanju kako će globalna kretanja upravo u spajanju kultura (čak i do razine *melting pot-a*²) pomiješati sve u najboljoj mjeri, ostavljajući „dobre“, a poništiti „loše“ kulturne navike i običaje.

Nije manje važno i okruženje, tj. sfera u kojoj promatramo efekte multikulturalnosti, ili obrnuto - suprotstavljanje povezivanju kultura jer posjedujemo neki „iskonski“ strah od globalizacije, temeljen na lošim iskustvima drugih. Riječ je o rubnom dijelu Europske zajednice, svojevremenom *rimlandu*, tj. „rubnim zemljama“ i rubnom teritoriju veće geopolitičke zajednice - Europe, i još preciznije - jugoistočne Europe, toliko bremenitoj poviješću, sukobima i suprotstavljanju „zajedničkom“ i „jedinstvenom“ a, s druge strane, relativno plodnom tlu za projekte zajedništva, saveza i udruživanja. No, već ovdje spomenimo jednu od „nedoumica“ (nazovimo to i problemom) gdje se političko (klasno, nacionalno...) često povezivalo ili u potpunosti zamjenjivalo s kulturnim, pa su i otpo-

² Upravo je pojam „lonca“, ili „posude za taljenje“ - „miješanje“, svojevrsan primjer kako se relativno olako shvata da će „taljenje“ kultura (nacija, naroda) brzo i učinkovito odstraniti sve „štetne“ i „neprimjerene“ (čemu ili komu?) osobine određene kulture ili nacije, a istaknuti one „bolje“, dominantnije i „potrebnije“. Često se i američko društvo smatra vrlo uspješnim primjerom „taljenja“, zaboravljajući brojne proturječnosti američkog društva koje nisu prevladane. Rjeđe se spominje i analizira primjer kanadskog društva koje mnogo uspješnije i s manje agresije i sukoba spaja narode i kulture iz cijelog svijeta, ne zaboravljajući i vlastite starosjedioce, tzv. *Prve nacije* .

ri spoju, spajanju, miješanju kultura, na koncu i multikulturalizmu, dolazili prečesto (gotovo isključivo) s političkih ili nacionalnih pozicija.

U tom i takvom (ne)razumijevanju multikulturalizma krije se jedan od (osnovnih?) uzroka otpora prema globalizaciji i multikulturnoj slici svijeta, što bi (ili već nažalost jeste) u konačnici dovelo do zaziranja, straha i tjeskobe prema *Drugima* i *Drugom*. Stoga je bitno povezati to s jednim vrlo preciznim i znanstveno-istraživački utemeljenim stavom - kako „ (...) globalni utjecaji potiču restrukturaciju svih nacionalnih kultura, pa tako i hrvatske. Promjene do kojih dolazi su raznolike, stoga bitno povećavaju kulturnu raznolikost kako unutar strukturiranih nacionalnih i etničkih kultura tako i u globalnom smislu. Iako je globalni okvir široko i prilično neodređeno područje, opstanak i razvoj svake kulture danas je njime određen - bilo da se radi o tehnološkom, komunikacijskom, infrastrukturnom ili stvaralačkom aspektu.“³

Ovo navodimo radi isticanja ozbiljnosti i preciznosti tretiranja svake teme o kulturnim i ostalim raznolikostima jugoistočne Europe, no, prije daljnjeg razmatranja, valja dio pozornosti usmjeriti na javnost, publiku i medijsko tretiranje multikulturalnosti i globalne slike svijeta. Najviše stoga što se u svojevrsnom iskrivljavanju osnovnih načela multikulturalnosti, medijskim manipulacijama i proizvodnji (medijskih i društvenih) iluzija i krije otuđeni oblik poimanja *Drugog*.

Medijska i digitalna slika svijeta danas su snažnija oruđa (i oružja) kulturne transmisije (pa i (neo)kulturnog kolonijalizma - da ga tako nazovemo). Promjene u poimanju medija (ili novinarske etike i profesije) i njihove uloge, dovela je zapravo i do medijskih sadržaja u kojima prevladava manipulacija kao jedna od *starijih kćeri želje* za dominacijom i kontrolom. Teško je sagledati sve moguće aspekte promjena i odnosa multikulturalizma i medija, ali ovdje ćemo se ograničiti na ono što je relativno zapostavljeno, svjesno ili nesvjesno zanemareno, a u svojoj biti povratak dominaciji jedne, određene ili „glavne“ (često i „glavnih“ - u množini) kulture.

U svojoj „pojavnosti“ i pojedinim aspektima takva se kultura ne mora nužno pojavljivati iz jedne određene zemlje, političke zajednice ili sfere društvenog i političkog utjecaja. Naprotiv, vrlo često se ona shvaća „globalno“ u onoj mjeri u kojoj obuhvaća slojeve i interesne grupe iz više područja, zemalja ili sfera kulturnog i društvenog života. Utoliko je, dodajmo, teže ukazivati na negativne strane, jer je i javnost, publika i javno mnijenje sve više pod utjecajem „dominantnih“ sadržaja koji ljudima selektiraju informacije ili kulturne sadržaje koji će im zadovoljiti osnovnu težnju za informacijom, spoznajom ili zabavom, ali ujedno i direktno ili indirektno formirati mišljenje, potrebe i stavove s obično nejasnim ili prikrivenim ciljem.

³ Švob-Đokić, N. *Kultura/Multikultura*, str. 7. (Knjiga je inače rezultat projekta „Globalni utjecaji i lokalne promjene“, kao dijela redovitog istraživačkog programa zagrebačkog Instituta za međunarodne odnose, financiranog 2007. godine od Ministarstva znanosti, obrazovanja i športa Republike Hrvatske.)

Douglas Kellner, jedan je od autora koji u svojim istraživanjima i studijama popularne i suvremene masovne kulture posebno izoštava i podvrgava kritici medijsku kulturu, dijelom i stoga što ima veliki globalni utjecaj pa time i sve veću globalnu odgovornost. Njegovi stavovi i istraživanja odnose se na konkretne društvene i kulturne fenomene i obuhvaćaju upravo promjene koje se događaju posredno ili neposredno u globalnim okvirima i mijenjaju način razmišljanja, način života te ponašanje velikih društvenih grupa i zajednica. Ujedno određuju buduće perspektive etike, morala i aktivnosti u mnogo većem obimu nego što je to dosad bio slučaj u povijesti i kulturi.

Kritičke studije kulture i alijenacija

Kellner sam ističe da su njegove studije (nužno) kritičke, multikulturalne i *multiperspektivističke*, naglašavajući kako „(...) kritička studija kulture društvo shvata kao teren dominacije i otpora, i bavi se kritikom dominacije i načina kojima se medijska kultura uključuje u reprodukciju odnosa dominacije i potčinjenosti. Kritičke studije kulture bave se unapređenjem projekta demokratije, objašnjavajući na koji način medijska kultura može da postane velika prepreka demokratizaciji društva, ali, takođe, i njegov saveznik u borbi za slobodu i demokratiju.“⁴

Valja imati na umu da suvremeni kulturni sadržaji (koji se danas možda najuspješnije transferiraju i promoviraju kroz medijske okvire i medijske oblike komuniciranja) mogu sadržavati, primjerice, i rasističke i seksističke poruke ili omalovažavati kulturne razlike, ali i razvijati toleranciju, povezivanje kultura ili podržavati prava manjina i određenih grupa. Stoga je važno unaprijed se opredijeliti za kritički multikulturalizam koji analizira i *promišlja* sve oblike dominacije, potčinjavanja i otuđenih odnosa u kojima se ljudi neopravdano ili proračunato dijele - jasno odvojeni pojmovi *MI* i *ONI* uvijek su rezultat takvih manipulacija i iskrivljavanja društvenih odnosa.

Stoga za suprotstavljanje takvim gledištima i manipulacijama, smatra Kellner, „(...) moramo razjasniti društvenu *konstituciju* koncepta roda, klase, rase, etničke pripadnosti i seksualnosti, objasniti na koji način predstave ovih fenomena doprinose stvaranju identiteta u savremenim društvima, kao i kako alternativne predstave stvaraju nove i različite identitete. Održavanje kritičkog stanovišta, takođe, zahteva i interpretiranje kulture i društva u pogledu odnosa snaga dominacije i otpora, kao i rasvjetljavanje različitih oblika ugnjetavanja u datom društvu, uz pomoć multikulturalnih perspektiva.“⁵

Ovaj autor spada u one koji su već otprije kritički analizirali i ukazivali na nepravedne odnose potčinjavanja i omalovažavanja drugih kultura i društvenih grupa, tu nabroja i britanske studije kulture, frankfurtsku školu, feminizam, neke oblike poststrukturalizma i kritički multikulturalizam. A to bi bile zapravo i sve

⁴ Kellner, D. *Medijska kultura*, str. 10.

⁵ Isto, str. 158.

one društvene teorije koje se u svojim glavnim načelima bore za identitet, slobodu i društvenu ravnopravnost čovjeka i time su nužno multikulturalističke.

Ovdje nužno dotičemo i jedno područje koje se odnosi na klasične pojmove otuđenja, otuđene ličnosti i položaja čovjeka u društvu. Trebalo bi previše prostora za uvođenje i razlaganje osnovnih postavki teorija otuđenja (alijenacije), no recimo kako je, u smislu problema koji nas zanima, ovo stanje razumljivo u određena dva oblika - „opredmećenje“ ili „postvarenje“ i otuđenje. Podrobnije i potpuno postavljanje problematike uz adekvatne odgovore pružio je Mislav Kukoč - no ovdje samo naglašavamo kako je u prvom slučaju riječ o procesu u kojem se „(...) proizvodi čovjekova rada, a samim tim i svi oblici njegova života, osamostaljuju i otuđuju od njega, te mu se postavljaju kao od njega nezavisne i samostalne tuđe stvari.“⁶ „Postvarenje“ nije samo drugo ime za otuđenje (premda ga se može vrlo dobro koristiti za sve ono što se događa u suvremenom svijetu i globalnim odnosima, kada proizvodi ljudskog rada i duha postaju „sami sebi dovoljni“), nažalost, koriste se za potčinjavanje i izoliranje ne samo onog tko ih je stvorio već i drugog ljudskog bića.

Otuđenje kao pojam je srodan „postvarenju“ jer govore o istom procesu, ističe Kukoč, ali zapravo je širi pojam. Nas on zanima u kontekstu kada se odnosi na cjelokupno odvajanje biti čovjeka od prirode i društva, otuđenja od samog sebe i drugog čovjeka. Upravo u ovom potonjem leži i „normalnost“ sadašnjeg svijeta u kojemu su ljudi brojevi - oznake, numerički i robotizirani pokazatelji otuđenih oblika svijesti, kulture, politike, ekonomije...

„Otuđenje, kao planetarni problem suvremenoga čovjeka, dolazeći do vrhunca, završava u totalnom otuđenju čovjekove ličnosti.“,⁷ pokazuje Kukoč širim i dubljom analizom pojma otuđenja, polazeći još od biblijskih zapisa i grčke filozofije pa sve do Hegela, Marxa i suvremenih mislilaca.⁸ Ovdje bi trebalo, s obzirom na područje jugoistočne Europe i ovog dijela europskog kontinenta, spomenuti baštinu i naslijeđe *Praxis*-ovaca koji su svojim naglašavanjem praktičnih problema filozofije, pa tako i teorije otuđenja čovjeka i društva, zapravo (po)stavili promišljanja kojih dio, lišen ideoloških primisli, ne samo da ne zastarijeva, već dobiva i neku novu autentičnost i kritičku oštrinu.

Upravo na ovim prostorima, neki problemi ljudskog karaktera, njegovih kulturnih odlika i posebnosti su se zapostavljali i zanemarivali do te mjere da su ili „eksplozirali“, u vrijeme ratnih događanja, ili su nakon toga „spremljeni pod tepih“ kako bi se, nakon dva desetljeća, ponovo pojavili u nekom drugom ali srodnom obliku. U cjelini, oni su pojačani i intenzivirani i globalnom krizom čovjeka koji se u vrijeme tehnoloških „visina“ ponovo osjeća otuđenim kao u vrijeme kolonijalizma ili ropstva - ponovo odvojen od proizvoda svoga rada, svoje

⁶ Kukoč, M. *Usud otuđenja*, str. 89.

⁷ Isto, str. 87.

⁸ Za sve detaljnije ulaze u širinu teorije doista se preporuča i druga Kukočeva knjiga *Kritika eshatologijskog uma* u kojoj se nalaze i odlične „preporuke“ suvremenom čovjeku i razmatraju mogućnosti razotuđenja, moguća teorijska i praktična razrješenja otuđenih odnosa i ljudske biti.

biti i ljudskosti - položen kao „kolateralna žrtva“ (medijski i korporativistički) napuhanog „neslućenog razvoja 21. stoljeća“.

Inzistiranje elite i neoliberalnih slojeva na neumornom iskorištavanju, ovog puta resursa cijele *Planete*, što je potpomognuto „novom“ etikom bez etike i „moralom“ bez morala, dovelo je do dosad nezapaženih raskoraka u životu, proizvodnji, vrijednosnim sustavima i kulturama. Naravno, tamo gdje otpora nije bilo - ili ga je bilo „uzaludno“ pokrenuti.

Noam Chomsky je jedan od onih koji se u svim svojim djelima zalaže za osnovna ljudska prava u suvremenoj civilizaciji, te bespoštedno kritizira surovost i bezosjećajnost svjetskih elita (u svakom pristupu čovjeku i društvu traži kritičko mišljenje, društveni angažman i otklon prema pozitivističkim pristupima). Stoga se i tako odlučno protivi svemoći korporacija, također je protiv (američke) politike stvaranja sukoba i ratovanja te američke uloge *svjetskog policajca* koja, izravno ili neizravno podupire teze o *Nama* i *Njima* - nekim *Drugima* koji ugrožavaju *Naš* mir i demokraciju. Dakako, ne radi se o nekakvoj politici protivnoj postojanju SAD-a ili američkog načina života, već Chomsky upozorava kako elite, korporacije i vlasti u SAD-u ne mogu vječno (i na štetu drugih zemalja i svjetskog mira) angažirati se na temelju unaprijed sročene teze kako je jaz između *Mi* i *Oni* toliko velik da se međunarodna politika mora voditi silom i „uspоставljanjem mira“ - bez obzira na žrtve - koje su obično druge nacionalnosti ili druge vjere.

Oštricu kritike Chomsky okreće prema „elitnom društvu“ i „elitnim medijima“, upozoravajući i na apsurd u kojem se naizgled suprostavljeni sudionici javnog, društvenog i ekonomskog života zapravo nalaze i u svojevrsnom simbiotskom položaju i djelovanju. Naime, vrlo često mediji sami stvaraju mišljenje kako je jedna od njihovih glavnih zadaća biti „suprotstavljen“ moćima ili centrima moći, ali se u toj „nemilosrdnoj borbi“ zapravo vrlo često koriste istim ili sličnim mehanizmima kontrole, manipulacije i stvaranja iluzija o (društvenoj) stvarnosti. „Stvarni masovni mediji žele odvratiti pozornost ljudi. Neka rade nešto drugo, ali neka nam (vodećim ljudima) ne smetaju. Neka se zabavljaju uz profesionalne sportove, primjerice. Neka svatko postane zaluden profesionalnim sportovima, seks-skandalima ili poznatim osobama i njihovim problemima, ili nečim sličnim. Bilo čime, samo da nije ozbiljno. Naravno, ozbiljne stvari su za glavne dečke. *Mi* se brinemo o tome.“⁹

U takvom „ljubavničkom“ zagrljaju korporativne (visoke) politike i *mainstream* medijske sfere, Chomsky upozorava na alternativne izvore informiranja, osobito potaknute novim medijima, mogućnostima i utjecajima *Interneta* ali i novih društvenih mreža. No, upozorava i kako nove tehnologije i mediji također nose u sebi dvojakost koja donosi izoliranost od stvarnog života i osjećaj otuđenja i usamljenosti unatoč „rajskim“ virtualnim svjetovima. Uz sav *sjaj* visoke tehnologije i virtualnih dostignuća, izolirani pojedinac tu ne može pobijediti bez

⁹ „Što *mainstream* medije čini *mainstream*?“ - iz govora na Z. Media Institutu, lipanj, 1997. (Chomsky, N. Mediji, *Propaganda i sistem*, str. 11-12.)

pomoći *Drugog* - zato Chomsky (poput Noemi Klein) i upućuje na zajedništvo i solidarnost, kritičko razmišljanje i kreativnost, „staromodne“ običaje - koji, na žalost, i u 21. stoljeću („stoljeću budućnosti koja je već počela“) postaju sve aktualniji i potrebniji. Posebno kada je riječ o stoljeću koje je, unatoč predviđanjima i „ružičasti(ji)m“ mirovnim vizijama, prije više desetljeća, i započelo novom vrstom ratova - čemu su i mediji dali svoj „kvalitetan“ doprinos.¹⁰

Studija slučaja - Sjeverna Irska i svjedočenja iz Belfasta

Upravo ovdje valja se koristiti jednom drugom medijskom slikom koja je smještena u Sjevernu Irsku - problemima i tematikom bliskom i prostorima jugoistočne Europe. Riječ je o zanimljivom prikazu (u maniru pravog „story telling“-a i na visokoj novinarskoj razini) onoga što se danas događa u Belfastu, nakon što je 1998. godine na Veliki Petak potpisan mirovni sporazum kojim je označen kraj krvavih i dugogodišnjih sukoba katolika i protestanata.¹¹

U kojoj mjeri su ostali nekadašnji problemi i razlozi sukoba koji su pogodili nekoliko generacija, prikazano je ovog puta kroz sudbine osoba koje su ili kao pripadnici ekstremnih unionističkih-protestantskih organizacija ili republikansko-katoličkih organizacija sudjelovali izravno u sukobima, podmetanju bombi i ubijanju britanskih časnika i vojnika. Alistair Little, bivši pripadnik *Ulster Unionist Force*, kao i Gerald Foster, bivši član *INLA* (Irske nacionalne oslobodilačke vojske), govore o tome kako se danas živi u Belfastu, kako se gradi povjerenje i što danas govore i misle nekadašnji borci koji su ubijali zbog vjere, teritorija i političkih ideja. Bilo bi teško prenijeti cijelu emisiju, upečatljivu po svom objektivističkom i humanističkom pristupu, ali ono što prvo „upada u oči“ je da su nekadašnji *tvrdi* aktivisti, sudionici terorističkih i oružanih napada, bivši zatvorenici - sada - zagovornici mira, suradnje i prijateljstva!

Kako je došlo do promjene, odnosno, zašto su sada marljivi aktivisti i zagovornici ideje pomirenja i suživota te organizatori zajedničkih akcija i susreta - govore oni sami - počevši od svojih nekadašnjih čvrstih uvjerenja. „Bog je bio protestant, na našoj strani, mi smo pozitivci, tako smo razmišljali.“, ističe Alistair, koji je sa 17 godina otišao u zatvor zbog ubojstva. „Bio sam uvjeren da su moji motivi, za sve što sam radio - humani - ljudska reakcija na patnje kojima sam svjedočio kad su ubili moje prijatelje i zakleo sam se da ću se osvetiti.“, ka-

¹⁰ Počevši još od Zaljevskog rata, krajem prošlog stoljeća, ratovi su postali sve sličniji holivudskim spektaklima - ili su filmske priče postale sve bliskije bezobzirnim ratovima u kojima „nadjudi“, specijalci i superheroji nadvladavaju „niže vrste“ i civilizacije. Još gore, od 11. rujna započela je medijska kampanja koja je obavljala veći dio prljavog posla Pentagona i CIA-e. Mediji pripremaju rat, ne objašnjavajući ni uzroke ni posljedice, ali jasno razdvajaju dobre i loše dečke, „nas“ i „njih“.

¹¹ Autorica Perišin Tena, *Pet minuta raja*, Euromagazin, emitirano 17. rujna 2011. Pronaći pod Dokumentarci, HTV emisije, na zahtjev:

[http://www.hrt.hr/index.php?id=enx&tx_ttnews\(cat\)=206&cHash=f47bb2f02b](http://www.hrt.hr/index.php?id=enx&tx_ttnews(cat)=206&cHash=f47bb2f02b)

že bivši unionist koji je, ubivši protivnika, kazao *sportskim rječnikom*: „Zabio sam mu ga!“

Nakon mirovnog sporazuma je pušten iz maloljetničkog zatvora i suočen s mlađim bratom svoje žrtve. Postupno je shvatio da mora izaći iz mentalnog sklopa dvije razdvojene strane: „Kad si unutra učinit ćeš sve, ubit ćeš koga god.“, a sada ističe: „Sada mislim da nije važno tko je što bio ili postao, želim razumjeti svoje nekadašnje neprijatelje i naći prijatelje među bivšim protivnicima. Imam prijatelje koji ne samo da su katolici već i bivši republikanski zatvorenici - nekad moji najgori neprijatelji. No, sada shvaćam da nikakvo nasilje nije put i nije donijelo rješenje - osiromašilo nas je. Većina oružanih sukoba nema veze s Bogom. Sada me zanima samo kako dalje.“ - jasno govori Alistair Little.

Gerald Foster, bivši član radikalnog krila IRA-e, njegov sadašnji prijatelj, ističe kako bi nekad bio spreman ubiti Alistaira - bez imalo grižnje savjesti. U zatvoru je završio zbog bombaških napada „(...) kada se meta nije birala“. „Alistair je danas moj prijatelj i osoba kojoj vjerujem. Ne slažemo se u nekim stvarima, ponekad se oštro razilazimo, i to se neće promijeniti. Ali, sada znam da je glavno poštivanje drugih ljudskih bića. Nekad mi je najvažnije bila Ujedinjena Irska, danas mi je stalo da drugi ljudi i ja živimo u društvu u kojem ćemo smjeti biti različiti - bez straha.“

Danas zajedno prolaze uz zid koji je razdvajao dvije potpuno suprotstavljene zajednice - katolike i protestante. Vodiči su grupama koji ga dolaze vidjeti i čuti što se dešavalo. Obojica žele objasniti vremena koja su bila strašna i kažu kako bi im bilo drago da to budu mladi koji nikad ne bi smjeli osjetiti kakva je to bila mržnja. Dolaze, kažu, i bivši britanski vojnici koji sada žele znati zašto su bili angažirani - jer to onda nisu znali.

„Zid se zatvarao noću, ali bilo je lako ustrijeliti nekog i vratiti se u svoju zajednicu, na svojoj strani. I danas se događaju povremeni incidenti - razbijanja stakala, grafiti, provokacije pijanih tinejdžera... - neka zid još neko vrijeme stoji - premda sada ima mnogih koji ga prolaze svaki dan, rade i posjećuju one s druge strane.“ - govore Alistair i Gerald koji, kako kažu, žele da prestane demoniziranje „onih drugih“ i da se kulturne i vjerske različitosti međusobno poštuju - a ne da ih se smatra prijetnjom.

Još su tri detalja i tri ljudske priče koje bi trebalo spomenuti. Prvi je Terry Anderson i njegov „Peace Bridge“ projekt kojim se povezuju dvije obale rijeke, zapravo dva dijela grada koji su unionisti zvali Londonderry a republikanci Derry, i koji je, nažalost, poznat po nasilju i bezrazložnim ubojstvima britanske vojske.¹² Danas Europska unija ulaže u mirovni proces, a podizanjem mosta za pješake i bicikliste simbolično se pokazalo kako se i u jedan i u drugi dio može doći i pješice a ne samo brzim automobilom ili oklopnim vozilom.

¹² U tzv. „Krvavoj nedjelji“ (Bloody Sunday), 1972. godine, u gušenju demonstracija katolika, britanska vojska ubila je 14 civila. Nasilje je nakon toga eskaliralo, slijedila je još veća represija i novi vojnici, što je dovelo do 500 poginulih. Tek 2010. godine (!) nezavisno povjerenstvo donijelo je izvješće o „neopravdanom djelovanju britanske vojske“ i priznalo javno da je vojska prva ispalila hlice na nenaoružane civile.

O svemu tome priča Don Browne, također bivši republikanac i politički zatvorenik, (koji sada podučava jogu i tako želi ukloniti nepovjerenje među katolicima i protestantima) i govori o nekadašnjim kulturološkim razlikama i razdvajanjima koja su bila prevelika i preteška za obične ljude. Browne posebno želi razgovarati i raditi s mladim ljudima koji su „(...) mladi i ljuti, žele nešto poduzeti kao ja nekad i dovesti se u opasnost. Probleme valja rješavati mirnim putem, jer ako i odete u zatvor i izađete iz njega pitat ćete se - što sam postigao i što sad?“. David Glennon, bivši zatvorenik, trener je boksačkog kluba koji „(...) trenira boks, ali i toleranciju - a sportom želi raspršiti tenzije“. Osim treninga, provodi više interaktivnih projekata koji spajaju djecu protestanata i katolika te ih uče kako razgovarati i razumjeti jedni druge, i kaže: „Znate li da mnoga katolička djeca nisu nikad upoznala protestante?“

„Sve je počelo politikom, kod svakog sukoba. Najprije je nešto podijelilo ljude - ili vjera ili rasa... Odrasli smo u uvjerenju da protestanti žive mnogo bolje od nas, a kad sam ih upoznao shvatio sam da su siromašni kao i mi jer su vlasti podijelile radnike... Svijet je mnogo veći od problema ujedinjenja Irske... U brodogradilištu gdje su tvrdili da posao mogu dobiti samo protestanti - danas nema posla ni za koga... Sve sam prošao kao *gorljivi* unionist, i moja djeca - ali ne želim da to prođu moji unuci!“ Ovo su samo neke od izjava bivših neprijatelja koje ne bi trebalo posebno komentirati jer same za sebe govore duboko i ljudski o zlu koje se zove podjela na *Mi* i *Oni*, dajući nade i vjere da se zajedno uvijek i svugdje može nešto učiniti.

Koncept *Mi* vs *Oni* i virtualna stvarnost

Želimo li još bolje promotriti proces u kojem čovjek nekog drugog čovjeka promatra ne kao isto ili slično ljudsko biće, u kojem je spreman na „konačno rješenje“ nametnutog otuđenja - sukobiti se, ozlijediti, ubiti (i to bez imalo osjećaja krivnje ili griznje savjesti) - valja se za trenutak vratiti nekim teoretskim korigenima. U onom dijelu gdje se posebna pažnja posvećivala odnosima među ljudima koji zapravo prestaju biti odnosi ljudskih bića, grupa, društava, već postaju do krajnosti otuđeni odnosi - poput onih između čovjeka i bilo kojeg predmeta, stvari.

Utjecaj društva i sustava ekonomije, politike i socioloških interakcija na sustav vrijednosti, stavove i razmišljanja pojedinaca - otuđenih članova *Onih Boljih* umjesto *Onih Gorih* - već je dobro opisan u radovima autora u prošlom stoljeću. No, problem je uvijek i iznova u tome što se „povijest“ ponavlja, ponavljaju se i običaji i „obredi“ kojima su neki već prije iskazivali svoju mržnju, bijes i želju za destrukcijom prema svemu što nije slično ili isto. Socio(psiho)lozi bi to opisali najprije kao mržnju prema ljudskosti u sebi, a zatim i prema svakom drugom - kojem iz ovih ili onih razloga, radi utjecaja ovog ili onog autoriteta ili okolnosti odričemo upravo tu ljudskost!

Prema *Drugima* se tada odnosimo (gle totalnog apsurd) i gore nego prema životinjama - koje su za takav način razmišljanja „prirodno“ smještene na ni-

že, i time manje vrijedne, razine postojanja. Tada „(...) ličnost doživljava sebe kao neko strano biće. Ona je, može se reći, postala otuđena od same sebe. Ona ne doživljava sebe kao centar svoga sveta, kao stvaraoca sopstvenih dela, već su njene radnje i njihove posledice postale njeni gospodari - kojima se ona pokorava i koje, možda, čak i obožava. Otušena osoba nije u kontaktu sa samom sobom, kao što nije u kontaktu ni sa drugim osobama. Ona, kao i drugi, doživljava sebe kao što se doživljavaju stvari - čulima i zdravim razumom, ali u isto vreme ne uspostavljajući produktivnu vezu sa samom sobom i sa spoljnim svetom.“¹³

U ovom djelu, kao i u nekim drugim radovima, Erich Fromm točno detektira otušenu bit dijela uzroka svakog sukoba (naravno, uz sve druge moguće uzroke sukoba čovjeka sa čovjekom, i unutar društva, ili između dvije zajednice). Kao da vidi i oslikava svijet medija i globalne otušenosti - desetljećima nakon svoje smrti, usred „glamuroznog“ svijeta 21. Stoljeća - a njegove misli kao da (tek) postaju aktualne.

Koncept isključivog *Ja* i *On/Ona*, koji zapravo prethodi razdvajanju stavova, osjećaja i postupaka u smislu *Mi* i *Oni*, nosi svoje, rekli bismo, izvorno otušenje. To s razvojem tehnologije, želje za svjetskom dominacijom i konačnim iskorištavanjem na razini cijele *Planete* (ne samo jedne ili više zemalja ili kontinenta) postaje sveobuhvatno i razornije nego ikad. Stoga se proces, kako naglašava Canetti, uvijek svodi na potčinjavanje, kontroliranje i upravljanje masama koje moraju (p)ostati skup atomiziranih pojedinaca koji su izgubili svoje *Ja* - a došle su do toga da to svoje *Ja* i ne žele natrag. Gubljenje identiteta, odnosno davanje identiteta u zalag radi „viših“ ciljeva i interesa, karakteristično je za mase starog i novog vijeka, industrijske tehnologije ali i informatičkog društva „bez ljudskog lica“, odnosno - medijskim utjecajem prožet *globus* na početku ovog stoljeća. Takozvana „želja za otušenjem“, nazovimo tako, odražava se na svim razinama i teži ekspanziji - jer masa uvijek želi rast - unutar mase vlada jednako, masa voli zbijenost ali voli i usmjerenje.

Canetti utvrđuje i „sudbinski“ odnos elite i mase, odnosno - kontrolora i manipulatora, i onih koji kontrolu i manipulaciju ne osjećaju ili se pod njima osjećaju slabijim nego što jesu. Premda se takav „zanos“ može pronaći, promatrati i analizirati i na religioznoj razini, Canetti kao da ovakvu (otušenu) strast prognozira mnogo prije početka 21. stoljeća - stoljeća masovnih medija. Svoju dalekovidnost, u mogućem povezivanju aktivnosti i reakcije mase s masovnom kulturom i ponašanjem danas te s mehanizmom masovnih medija, iskazuje simboličkom težinom - „(...) kad religije koje teže univerzalnosti jednom postanu priznate, vrlo brzo mijenjaju težište svoje propagande. U početku im je stalo do toga da dosegnu i pridobiju sve koji se mogu doseći i pridobiti. Masa za kojom teže je univerzalna, važna je svaka pojedina duša, i svaka duša mora postati njihova. (...)“¹⁴

¹³ Fromm, E. *Zdravo društvo*, str. 130.

¹⁴ Canetti, E. *Masa i moć*, str. 17-18.

Studija slučaja, koju smo spominjali, važna nam je i zbog već navedenog razumijevanja nastanka „zanosa“, odnosno - stanja um(ov)a gdje se *Drugome* može učiniti sve i svašta, gdje je upravo druga kultura, vjera i pripadnost razlog da se *Drugome* suprostavi, dokine, da ga se uništi. I kao što stvarnost Sjeverne Irske, nažalost i mnogih drugih područja (od afričkih zemalja do siromašnih predgrađa južnoameričkih velikih gradova), pokazuje kao da je najlakše mržnju prema drugoj, tj. različitoj, kulturi razviti dok su ljudska bića mlada. Mlade generacije, kao što to kažu Alistair i Gerald, bile su spremne učiniti sve što je trebalo - i biti pritom uvjereni da se čini veliko i dobro djelo.

Začuđuje li, stoga, što današnji manipulatori i medijski proizvođači otuđenih „zombija“ posebno - i sve više - *bacaju oko* na adolescente i sve mlađu populaciju. Onu koja tek razvija svoj karakter i sistem vrijednosti - i koju bi trebalo „na vrijeme“ usmjeriti. Što se “(...) u praksi svodi na stvaranje situacije u kojoj se mladi kroz medije pozivaju na individualno iskazivanje vlastite snage, spontanosti, kreativnosti i slobode, a istodobno ih se nastoji vrlo sofisticirano svesti i okupljati u grupe, pokrete i, naravno - masu koju je najlakše kontrolirati i njome manipulirati... Za razliku od odrasli(ji)h (premda to nije toliko strogo pravilo), mladi mogu biti podložniji manipulacijama u kojima postaju ili interesne grupe ili jednostavno masovna gibanja mladih.“¹⁵

Moguća rješenja (ne samo prema mladim generacijama koje zapravo predstavljaju budućnost onoga što će se događati s multikulturalizmom, tolerancijom i globalnim (raz)otuđenjem) su sustavno razvijanje medijske socijalizacije, produbljivanje medijske pismenosti te temeljitije analize medijske sfere, koja (s obzirom na svoju bit i mogućnosti razvoja) snosi već sada odgovornost za stvaranje globalne multikulturalne atmosfere u kojoj će sve manje biti mjesta za mržnju i sukobe, za razdvajanja na bolje i lošije prema rodu, spolu, naciji, vjervanjima i slično. To znači „(...) da se određena kultura ne smije ocjenjivati sa stajališta iste kulture, već prvenstveno prema razumijevanju i uvažavanju drugih kultura. Tek kada se (socijalne) vrijednosti na pravilan način interpretiraju i prenose pojedincu, možemo govoriti o funkcionalnoj ulozi medijske socijalizacije... To podrazumijeva tolerantnost prema drugim kulturama i polazi od toga da je svaka kultura autonomna.“¹⁶

Dilema u koju se ulazi, možda i zbog (ne)svjesne težnje da se o problematici govori na nekakvoj površinskoj razini, jeste ona o apsolutnoj određenosti „pozitivnog“ ili „negativnog“ u globalizaciji, multikulturalizmu u suvremenom svijetu i društvu. Kao da je zapravo moguće jasno i kratko odgovoriti, potvrdno ili niječno, na pitanja o biti globalizacije, njenoj usmjerenosti, nedoumicama na *putu globalnog*. Odnosno, ustrajati u mišljenju i pitanju da li u konkretnoj situaciji postoje jedino dva puta - onaj koji vodi u stapanje pojedinog kulturnog iden-

¹⁵ Vertovšek, N. *Medijska industrija iluzija i prevencija od medijske ovisnosti i manipulacije*, str. 187-188.

¹⁶ Miliša, Z., Tolić, M., Vertovšek, N. *Mediji i mladi*, str. 147.

titeta u univerzalnu globalnu neminovnost, ili onaj koji mora grčevito zadržati autonomnost kulture - čak i kada je vidljivo da se taj grč više ne može (iz)držati.

Stoga je bitno najprije priznati kako je „(...) globalizacija otvorila nove prostore kulturnom razvoju, uvela je nove interpretacije i značenja kultura i potakla kulturnu kreativnost na lokalnim i nacionalnim razinama kao i te na svjetskoj razini. (...) Stoga se kulturna globalizacija sve više i sve češće odnosi na pojavu novih kultura i na novu vrstu kulturnih interakcija, koje proizlaze iz stvaralačkih individualiziranih poticaja i nadilaze razumijevanje kulturne globalizacije kao multikulturalnosti i kulturne raznolikosti. Globalni kulturni prostor formira se, restrukturira i uspostavlja kao nova realnost koja nije ograničena samo fizičkim svijetom, kakav poznajemo - već preispituje virtualne prostore, oblikuje nove vrijednosti i strukturira se kao niz novih kultura.“¹⁷

U globalnim vremenima stvaranja novih kulturnih obrazaca, koju prate i problemi što nameću čovjeku i društvu sve veću potrebu za odgovorima na sve zamršenija pitanja - od onih tipa klimatske budućnosti, genetičkih manipulacija pa sve do novih političkih i ekonomskih udruživanja i podjela - nije uopće „suvišno“ razmatrati specifičan položaj i utjecaj virtualne stvarnosti i (novih) virtualnih vrijednosti. U novoj informatičkoj (r)evoluciji naizgled nema više onih klasno-ideoloških podjela i postavki, međutim, zaključili smo već da je otuđenje čovjeka od svoje biti i od drugog čovjeka poprimilo praktički čudovišne razmjere. Od vremena Hladnog rata i opasnosti od nuklearnog sukoba svjetskih velesila prošlo je izvjesno vrijeme, no ovog puta opasnost prijeti Zemlji (u globalnim razmjerama) - i to ljudskom destrukcijom - nikad tako bezobzirnom, koja, naposljetku prijeti da se u potpunosti otme i vrhunskim kontrolorima i manipulatorima.

Podjela svijeta i svjetonazora prijeti i podjelama na kulturne sfere, dakako, popraćene političkim i ekonomskim pritiscima i razgraničenjima. U digitaliziranom i robotiziranom svijetu ni vrijednosti se više ne prihvaćaju, ili čak ni ne nameću one „ulaze“ i „izlaze“, poput *In&Out* vrednovanja u modnom svijetu i svijetu 24-satne zabave. Lakši i bolji život koji se obećava nudi, prije svega, oslobađanje od rada i odgovornosti - ali uglavnom za (svjetsku) elitu i međunarodni sloj „izabranih“ kulturnih i moralnih vrednota. Ili i za pomalo bezličnu i neautentičnu masu medijskih voajera, čime se samo zatvara krug otuđenja u stvaranju nekakve jed(i)ne svjetske „globalne kulture“ - kulture manipulacije i iluzija.

Imajući u vidu uzroke - posebno posljedice - nacionalnih, regionalnih i svjetskih sukoba, možemo konstatirati kako nam, uz poruke mislilaca, teoretičara i praktičara prošlih stoljeća, predstoji novo razdoblje u međuljudskim odnosima i njihovom kritičkom promišljanju - svojevrsna nova potraga za smislom. Upravo, s obzirom na sadašnji i budući razvoj tehnologija, medijskog utjecaja i globalnog povezivanja među nacijama i narodima - aktivna komunikacija među ljudima postat će jedno od najvažnijih umijeća i praktično znanje među slobodnim (oslobođenim?) ljudima i društvenim grupama.

¹⁷ Švob-Đokić, N. *Kultura/Multikultura*, str. 19.

Otvorena i neposredna komunikacija, uz poštivanje različitosti - ključan je i bit će sve više nužan preduvjet da ljudi mogu živjeti i raditi zajedno u zadanim okolnostima. Slobodna, obostrana i neuvjetovana komunikacija, među ostalim slobodnim ljudskim djelatnostima, doprinosi slobodi svakog pojedinca i realizaciji ljudskih vrijednosti u odnosu na drugu kulturu - ukazujući na sličnosti i globalno povezivanje koje će poštivati obje strane (ili više njih), bez obzira na (ma)lo brojnost ljudskih zajednica. Suradnja zajednica i kultura, na planetarnoj razini, nužna je i mora zadovoljiti kriterije multikulturalnosti i *multiperspektivnosti* koji su, s obzirom na stanje duha i *Planete*, bez presedana u povijesti čovječanstva.

Otvoreni razgovori i promišljanja s jasnim kriterijima za akciju, bez dosadašnjih dvoličnih i licemjernih susreta na vrhu, moraju donijeti dublji smisao i svijest o cjelovitosti i upućenosti zemalja i kultura *Jednih* prema *Drugima*. Uz maksimum moralne, etičke i socijalne odgovornosti - rješenja se moraju tražiti i nalaziti bez dominacije, stvaranja straha i pritisaka - moraju donijeti osobnu potvrdu čovjeku, njegovoj zajednici i kulturi, ali i potvrdu kako vjerujemo i nadamo se drugim ljudima.

Čovječanstvo danas posjeduje znanje - također bez presedana u povijesti (koje se udvostručuje svakih pet godina) - i volimo reći kako živimo u *Društvu znanja* - ali to znanje danas i ubija ljude efikasnije nego ikad prije. Ne treba nam puko *download*-irano znanje koje najprije i potpuno zadovoljava potrebe korporacija, medija i brzog *businessa*, već ono koje - premda zahtjevno i relativno sporije - traži i dosta mudrosti, odgovornosti prema *Sebi* i vlastitoj kulturi, ali i razumijevanja, humanosti, etičnosti i društvene svijesti da pored nas postoji *Drugi* i *Druga kultura*. Upravo radi potvrde kako i mi postojimo kao (drugi) ljudi.

Literatura

- Barsamian, D., Chomsky, N. *Propaganda i javno mišljenje*, V.B.Z., Zagreb, 2002.
- Baudrillard, J. *Simulacija i zbilja*, Jesenski i Turk/Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, 2001.
- Bauer, T.A. *Mediji za otvoreno društvo*, Sveučilišna knjižara/ICEJ, Zagreb/Opatija, 2007.
- Canetti, E. *Masa i moć*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1984.
- Chomsky, N. *Mediji, propaganda i sistem*, Čvorak, Zagreb, 2002.
- Fromm, E. *Bijeg od slobode*, Nolit, Beograd, 1978.
- Fromm, E. *Zdravo društvo*, Rad, Beograd, 1980.
- Katunarić, V. *Multicultural reality and perspectives in Croatia*, Interkultura, Zagreb, 1997.
- Kellner, D. *Medijska kultura - studije kulture, identitet i politika između modernizma i postmodernizma*, CLIO, Beograd, 2004.
- Kukoč, M. *Usud otuđenja*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1988.

- Kukoč, M. *Kritika eshatološkog uma*, Kruzak, Zagreb, 1998.
- Malović, S. *Utjecaj globalizacije na novinarstvo*, Sveučilišna knjižara/ICEJ, Zagreb/Opatija, 2006.
- Miliša, Z., Tolić, M., Vertovšek, N. *Mediji i mladi*, Sveučilišna knjižara, Zagreb, 2009.
- Švob-Đokić, N. *Kultura/Multikultura*, Naklada Jesenski i Turk/Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, 2010.
- Vertovšek, N. *Medijska industrija iluzija i prevencija od medijske ovisnosti i manipulacije*, Habitus, 16/2009., Novi Sad

Nenad Vertovšek

**PERSPECTIVES OF MULTICULTURALISM
IN GLOBAL CHANGES AND ALIENATED SOCIETY**

Summary

Global changes in the 21st century have reached the extent where, apart from the undoubted technological developments, they also bring resistance to the domination and to subordination of "minor" cultures and communities. Multiculturalism is often seen both as a forced merger and abolition of cultural specificity. Resistance to globalism reflects fear for own culture and also fear of other cultures. The alienation at the global level causes xenophobia, because a man sees himself as a foreigner, the same way he sees other people.

With digitizing the world, as well as new media, globalization is often equalized with the rise of the elites, mass media and the subjugation of other people, cultures and communities. We have to focus on the return to the traditional humanistic orientations and the basic principles of tolerance and understanding of other people and cultures. The case study of Northern Ireland speaks clearly about the causes and consequences of conflicts among different religions and cultures, but also how, after 40 years, former worst enemies have become friends who work together in the name of peace and prospering of the younger generations. Such meetings are promising, especially in case of South Eastern Europe, with its history full of conflict, hatred and fear of the Others. Globalization must be developed through both respect of all, because there are no small or big nations and cultures, but only those with fewer or more members. Virtual worlds must not be the cause of new forms of alienation, but the liberation of man and his communications with similar or different people, to increase his desire to be confirmed as an individual, but also to different, the Others.

Key words: Multiculturalism, globalization, alienation, media culture, communication, tolerance

ŽIŽEK PROTIV BARBARIZMA S „HUMANIM LICEM“

Slovenački filozof Slavoj Žižek, poznat po svom provokativnom stilu i dvosmislenoj retorici, opservira maskiranu formu „rasizma“, odnosno - „starog barbarizma“, u okviru evropskog multikulturalnog društva. „Stari barbarizam“ se očituje u sve glasnijem odbacivanju proimigracijske politike koja prvobitno dolazi *desno* od *centra* a zatim prelazi na uspješnu replikaciju u samom političkom *mainstreamu*. Budući da je takva pozicija neprihvatljiva, sekularne Evropljane Žižek provokativno podsjeća i konfrontira sa autentičnim „kršćanskim naslijeđem“ evropskog društva. Preciziranjem „naslijeđa“, o kojem Žižek referiše, u nastavku pokazujemo suštinsku nepomirljivost „naslijeđa“ evropskog društva i uznemirujuće obnove „starog barbarizma“.

Ključne riječi: multikulturalizam, barbarizam, *agape*, naslijeđe, *Drugi*

U tekstu naslovljenom *Liberal multiculturalism masks an old barbarism with a human face*², objavljenom u engleskom *Guardian*-u 2010. godine, Slavoj Žižek izražava svoje nezadovoljstvo modelom multikulturalizma primijenjenog u evropskoj liberalnoj demokratiji. Nasuprot očekivane pohvale evropskog multikulturalizma, Žižek iznosi optužbu prema kojoj liberalni evropski multikulturalizam nije autentičan.

Prateći izborne rezultate sa istoka i zapada Evrope, Žižek primjećuje promjenu koja ukazuje na centralizaciju stranaka, odnosno na pojavljivanje jedne centrističke stranke koja podržava globalni kapitalizam i slijedi vrlo liberalnu kulturnu *agendu* (tolerancija prema abortusu i *gay*-pravima, vjerskim i etničkim manjinama te promocija liberalne imigracijske politike i sličnih otvorenih inicijativa). Najbolji primjer je Poljska, ističe Žižek, u kojoj postkomunističku politiku zastupa „antiideološka“ centralistička liberalna stranka Donalda Tuska, podržana kršćanskim konzervativcima stranke braće Kaczynski. Žižek nalazi slične nagovještaje u Holandiji, Norveškoj, Švedskoj i Mađarskoj.³ Međutim, opozicija centralističkoj stranci, krajnja desnica, izrazito je negativna prema liberalnoj politici imigracije, a na njenim ivicama su primjetni *glasni* fašistički *tonovi*. Kapitalizirajući na opštem nezadovoljstvu imigracijskom politikom, krajnja desnica

¹ int.relations@unipromet.com

² Žižek, S. “Liberal multiculturalism masks an old barbarism with a human face“, *Guardian*, 3 October, 2010.

³ Isto.

populistički uvezuje anti-imigracijsku politiku i birače te, u jednom od najmarkantnijih događaja nove decenije, prelazi sa opskurne margine u politički *mainstream*. Konstatujući, sa velikim iznenađenjem, da je antiimigracijska politika povukla krajnju desnicu u *mainstream*, Žižek postavlja pitanje uzroka. Naime, kako smo stigli do ove tačke?

Socijalni sistem i *welfare state* polako doživljavaju krah praćen rigoroznim mjerama ekonomske štednje - kojom države ublažavaju tekuću ekonomsku krizu. A ekonomska kriza, manifestovana dugotrajnom recesijom i budžetskom krizom, postala je dijelom svakodnevnice, i to više u vidu pravila nego izuzetka. U ekonomskoj krizi poslovi nisu stalni, hipotekarni krediti nisu dostupni većini, zdravstvene i opšte socijalne beneficije su umanjene. Štaviše, nelikvidnost državnih budžeta doprinijela je iskustvu trajnog finansijskog poremećaja - što se, sa dozom izvjesnosti, prenijelo na opšte nezadovoljstvo građana javnom upravom. Građani su dovedeni do tačke gubitka vjere u sistem i predstavnike sistema koje su legitimno izabrali.

Zbog raspada komunističkih režima, 1990. godine, politika je postala *be-strastvena* koordinacija interesa vođena „depolitizovanom ekspertnom administracijom“.⁴ Da bi vratili „strast u ovu vrstu politike“ i da bi „aktivno mobilisali populaciju“, tvrdi Žižek, desničarski političari od Francuske do Njemačke, od Austrije do Holandije, ponosno naglašavaju nacionalnu pripadnost i strah od elemenata koji je ugrožavaju: strah od nasilja, strah od bezbožnog seksualnog nemoralna, strah od ekscenčnih poreza, strah od ekološke katastrofe te strah od proaktivne imigracijske politike.⁵ Lokalizujući strah od ekonomske krize u liberalnom programu imigracije, desničari uspješno mobilizuju paranoične mase politikom antiimigracije, naglašavajući time već prisutnu distancu i odbojnost prema imigrantima.

Krajnja evropska desnica uspješno razvija antiimigracijsku politiku „razumnom“ sugestijom da su imigranti isključivo „gosti“ što, razumije se, u svom jezgri pretpostavlja distancu prema *Drugom* kao individualnom članu društva. U prihvatanju imigranata, vidljiv procent evropske populacije osjeća nelagodu ali i ugroženost ličnog i nacionalnog identiteta. Stoga se osjeća potreba da se ukazanom gostoprinstvu doda kurtoazni podsjetnik: „ukoliko ne volite našu zemlju i naš način života, napustite je!“⁶ Svojim prisustvom u tradicionalnim evropskim društvima, imigrant može isprovocirati radikalnu razliku koja konotira odbojnost i ličnu netrpeljivost. Ta netrpeljivost često nije vidljiva na nivou zvaničnog (simboličnog) društvenog modela suživota - imigranti primaju novčane i zdravstvene beneficije, uče jezik, školuju se, učestvuju na tržištu kapitala - ali se svakako osjeti u izjavama lidera krajnje desnice, a sada i lidera *mainstream* stranaka, koji veoma uspješno eksternaliziraju u javnosti ono što u tajnosti prešutno povezuje tradicionalnu svijest domicilne evropske populacije.

⁴ Isto.

⁵ Isto.

⁶ Isto.

Navedena osjećanja su, prema Žižeku, ipak drugačije doživljena u različitim grupama evropskog društva. Stoga će, naprimjer, progresivni liberali biti užasnuti populističkim rasizmom i površnim nacionalizmom koji nije „kontemplativan.”⁷ Međutim, pomniji pogled otkriva da i progresivni liberali imaju limit tolerancije, dijeleći isti ili sličan način razmišljanja sa nacionalistima: „Ostali su OK, poštujem ih.“, liberali će reći: „Ali oni se ne smiju miješati previše u moj vlastiti prostor. U momentu kada to urade, oni mi uskraćuju prava...” Ono što se pojavljuje, u ovom slučaju, forma je distance koju progresivni liberal svakako želi zadržati. Biti na sigurnoj udaljenosti od drugih je korisno, budući da podržava sopstveni mir i ne iziskuje ličnu involviranost. Preciznije: „*Drugi* je OK dok je komunikativno površan i fizički udaljen od mene - a to mi u potpunosti odgovara.”

U opštoj odbojnosti prema nepodobnim imigrantima, Žižek primjećuje suptilno anuliranje metafizičke supstance *Drugog*, odnosno - otklanjanje osobina koje prodiru znatno dublje od površne percepcije osobe. Žižek to vješto izražava popularnim tržišnim vokabularom - odstranjivanja ključnog sastojka iz identiteta proizvoda: kofeina iz kafe, alkohola iz piva, nasilja iz rata:

„Na današnjem tržištu nalazimo cijelu seriju proizvoda lišenih svoje zloćudne osobine: kafa bez kofeina, vrhnje bez masnoće, pivo bez alkohola. A lista ide dalje: šta je sa virtualnim seksom kao seksom bez seksa? Doktrinom Colina Powella o ratu bez žrtava (na *našoj* strani, naravno) kao ratovanju bez ratovanja? Savremenom redefinisanju politike kao umjetnosti stručne administracije, odnosno - politike bez politike? To nas dovodi do današnjeg tolerantnog liberalnog multikulturalizma kao iskustva *Drugog* lišenog svoje *Drugosti*, tr. „dekofeisanog“ *Drugog*.”⁸

Drugi je, dakle, lišen svoje posebnosti i svoje metafizike time što je mu je uskraćeno pravo na vlastitu mogućnost transcendencije ili prelaženja granica kulture i kulturne svijesti društva u kojem egzistira. *Drugi*, kao takav, predstavlja gotov proizvod društva koji ga posmatra i oblikuje svojim mišljenjem. Svojom konvencijom pogleda, društvo određuje status *Drugom* - integrirajući ga u simbolički poredak društvene hijerarhije. A budući da je riječ o osobi koja nije dio domicilne populacije, njen imidž je formiran na negativnoj razlici referentnog domicilnog identiteta.

Koncizno izraženo:

- Svedene percepcije *Drugog*, *qua*-imigranta, površni su i anemični doživljaji druge osobe. Na taj način, percepcija već pretpostavlja stereotip *Drugog*.
- Subjekt oblikuje druge i drugačije u jednoobrazan skup u kojem im atribuiraju slične ili iste osobine, konvencije i simboličke funkcije. Svaki od članova skupa prima osobinu koja je stereotipna, generalizirana i simbolički inferiorna. Svaki član skupa je, dakle, inferioran i postavljen na negativnu skalu simboličnog označavanja društva.

⁷ Privatna konverzacija sa Zlatiborkom Popov-Momčinović.

⁸ Isto.

• Imigranti, članovi inferiornog skupa, ometaju tok nesvjesnog iskustva realnosti, onog jezgra koji čini egzistenciju subjekta realnom. *Drugi* se nameću na *Realno* - prisustvom svoje razlike koja na ontološki način utiče na staložen protok *Realnog* u jezgru subjekta. Upravo ovo ometanje toka dubokog iskustva samoprisustva izaziva odbojnost i reakciju prema *Drugom*.

Slijedi da *Drugi* smeta svojim prisustvom ugrožavajući uživanje (*jouissance*) subjekta. Budući da postoji smetnja uživanja, koja prerasta u frustraciju, *Drugi* je pozvan da odstupi – odnosno, napusti društveni horizont percepcije koji omogućuje uživanje subjekta. Vješto upakovan u političku retoriku, navedeni i široko prihvaćeni stav Žižek doživljava kao barbarizam sa rafiniranim manirima, što za Žižeka predstavlja „barbarizam s humanim licem“.⁹ Ukoliko želi da zadrži sporan *alteritet* i drugačiju osobnost, *Drugi* je pozvan da napusti horizont pojavljivanja domicilnoj populaciji jer nije spreman za potpunu integraciju. ili Žižekovu „dekapinaciju“ svog ključnog sastojka - svoje različitosti:

Ova vizija „detoksikacije“ bližnjeg sugerije jasan prolaz od direktnog barbarizma do barbarizma s humanim licem. Ona otkriva regresiju iz kršćanske ljubavi prema bližnjem, nazad na pagansko privilegovanje našeg plemena u odnosu na barbarskog *Drugog*. Čak i ako je predstavljena u vidu odbrane kršćanskih vrijednosti, ona je sama po sebi najveća prijetnja kršćanskom nasljedstvu.¹⁰

U neočekivanom i, svakako, provokativnom obratu, Žižek apeluje na „kršćanske vrijednosti“ kao na kriterij koji je odvojio Evropljane od tradicionalnog barbarizma. Žižek stoga apeluje na „vrijednosti“ koje bi sekularni Evropljani trebalo da demonstriraju u susretu sa drugim kulturama i sa drugim narodima. Jasno je da pritom Žižek ne može referisati o „kršćanskom naslijeđu“ u svom komplikovanom historijskom obliku, već o realnim situacijama opisanim biblijskim tekstom u kojima je izražen praktičan standard ljubavi. Sugerisem da, u svom karakterističnom stilu, Žižek ima na umu autora ključnih biblijskih tekstova Savla iz Tarsa (Apostol Pavle), koji je razvio teze o međuljudskim odnosima definisane u 3. *Mojsijevoj* 19:18.

Pavlov tekst jasno rezimira *telos* (cilj) ljubavi, koju Žižek očekuje od Evropljana:

ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται

Ljubav ne pričinjava štetu bližnjem! (ili „Ljubav ne čini zlo bližnjem!“),¹¹ tj. “Love does no harm to a neighbor!”¹²) *Rimljanima* 13:10 i

*Voli svog bližnjeg kao samog sebe!*¹³ 3. *Mojsijeva* 19:18

Način na koji je imenica-glagol *agape* (ἀγάπη) upotrijebljena u biblijskom grčkom jeziku, označava samoinicijativnu i neuslovljenu Božiju ljubav, čiji je najdublji izraz – žrtva.

⁹ Isto.

¹⁰ Isto.

¹¹ *Sveto Pismo*, Institut za hebrejski jezik, Beograd, 2010.

¹² Kenneth L. Barker, (ed.), *The New International Version Study Bible*

¹³ *Sveto Pismo*, Institut za hebrejski jezik, Beograd, 2010.

Da ljubav ne nanosi štetu bližnjem podrazumijeva da ljubav ne vrši nasilje nad *Drugim*. Bližnji je slobodan da bude ličnost, da nadilazi ograničenja društvene percepcije i da srasta sa svojim *alteritetom*. Sloboda koju *Drugi* uživa proizlazi iz limitirajućeg *Zakona* čiji je cilj zaštita druge osobe od motiva, intencija i ponašanja subjekta. Dakle, Pavle ide korak dalje - naglašavajući da *agape* štiti ne samo punopravnog građanina koji se ponaša u skladu sa normama i konvencijama društva u kojem egzistira već i stranca, imigranta, koji dolazi iz društva suprotnih konvencija.

Imajući na umu osobu, Pavle naglašava da je *agape* standard odnosa u široj zajednici. Stoga, Pavle toplo savjetuje da volimo jedni druge, da poštujemo bližnjeg koji svakako uključuje imigranta, državnog zvaničnika ali i ostale koji su prepoznati kao osobe sa kontroverznom društvenom reputacijom. Od *Deset zapovijedi* Pavle navodi šest posljednjih koje regulišu međuljudske odnose („Ne poćini zloćin ubistva!”, „Ne ućini preljubu!”, „Ne ukradi!”, „Ne svjedoći lažno protiv svog bližnjeg!”, „Ne poželj ništa što pripada tvom bližnjem!”)¹⁴ i objašnjava da je prvobitna Božija instrukcija „Ljubi svog bližnjeg kao samog sebe!”¹⁵ isto što i („Ne poćini zloćin ubistva!”, „Ne ućini preljubu!”, „Ne ukradi!”, „Ne svjedoći lažno protiv svog bližnjeg!”, „Ne poželj ništa što pripada tvom bližnjem!”). Korištenje pozitivnih i negativnih elemenata ne bi trebalo da zbuñjuje, budući da je rijeć o standardnom stilskom izrazu poznatom kao „kijazam” (od grćkog slova X) - struktura na ćijoj se gornjoj strani nalazi negativan a na donjoj pozitivan izraz, odnosno - struktura sa obrnutim redom ponavljanja sadržaja ABC - CBA. Pavle, na taj naćin, otvara cijeli spektar aktivnosti koje štite integritet *Drugog*, omogućujući mu da slobodno diše i da živi u punoći svoje razlićitosti.

Dalje, bitno je primijetiti da osoba koja Božijom ljubavlju (*agape*) voli *Drugog* - ispunjava *Božiji zakon*, odnosno - dosljedno izvršava svoju „ugovornu” obavezu. Ovo je daleko od naivnog idealizma prema kojem se ljubav sastoji u površnoj i kurtoaznoj zabrinutosti za drugu osobu. Rijeć je, naime, o konkretnoj akćiji subjekta koja će osigurati interese *Drugog* i koja neće kompromitovati slobodu i prosperitet *Drugog*.

Pavlov pogled nije isključivo u vezi sa Jevrejima, premda je za Jevreje ključno to što je kontinuitet samog *Zavjeta (Tore)* ostao saćuvan i što Pavle ne iznosi antinomistićke tendencije (*anti* - protiv, umjesto; *nomos* - zakon). Pavle ide korak dalje otvarajući moralnu strukturu široj nejevrejskoj populaciji. Na taj se naćin postojećja moralna struktura ćini dostupna drugim narodima koji nisu dio jevrejske zajednice, odnosno jevrejske nacionalne supstance. Stoga će James Dunn napisati da je takav stav:

¹⁴ Isto.

¹⁵ 3. *Mojsijeva* 19:18.

„(...) osigurao vitalnu potvrdu da Pavle nije bio zauzet napuštanjem čvrstih smjernica Tore, već da ih je transformisao i prenosio - oslobađajući ih njihovog specifično etničkog konteksta.“¹⁶

Oslobodena etničke supstance, *agape* diše puninom različitosti. *Agape* sada prožima mnogobrojne etničke elemente razlike - dajući im vitalnost i širinu. Štaviše, *agape* ih povezuje u identičnu moralnu strukturu kojom formira jedinstvo u različitosti. *Agape* u svom jedinstvu odražava sljedeće univerzalne karakteristike:

- Proporcija. *Agape* ljubav je proporcionalna. Proporcija je vidljiva u riječima „Voli drugog kao samog sebe!“ Nije, naravno, riječ o samocentričnom pristupu i obliku narcisoizma, u kojem ego uživa u svojoj prisutnosti i pažnji koju prima. Naprotiv, riječ je o pažljivom tretmanu druge osobe koji se može izraziti na sljedeći način: *Vodi računa o Drugom kao što vodiš računa o sebi*. Briga o sebi se proporcijalno prenosi na drugu osobu, čineći dostupnim drugoj osobi privilegije koje lično uživam. Navedeni odnos baziran na proporciji, obavezuje me na značajan trud i angažman u vezi sa drugom osobom, a nerijetko iziskuje ličnu involviranost u ublažavanju konkretnih i nepovoljnih situacija kroz koje druga osoba prolazi.

Brinuti o sebi podrazumijeva proračunat odnos prema sopstvenim resursima koji su uvijek ograničeni. Zbog ograničenosti resursa, iskorištenje resursa u interesu bližnjeg je uvijek limitirajućeg karaktera. Upravo zbog navedene limitacije, pozvan sam na krajnje kvalitetan menadžment i upotrebu sredstava. Poziv da volim bližnjeg „kao samog sebe“ stoga je veoma razuman, racionalan i simetričan, a nikako fanatičan i nepromišljen. Poziv „kao samog sebe“ je izbalansiran i usklađen sa sopstvenim mogućnostima koje ne ugrožavaju ličnu egzistenciju, a istovremeno obezbjeđuju podršku i ohrabrenje *Drugom*. Odnos je, dakle, uravnotežen i utiliziran u kontekstu dostupnih sredstava.

- Limit. Ljubav je limitirana bližnjim. Kuriozno, pozvan sam da volim specifično bližnjeg, a ne cijelo društvo ili cijeli svijet. Moj fokus je ograničen na osobu koja stoji ispred mene, koja me posmatra i sa kojom ulazim u odnos, a ne na apstraktnu cjelinu koju hladno doživljavam u vidu društva. Ta osoba koja stoji ispred mene je moj bližnji, što svakako isključuje okolinu i druge ljude. *Output* ljubavi je svjesno i ciljano usmjeren upravo na tu jednu osobu koju podiže, izgrađuje i ohrabruje. Premda se *agape* ljubav čini usamljena i, na izvjestan način - ekskluzivna, ona je vrlo precizna i inkluzivna. Naime, svaki član društva nosi u sebi kvalifikaciju bližnjeg. Potreban je direktan susret ili samo pogled koji će učiniti bližnjeg vidljivim i transparentnim.

Ko je moj bližnji, ili, bolje rečeno - kome sam ja bližnji? Bližnji sam osobi koja me susreće, kojoj sam potreban i koja polaže pravo na moje resurse - pravo koje nikada ne može biti neposredno regulisano društvenim pravom, zakonom ili kodeksom ponašanja - budući da često posjeduje „neočekivani kvalitet koji se ne

¹⁶ Dunn, J. „Romans 9-16“ u: *Word Biblical Commentary*, Volume 38b.

može planirati unaprijed”.¹⁷ U nepredviđenom ishodu kontakta sa *Drugim* leži sila koja mijenja kako bližnjeg koji me posmatra tako i mene koji se trudim da ga podržim i ohrabrim u trenutku potrebe:

„Ideja je, dakle, da realna i aktivna ljubav koja traži dobro *Drugog*, a bez nužnog vezivanja uz konvenciju, zadovoljava zahtjeve *Božijeg zakona* više od ljubavi ograničene pravnim presedanom, kao i uvjetovanim prihvatanjem etnički ograničavajućih običaja i obreda.”¹⁸

• *Žrtva*. Način na koji Pavle piše o *agape* prema *Drugom* informisan je Ješuinim (Isusovim) životom. Ješuin život bio je skroman i jednostavan, te pun ličnog odricanja u korist druge osobe. Sva energija koju je imao hrabrila je posrnulu osobu. Rafinirajući uticaj Ješuinog života prenosio je tu rijetku prisutnost u kojoj su ljudi, bez obzira na vjeru i naciju, našli svoj lični mir, prihvatanje i promijenjen život.

Suštinski upoznat sa karakterom uvidajnog i požrtvovanog života, Pavle pažljivo prenosi sopstveno iskustvo. On, naime, intimno doživljava *agape* u vidu žrtve ili *kurbana* prinesenog za *Drugog*. U Pavlovom iskustvu prinesena žrtva (kurban) je Otkupitelj svijeta koji ide dublje od „samog sebe“, tj. od lične zone komfora uravnotežene proporcijom i limitacijom. Žrtva prodire duboko u samoodricanje i svjesno zanemarivanje ličnog interesa - „ne traži svoje“, „ne žali se!“ - a raduje se cjelokupnom prosperitetu ličnosti druge osobe.¹⁹ Žrtva na taj način prekoračuje kvalitativnu kategoriju ličnog očuvanja.

Način na koji Pavle tretira subjekt - evocira pristup Emmanuela Levinasa. Da bi izbjegao mogućnost tretiranja druge osobe kao objekta (čija je etička vrijednost inferiorna ili suspendovana ili, pak - oboje), Levinas mijenja objekt etičkim terminom - „lice“ (kojim štiti egzistencijalni integritet osobe, tj. *Drugog* kao pojedinca). Kada objekt postane lice koje me posmatra i time u meni pronalazi duboko skriveno iskustvo odgovornosti - lice postaje etički referent kojem podređujem svoj etički život, odnosno - svoje etičke koordinate. Lice, dakle, preuzima funkciju *Drugog* koji je zaštićen mojom odgovornošću za njega.

Kada se odgovornost prema *Drugom* društveno duplicira, rezultat će biti eliptična društvena situacija u kojoj je svaka osoba istovremeno kako zaštićena od *Drugog* tako i odgovorna za *Drugog*.

Pavlova izjava da *agape* štiti *Drugog* time što ga egzistencijalno ne ugrožava - isto je što i Levinasova zamjena objekta licem. Dakle, u oba slučaja objekt ima lice kojim invocira duboko ukorijenjenu, i prvenstveno autentičnu, odgovornost prisutnu u tijelu subjekta.

Taj konkretan život za *Drugog* je „naslijede“ koje Žižek očekuje od Evropljana. Umjesto nacionalnog interesa i ličnog komfora, očekuje se briga i požrtvovanost za druge ljude - one koji su različiti i drugačiji.

¹⁷ Isto.

¹⁸ Isto.

¹⁹ 1. *Korinćanima* 13:4-8.

Zaključak

Žižek prekora dvačlinoš onih Evropljana koji, s jedne strane, formalno prihvaćaju *Drugog* a, s druge, odbacuju njegovo prisušvo iz *horizonta* sopstvenog uživanja. Žižek smatra da je riječ o novoj pojavi „starog barbarizma“ - koji podrazumijeva netrpeljivost domicilne populacije izraženu prema strancima i ljudima koji su drugačiji od njih.

Žižek je *oštar* sa tom grupom Evropljana, zbog toga što od njih očekuje demonstraciju „naslijeđa“ vidljivog u odnosu koji privileguje *Drugog* i koji štiti njegov egzistencijalni integritet, različitoš te pravo na metafizički *alteritet*.

Literatura

Barker, K. ed., *The New International Version Study Bible*, Grand Rapids, MI, Zondervan, 1995.

Dunn, J. „Romans 9-16“ u *Word Biblical Commentary*, Volume 38b, Word Books, Dallas, Texas, 1988.

Sveto Pismo, Institut za hebrejski jezik, Beograd, 2010.

Žižek, S. „Liberal multiculturalism masks an old barbarism with a human face“, *Guardian*, 3 October, 2010. <http://www.guardian.co.uk/commentis-free/2010/oct/03/immigration-policy-roma-rightwing-europe>

Engin Obučić

ŽIŽEK AGAINST BARBARISM WITH A HUMAN FACE

Summary

Slovenian philosopher Slavoj Žižek, well known by his provocative style of thinking, observes a masked form of “racism” or “the old barbarism” actively present in the multicultural European society. Visible in the rejection of pro-immigration policies spreading out from fringe parties into mainstream political parties, the “old barbarism” so declared is considered unacceptable by Žižek. Žižek thus provocatively confronts secular Europeans with authentic European values informed by the “Christian heritage”. After defining the “Christian heritage” Žižek refers to, we show an essential incompatibility between the inherited values of the European society and the disturbing renewal of the “old barbarism.”

Key words: multiculturalism, barbarism, heritage, the Other, *agape*

Станислав М. Томић¹

О МОГУЋНОСТИ РАЗУМИЈЕВАЊА ПРОБЛЕМА МУЛТИКУЛТУРАЛИЗМА ИЗ УГЛА ХЕГЕЛОВЕ ДИЈАЛЕКТИКЕ

Овај рад има за циљ да изнесе и оправда став да је Хегелова дијалектика од посебног значаја за разумијевање проблема мултикултурализма. Дијалектичка спрега разлике и идентитета коју налазимо у Хегеловој философији може бити од посебног интереса за истраживање овог проблема. Превазилажење разлика без њиховог укидања је суштинска црта Хегелове дијалектике, оличене у појму *Aufhebung*. Намјера аутора је да појам *Aufhebung*, а самим тим и Хегелову дијалектику, стави у контекст проблема мултикултурализма, при чему ће му на крају као примјер послужити питање мултикултурализма у Босни и Херцеговини.

Кључне ријечи: теза, антитеза, синтеза, дијалектика, *Aufhebung*, мултикултурализам, идентитет, разлика, Други

Увод

Философија је данас изложена приговорима да се не бави конкретним проблемима, да је далеко од стварног живота и искуствених чињеница конститутивних за савремену науку. Међутим, да ли је то баш тако или је то само покушај науке да се отргне од философије, која се често профилише и као критика науке, остаје питање. Овај рад, између осталог, треба да покаже да се кључ за неке проблеме у нашим животима налази управо у философији. Видјећемо да примјена резултата философских истраживања и те како може бити плодотворна за разумијевање конкретне друштвене проблематике, као што је то случај са проблемом мултикултурализма о коме ће овдје бити ријечи. Треба можда истаћи, како не би дошло до неспоразума, да ово, у првом реду, неће бити нека апологија философије у стриктном смислу, нити адвокатура у њеном спору са науком. Наиме, природа ове интерпретације је чисто пропедевтичка. И сада се коначно окрећемо теми која је овдје централна, а тиме смо нужно упућени ка отклањању потенцијалних недоумица на мјестима гдје се оне као такве могу појавити. Крећемо од самог наслова овог рада... У радној верзији поднаслов рада је био *Страх тезе од антитезе и синтеза* да би се тема *Мултикултурализам*

¹ stanislav_t@yahoo.com

и *страх од Другог* поставила у контекст Хегелове дијалектике. У том смислу, *страх тезе од антитезе* симболично представља *страх од Другог*, док би *синтеза*, као један вид превладаног антагонизма, упућивала на смисао и статус *мултикултурализма*.

Неопходно ће бити, дакле, прво размотрити саме појмове мултикултурализма и дијалектике, како би се потом могао проблематизовати њихов однос, и на крају у једном илустративно-егземпларном смислу осврнути на питање мултикултурализма у Босни и Херцеговини и статус дијалектике у његовом разумијевању. То је пут којим ћемо се кретати у овом раду.

Проблем мултикултурализма и питање опстанка разлике

Мултикултурализам се може посматрати као заједница култура у којој су очуване разлике између њих самих, што ће рећи да јединство постигнуто у том случају није на уштрб разлика, нити је то једно које поништава мноштва, цјелина која поништава дијелове, у смислу који је у ову терминолошку релацију поставила философска традиција. Штавише, мултикултурализам је могуће тумачити као неку врста покушаја да се у културној сфери превазиђе дуализам једног и мношта, идентитета и разлике, цјелине и дијелова. „Мултикултурализам треба да, теоријски и практично, прошири разумевање културних идентитета у оквиру вишенационалне државе. Основни циљ мултикултурних замисли јесте ширење толеранције, дијалога и уважавања између различитих култура.“²

Мултикултурализам се, дакле, конституише у коегзистенцији различитих култура. Мултикултурализам стога антиципира коегзистенцију различитих нација. „Појам *мултикултурализам* треба да осветли вишенационалну структуру држава са културолошког становишта и није истозначан с терминима интеркултурализам, глобална култура, региокултурализам.“³ Значајно је споменути податак да „од двеста држава у данашњем свету само је петнаест једнонационалних, а све остале су састављене од већих и мањих нација.“⁴ Рецимо, примјера ради, „данас у свету постоји око 5000 језичких јединица“⁵, што ће рећи да је то био преовлађујући принцип у организовању савремених државних заједница. Међутим, остваривање идеје мултикултурализма у извјесном смислу носи са собом потенцијалну комплексност. „У свакој вишенационалној држави односи између култура имају два лица: постоје складни односи, али и страх од асимилације и тежња за одбраном културне посебности. Треба стално имати на уму чињеницу да односи између култура могу да буду различити у свакодневной, стваралачкој, политичкоисторијској култури. Док је у стваралачкој равни контакт са другом културом углавном је подстицајан, у свакодневој и политичкоисто-

² Аврамовић, З. *Култура*, стр. 24.

³ Исто.

⁴ Исто.

⁵ Исто.

ријској култури сусрет са другом културом потенцијално је конфликтан.⁶ Тежња за доминацијом једне културе може изазвати страх код припадника других култура, уколико живе у истој заједници. Јавља се стрепња да ће плица доминиције једне културе повући мање културе чије специфике неће преживјети осјеку. То је страх од огледала у коме нећемо моћи препознати себе. Опстанак различитости које креирају културни идентитет тиме постаје задаћа сваког мултикултурализма. „Теорија мултикултурализма има за циљ да умањи страст за апсолутизацијом националног културног идентитета у вишенационалним државама.“⁷ Управо то ће бити највећи изазов мултикултурализма. Страх од разлике генерише културолошку дисјункцију која може изазвати парализу мултикултурализма и инхибицију његовог развоја у једном друштву. Другим ријечима, мултикултурализам је готово неодржив без свијести која у свом развоју превазилази разлике. Овдје коначно долазимо на тло дијалектике.

Хегелијанска дијалектика, заплет и расплет у драми мултикултурализма

Мултикултурализам у неким друштвима постаје драма после које остала друштва треба да доживе катарзис, како би се на крају ослободили афекта страха од Другог. Свијест о овој драми је услов њеног расплета, а дијалектика свијести могућа схема његовог разумијевања. Свијест је, како можемо закључити из Хегелове философије, у својој суштини дијалектична. Наиме, она увијек посједује два момента: моменат знања о себи, о сопственом постојању тј. самосвијест, те моменат знања о постојању онога што је различито од нас тј. свијест. Дакле, свијест у себи садржи и моменат који се тиче мишљења и моменат који се тиче постојања, субјекат и објекат, логику и онтологију. Између ова два момента у свијести одвија се дијалектички процес чији је исход превазилажење разлике између ова два момента, без укидања те разлике. „За Хегела се смисао дијалектике састоји управо у томе да се кроз истицање противречности оствари корак ка једној вишој истини у којој је противречност помирена. Моћ духа јесте синтеза као посредовање сваке противречности.“⁸ Тако се у духу долази до апсолутног знања у коме је кроз низ дијалектичких посредовања на свим нивоима са знања, од чулне извјесности па све до ума, на крају превазиђена разлика између мишљења и онога што се мисли. „Универзална моћ спајања, која припада уму, не само да је у стању да испосредује и укине све противречности мишљења, него и све противречности стварности.“⁹

Превазилази се дуализам заснован на разлици између мишљења, логике и субјекта на једној страни и постојања, онтологије и објекта са друге

⁶ Исто.

⁷ Исто, стр. 25.

⁸ Гадамер, Х. Г. *Хегелова дијалектика*, стр. 103.

⁹ Исто, стр. 104.

стране. „Хегел је у уму, који мири све противречности, препознао универзалну структуру бића. Суштина духа се састоји у томе да уједини оно суростављено, или, како је Хегел волио да се изрази, да постигне самоспознају у другости и да на тај начин превазиђе отуђење. У моћи ума је структура дијалектике која, као универзална структура бића, у себе укључује и такође човекову историјску суштину, а коју је Хегел систематски експлицирао у својој *Логци*.“¹⁰

Дијалектика, као посредовање сваке противречности, јесте лајт-мотив у праћењу Хегелове философске мисли. Његов појам дијалектике комплексан је античком појму дијалектике, коју он подиже на један виши ниво. „Шта је Хегел тиме добио веома лепо се може схватити већ из тумачења његовог појма *Aufhebung* (подизање, превазилажење, укидање). Најпре, тај појам има негативан смисао. Кроз указивање на противречност нечега укида се, тј. негира важење тога нечега. За Хегела се, међутим, смисао израза *Aufhebung* мења у очување свих момената истине који важе у противречностима, тако да он заправо има значење уздизања (*Erhebung*) противречности у истину која обухвата и мири ову стварност.“¹¹ Сјетимо се оне чувене реченице: *Све што је умно, то је и стварно и све што је стварно то је и умно*, која упућује на идентитет мишљења и постојања чија је разлика помирена у уму. „Ум је измирење стварности.“¹² Једна ствар не постоји само по себи, она увијек постоји и за нас, она је увијек предмет нашег мишљења. Тако долази до помирења прастаре супротности између свијести и свијета. Идентитет мишљења и постојања коме тежи дијалектика потребан је да би се дошло до истине. Будући да не признаје појединачне истине, истина ће за Хегела бити тоталитет. „Истинито је цјелина. Целина пак јесте само она суштина која се завршава путем свог развоја.“¹³

Истина, рекло би се да није ни једно ни друго, већ и једно и друго у свом дијалектичком јединству, које је резултат развоја њиховог односа. Принцип Хегелове логике стога није *или-или*, него *и-и*. „Рефлексија јесте оно што истинито чини резултатом, али она исто тако укида ту супротност његовог постојања.“¹⁴

Поставља се сада питање: какве везе све то има са мултикултурализмом? Ако појам Хегелове дијалектике поставимо у контекст мултикултурализма можемо примијетити да му појам дијалектике у извјесном смислу и те како одговара. Наиме, суштина дијалектике могуће је уклопити у суштину мултикултурализма. „Ако је за Хегела основна црта филозофије би-

¹⁰ Исто, стр. 105.

¹¹ Исто, стр. 103-104.

¹² Исто, стр. 104.

¹³ Хегел, Г. В. Ф. *Феноменологија духа*, стр. 11.

¹⁴ Исто.

ла да 'своје време обухвати мишљењем', онда се мени чини да је данас више него икад задатак филозофије да обухвати различите културе.¹⁵

Дијалектичност свијести је донекле већ описана, остаје да се покаже дијалектичност мултикултурализма. У том погледу, ми овдје можемо говорити о културној и националној самосвијести као моменту знању о постојању сопствене нације и културе, те о свијести о постојању култура које се разликују од наше, што би био други моменат. Између ова два момента одвија се нека врста дијалектичког процеса чији је резултат културна свијест уопште, у којој се уз очување разлика превазилази супротност између културне самосвијести и културне свијести. Мултикултурализам се према томе може посматрати као културна свијест уопште. Он се, дакле, не достиже непосредно, већ кроз низ посредовања и по томе опет подсећа на Хегелову дијалектику. Другим ријечима, сопствена култура је теза, култура која се од ње разликује је антитеза, мултикултурализам се поставља као синтеза у којој је превазиђена разлика између сопствене културе и оне која се од ње разликује. Из тога даље слиједи да сваки мултикултурализам подразумева неку врсту њему инхерентне дијалектичке тријаде.

Појам културе и мултикултурализма још стоји код разлика које ће се установити између момената у културној свијести. Но, идеја мултикултурализма се може односити на превазилажење установљених разлика између тих момената, што би био крајњи исход једног процеса који би највише подејећао на дијалектику, уколико није сама дијалектика. Разум тако барата појмом културе и мултикултурализма, док се дијалектичко јединство разлика оличено у идеји мултикултурализма одвија у духу.

Унутрашња напетост је заједничка карактеристика и дијалектике и мултикултурализма. „Штавише, свеобухватна синтеза коју је Хегел поставио као задаћу спекулативног идеализма, садржи неразрешиву напетост. Она се огледа у промењивости смисла који Хегел приписује речи 'дијалектика'. Наиме, с једне стране, дијалектика треба да означи умски увид који је у стању да у свим супротностима и противречностима осведочи јединство целине и целокупног јединства. Али, с друге, дијалектика, што одговара античком смислу те речи, представља управо заоштравање супротности у 'фиксираним' противречности, или другачије речено, уобличавање противречности, које мишљење треба да сачува од неутемељеног блебетања.“¹⁶ У мултикултурализму, као и у Хегеловој дијалектици, унутрашња напетост мора бити испосредована, у супротном, тешко да о њима можемо говорити у стриктном смислу.

Кључни појмови Хегелове филозофије овдје постају копче његове дијалектике и мултикултурализма. Међутим, овим још није исцрпљена сва Хегелова терминологија која се може примијенити за разумијевање про-

¹⁵ Елм, Р. „Отварање хоризонта: о значењу и историји схватања хоризонта“; у: Елм, Р. *Хоризонти појма хоризонт: Херменеутичке, феноменолошке и интеркултуралне студије*, стр. 8.

¹⁶ Гадамер, Х. Г. *Хегелова дијалектика*, стр. 109.

блема мултикултурализма, нити је то овдје могуће испословати, имајући у виду опсег и природу овог рада. Али, упркос томе, треба споменути још и однос идентитета и разлике, као хегелизам *par excellance*, те нагласити његову важност за примјену дијалектичког метода на проблем мултикултурализма. Проучавајући Хеглову философију долазимо на помисао да нема идентитета без разлике. Идентитет и разлика стоје у дијалектичком јединству, које је до те мјере нераскидиво да је јако тешко изоловано посматрати идентитет, једнако као и разлику. Исто тако, с друге стране, свака култура је суштинско и нераскидиво јединство идентитета и разлике. Културни идентитет се гради на разликама и разлике су природно својство идентитета. Мултикултурализам треба разумјети, управо, кроз овај однос идентитета и разлике. Одвајање идентитета и разлике је као одвајање душе и тијела. И као што одвајање душе од тијела значи смрт човјека, тако и одвајање идентитета од разлике значи смрт мултикултурализма.

Босна и Херцеговина као синтеза дијалектичке тријаде

Као примјер примјене Хегелове дијалектике у разумијевању проблема мултикултурализма послужиће нам, нимало случајно, Босна и Херцеговина, друштвени театар у коме је драма мултикултурализма често на репертоару и игра се вијековима, кроз генерације и генерације, са различитим актерима и протагонистима. Наиме, Босна и Херцеговина треба да буде примјер мултикултурализма, јер је то друштво у коме коегзистирају три различите културе. Међутим, сви изазови мултикултурализма управо су ту изашли на видјело. Мултикултурализам, који је постојао на овим просторима, доживио је озбиљну кризу која је на крају прерасла у ратни сукоб са страшним заплетом и нужним расплетом који још није до краја заокружен као дио историјског сценарија Босне и Херцеговине. Задатак овог рада, између осталог, јесте да понуди приједлог сценарија за расплет у драми мултикултурализма која се одвија у Босни и Херцеговини. Од пресудног значаја за разумијевање проблема мултикултурализма на овим просторима биће, ни мање ни више, до Хегелова дијалектика.

Односи између народа и култура у Босни и Херцеговини морају бити дијалектични у хегеловском смислу. Сходно томе треба образовати свијест људи или у њој пробудити већ постојећу дијалектику и ставити је у функцију превазилажења културних разлика без њиховог укидања. Свијест ће увијек посједовати два момента: моменат знања о сопственом постојању и постојању сопствене културе, с једне стране; те моменат знања о постојању онога што је различито од нас, па самим тим и различите културе, с друге стране. Кретање између ова два момента унутар свијести даје дијалектику, као процес у коме се кроз низ посредовања, као што је то већ наглашено у више наврата, превазилазе разлике без њиховог укидања. Такав однос унутар свијести је нужан услов опстанка мултикултурализма у Босни и Херце-

говини. Затим, однос идентитета и разлике који смо формулисали важи и за Босну и Херцеговину.

Босна и Херцеговина је по свему судећи једино могућа као својеврсна синтеза специфичне дијалектичке тријаде у којој је рецимо, Федерација БиХ теза, Република Српска антитеза, а Босна и Херцеговина као синтеза у којој се разлика између ентитета превазилази, а да сама разлика тиме није угрожена. На дијалектику нас упућује и име саме државе. Тако имамо дијалектику и на вишем нивоу гдје је Босна теза, Херцеговина антитеза, а Босна и Херцеговина синтеза. Дијалектика је логика Босне и Херцеговине. Она не може почивати на принципу искључивости *или-или*, већ само на дијалектичком принципу *и-и*. Дакле, не или Бошњак или Србин или Хрват, већ и Бошњак и Србин и Хрват; јер је Босна и Херцеговина њихова синтеза. Надаље, не или ислам или хришћанство већ и ислам и хришћанство, јер су све то религије и та чињеница треба да буде постулат њихове синтезе итд. Видимо да се Босна и Херцеговина као и њој припадни мултикултурализам могу разумјети као синтеза дијалектичке тријаде која се да примјенити у свакој сфери живота. Можемо закључити да само дијалектичан однос између култура даје могућност опстанка мултикултурализма. Тако је дијалектика логика будућности Босне и Херцеговине.

Закључак

Криза мултикултурализма праћена све чешћом интелектуалном дијагностиком његове метастазе у појединим друштвима данас, наводи на просто на размишљање о овом проблему и његовим рефлексијама. Резултат размишљања о мултикултурализму јесте закључак да је појам Хегелове дијалектике од посебног интереса за разумијевање ове проблематике, те да философија треба да заузме своје мјесто у његовом истраживању. Када кажемо да у једном друштву треба да постоји дух мултикултурализма, већ тада стојимо на тлу Хегелове философије.

Питање мултикултурализма је питање како у заједници различитих култура једна култура може одржати свој идентитет. Јавља се онај традиционални проблем односа једном и мноштва који се прожима кроз читаву античку философију. Наиме, како у једном друштву успоставити мноштво култура? Поставиће се питање да ли су једно и мноштво, како у философском, тако и у културолошком смислу, нужно постављени у однос искључивости или постоји неки други принцип на коме би се заснивао њихов однос? У том погледу, овдје је позиционирана дијалектика као превазилажење разлика без њиховог укидања. Као што се настоји показати, мултикултурализам је у својој суштини дијалектичан. Захваљујући томе, Хегелова дијалектика се појављује као хоризонт његовог разумијевања. Дијалектичке тријаде – тезе, анитезе и синтезе – су откуцаји срца сваког мултикултурализма.

Литература

- Аврамовић, З. *Култура*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2006.
- Гадамер, Х. Г. *Хегелова дијалектика*, Плато, Београд, 2003.
- Елм, Р. „Отварање хоризонта: о значењу и историји схватања хоризонта“; у: Елм, Р. *Хоризонти појма хоризонт: Херменеутичке, феноменолошке и интеркултуралне студије*, Академска књига, Нови Сад, 2009.
- Хегел, Г. В. Ф. *Феноменологија духа*, БИГЗ, Београд, 1986.

Stanislav M. Tomić

**ON THE POSSIBILITY OF UNDERSTANDING
THE PROBLEM OF MULTICULTURALISM
FROM THE PERSPECTIVE OF HEGELIAN DIALECTICS**

Summary

The purpose of this work is to point out and justify the fact that the Hegelian dialectics is of great significance for understanding the problem of multiculturalism. The dialectic connection between the difference and identity which is found in Hegel's philosophy can be of crucial importance for solving this problem. Overcoming the differences without erasing them is the main line of Hegelian dialectics, reflected in term of *Aufhebung*. The author's main intention is to apply *Aufhebung* (and the Hegel's dialectic too) within the context of multiculturalism, using the issue of multiculturalism in Bosnia and Herzegovina as an example.

Key words: thesis, antithesis, synthesis, dialectic, *Aufhebung*, multiculturalism, identity, differential, the Other.

MOŽE LI SE MULTIKULTURALIZAM UČITI?

Suvremena geopolitička zbivanja uzrokovala su nužnost teorijskog i praktičnog istraživanja i ustanovljavanja multikulturalnog društva. Multikulturalnost nije mogućnost, nego je nužnost budućeg življenja. Multikulturalno društvo podrazumijeva očuvanje i velikih i malih kultura, te njihov kvalitetan suživot. Prepreke na putu oživotvorenja multikulturalnog društva su velike. Radi toga je vrlo važno odgojiti i obrazovati nove generacije prema kulturi dijaloga, toleranciji i multikulturalizmu. Nove odgojno-obrazovne paradigme moraju u sebi sadržavati „učenje razmišljanja“ Uvježbavanje za kritičko mišljenje, odnosno „učenje razmišljanja“ kao način refleksije stvarnosti, od izuzetne je važnosti za obrazovanje novih generacija. Kvalitetnim kritičkim mišljenjem će nove generacije moći uvidjeti pogrešnost nagomilanih predrasuda prema drugome i drugačijem te će spoznati važnost vlastite i „tuđe“ kulture.

Gljučne riječi: multikulturalizam, multikulturalno društvo, odgoj, obrazovanje, odgoj za multikulturalno društvo, kritičko mišljenje, kultura

Multikulutralizam

Kako bi uopće razmatrali pitanje može li se multikulturalizam učiti i naučiti, potrebno je ispravno definirati multikulturalizam. U prvoj hrvatskoj općoj i nacionalnoj *online* enciklopediji Proleksis² nalazi se natuknica o multikulturalizmu: „Multikulturalizam – prožimanje različitih kultura uz očuvanje njihova identiteta; javna politika koja štiti kulturu; različitost na državnoj ili lokalnoj razini. Pojam se vezuje uz zaštitu prava manjina i njihove kulturne autonomije (naspram kulture asimilacije), ali označava i aktivno odnošenje između pojedinih kultura, te nove kulturne vrijednosti koje proistječu iz takvih odnosa. Kao javna politika se najizrazitije oblikuje u Kanadi 1960-ih, zaštitom jezične i kult. ravnopravnosti anglofonih i frankofonih zajednica, poslije i zaštitom kulturne baštine drugih kulturnih zajednica. Danas je multikulturalizam općeprihvaćena vrijednost u kulturnim politikama demokracije, posebno europskih. zemalja i međunarodnih tijela (Vijeće Europe i dr.), iako obujam i kvaliteta primjene mul-

¹ bcurko@ifzg.hr

² *Proleksis* - prva hrvatska opća i nacionalna *online* enciklopedija nastala je u suradnji Ministarstva znanosti, obrazovanja i športa, Hrvatske akademske i istraživačke mreže – CARNeta i Pro Leksisa. Enciklopediji nije slobodan pristup već na to imaju pravo samo korsinici CARNeta (učenici, studenti, nastavnici i članovi akademske zajednice).

tikulturalizma u pojedinim zemljama znatno varira (...).³ U osnovi – multikulturalizam „podržava“ kulturu različitosti, propagira aktivan odnos između dvije kulture ili više kultura te je u suprotnosti sa kulturnom asimilacijom. Ukratko – poštivanje vlastite i tuđe kulture. Cilj nečeg takvog ne može biti ništa drugo nego očuvanje kulturne baštine - bila ona manjinska ili većinska. Može se reći da je multikulturalizam jedan od vrhunaca suvremenog društva. Ne rušenju kultura, već suprotno – prema očuvanju kultura. Multikulturalnost ili multikulturalizam je, u osnovi, politički pojam. S jedne strane se multikulturalizam čini kao još jedna u nizu utopija, dok se s druge strane, u konkretnim primjerima, čini kao realno ostvariva vizija društva. Suvremeno društvo i politička kretanja zahtijevaju upravo multikulturalnost kao jedan od mogućih scenarija ka pravednijem svijetu. Nenasilno miješanje kultura zahtjeva upravo multikulturalan pristup.

U *Blackwellovu* rječniku političkih znanosti se nalazi još jedna od definicija multikulturalnosti: „Multikulturalizam – pojam opisuje nastojanja koja postoje u mnogim državama u kojima se pokušavaju pomiriti razlike između većinske kulture i kulture raznih manjinskih skupina. U SAD-u, gdje je nastao prvi problem velikih razmjera, političke stranke i određene skupine su pokušale plasirati ideju kako je jedan tip „polu(*hyphenated*)⁴amerikanca“ dobar kao i drugi. Oni su svi Amerikanci i, argumentirano se nastavlja, narod bi trebalo da slavi svoje različitosti, a ne da doživljava razlike kao razlog za sukob. Slična, „napredna“, nastojanja su postojala u Velikoj Britaniji i Francuskoj – u dvije zemlje s mnoštvom različitih manjinskih skupina.“⁵ Ova definicija nam prvenstveno donosi definiranje onoga što se smatra multikulturalizmom u Sjedinjenim Američkim Državama. Može se čak tvrditi kako upravo u SAD-u postoji jedna vrsta multikulturalizma koji je uzrokovan povijesnim događajima, odnosno stihijskim naseljavanjem *Nove zemlje*. Danas je američko društvo multikulturalno. Očuvana je tradicija pojedinih naroda, a stvorena je i nova zajednička kultura. Međutim, može se postaviti pitanje – jesu li sačuvane kulture svih naroda koji su naselili Ameriku, ili su to uspjele sačuvati samo velike nacionalne zajednice?! S druge strane se može postaviti pitanje – koliko je sačuvana kultura pojedinog naroda „vjerna“ originalnoj kulturi u pradomovini tog naroda!? Koliko je, pak, nova globalno-američka kultura utjecala i promijenila „staru“ kulturu?! Uzmemo li sve u obzir, ipak je riječ o multikulturalizmu. *Blackwellov* rječnik propušta naglasiti kako je tu riječ o tzv. tradicionalnom multikulturalizmu – za koji se kao

³ Vidi na <http://enciklopedija.carnet.hr/natuknica.aspx?ID=-1512991839&upit=multikulturalizam&tip=t>

⁴ *Hyphenated American* – epitet koje se često upotrebljavao u Sjedinjenim Američkim Državama od 1890. do 1920. godine, a označavao je Amerikance koji su stranog podrijetla (naseljene Irce, Nijemce i ostale koji po rođenju nisu Amerikanci već su doseljenici. Epitet je služio za omalovažavanje novih doseljenika. Dakako, osobe koje su na ovaj način omalovažavale doseljenike (i njihovu kulturu), nisu uzimale u obzir činjenicu da bi se svi oni mogli podvesti pod *Hyphenated American* - osim Indijanaca.

⁵ Bealey & Johnson, *The Blackwell Dictionary of Political Science: A User's Guide to Its Terms*, p. 216.

najbolji primjer uzimaju upravo Sjedinjene Američke Države u kojima je stvoren model koji se uobičajeno naziva „zdjela za salatu“. To je društvo s mnoštvom različitih kulturnih obrazaca – kao što u zdjeli za salatu postoji mnoštvo sastojaka, svaki sastojak se može odvojiti od drugog sastojka, ali se zajedno spajaju u jedinstveno jelo – kao što se mnoštvo nacija spaja u jedinstvenu asimiliranu američku naciju. Teoretičari razlikuju još dva tipa multikulturalizma. Jedan od njih je kooperativni multikulturalizam, u kojem egzistira mnoštvo etničkih skupina i njihovih kulturnih obrazaca, ali ne dolazi do njihovih ispreplitanja. Riječ je, naprosto, o suživotu različitih kultura. Uz to postoji i liberalni multikulturalizam, u kojem se pokušavaju sačuvati principi jednakosti i središnja pozicija pojedinca, nasuprot etničkim i kulturnim skupinama. Kultura koja je povezana s etničkim identitetom spada u privatno područje, kulturni se utjecaj pokušava umanjiti iz javnog, društvenog područja, te prebaciti u privatno područje. Ova poznata podjela na tri tipa multikulturalizma nije dovršena, iz razloga što u praksi postoje razni načini multikulturalnog življenja koji miješaju ova tri tipa multikulturalizma. Ipak, prema prevladavanju određenih segmenata može se okvirno odrediti u koji od navedena tri tipa multikulturalizma spada neko društvo.

Neupitna je nužnost razvoja multikulturalnih društava, jer je pravo na vlastitu kulturu neotuđivo pravo svakog pojedinca i naroda. Tu nužnost izgradnje multikulturalnog društva najbolje opisuje Will Kymlicka, koji je ujedno jedan od vodećih teoretičara multikulturalizma. „Suvremena društva se sve više suočavaju sa zahtjevima manjinskih skupina za priznanje njihova identiteta, te uvažavanje njihovih kulturnih razlika. O tome se često govori kao o izazovu „multikulturalizma“. No, termin „multikulturalno“ pokriva mnogo različitih oblika kulturnog pluralizma, od kojih svaki pruža vlastiti izazov. Postoje razne vrste načina na koje se manjine inkorporiraju u političke zajednice – od pokoravanja i kolonizacije prethodno samoupravnih društava do dobrovoljnog useljavanja pojedinca i obitelji. Te razlike, u načinu inkorporacije, utječu na prirodu manjinskih skupina te na vrstu odnosa koju žele sa širim društvom.“⁶ Očuvanje kulture manjinske zajednice i malih naroda bi trebalo da bude imperativ za buduće djelovanje, međutim, čini se, kao i obično, da to nije tako. Političke strukture upotrebljavaju multikulturalizam za svoje dnevno-političke potrebe, no, čini se kako u većini suvremenih zemalja ideja multikulturalnog društva teško postaje prevladavajuća politička paradigma.

Balkan⁷ – kao geografska, politička, kulturno povezana regija – pokazuje sve teškoće oživljavanja kvalitetnog multikulturalnog društva. Dio Balkanskog poluotoka, od kraja 40-ih godina pa do početka 90-ih godina 20. Stoljeća, žive je u državnoj tvorevini nazvanoj Jugoslavija (SFRJ). Navedena država je živjela određeni oblik koji bi se mogao opisati kao socijalističko-komunistički multui-

⁶ Kymlicka, W. *Multikulturalno društvo*, str. 148.

⁷ Postoje raznorazne definicije geografsko-političkog Balkana, a su sve uvjetovane dnevno-političkim igrama i igrarijama. Pod Balkan mislim na geopolitičku regiju koja je geografski određena Balkanskim poluotokom (oko 550,000 km² i oko 50 000 000 stanovnika).

kulturalizam, koji se u osnovama zasniva na tradicionalnom (američkom) multikulturalizmu. Načelno su se poštivale kulture svih naroda uključenih u državnu zajednicu, dok je s druge strane propagiran i praktički ustanovljen novi kulturni – jugoslavenski obrazac. Ustanovljene su zasebne i zajedničke kulturne ustanove. Čak su se i slični jezici stopili u jedan (hrvatsko-srpski ili srpsko-hrvatski). U teoriji je sve izgledalo i multikulturalno, pozitivno, pa čak i provedivo. U praksi su se događale neke ne tako pozitivne stvari. Najveća pogreška je bila što je taj i takav socijalistički multikulturalizam nasilno sproveden. Uklanjanje je sve što nije bilo u skladu (i prema pravilima) s novom zajedničkom jugoslavenskom kulturom. Nepoželjno je bilo i „preveliko“ isticanje manjinskih kultura. U takvoj zajednici postajali su veliki narodi (narodi) i mali narodi (narodnosti). Na cijelom području prevladavao je hrvatsko-srpski (srpsko-hrvatski) jezik, tako da su i Makedonci i Slovenci uz svoj materinji jezik učili i poznavali hrvatsko-srpski (srpsko-hrvatski), dok niti Hrvati niti Srbi nisu učili (a u većini nisu niti poznavali) ni makedonski ni slovenački jezik. Naravno da bi se moglo nabrajati mnoštvo negativnih stvari koje su se događale, kao i pozitivne. Ostaje, međutim, činjenica da je taj prisilni multikulturalizam završio u krvavom ratnom sukobu – koji je rezultirao zatiranjem bilo kakvog oblika multikulturalnosti. Možda je jedna od najvećih pogrešaka socijalističkog multikulturalizma bilo zatiranje segmenta manjinskih kultura – koje su smatrane neprijateljskim prema novoj jugoslavenskoj kulturi. To je rezultiralo suprotnim učinkom, te su se u pojedinim kulturama razvila skoro i mitološka uzdizanja sopstvenog naroda i kulture. Tu se razvila krilatica „mi smo bolji od njih“, koja je točno određivala tko je više a tko manje vrijedan. Tako je na mjesto tolerancije i poštovanja, sustigla netolerancija i mržnja prema drugom i drugačijem. Državna politika umanjivanja važnosti lokalne, manjinske, kulture dovela je do toga da su te manjine uzdigle svoje manjinske kulture na mitološke razine savršenosti, te se razvio strah prema drugom i drugačijem. To je na kraju rezultiralo, uz sve druge uvjete, međusobnom netrpeljivošću i pokušajem međusobnog uništenja.

Nakon završetka posljednjih balkanskih sukoba, postavlja se pitanje na koji način razvijati multikulturalno društvo u novonastalim državama. Globalno gledajući,⁸ u svim državama uključenim u ratni sukob, u mirnodopskom razdoblju ostale su nacionalne manjine (odnosno manjinske kulturne zajednice), za čiji opstanak je potrebna politika koja će propagirati upravo multikulturalizam.

Kako je uopće moguće propagirati kulturu drugog kod ljudi koji su bili direktno uključeni u ratna zbivanja – koja su sa sobom povlačila propagandu u kojoj je glorificirana samo jedna kultura, dok su druge kulture označavane kao manje vrijedne i dostojne prijezira. Kako uopće propagirati i sprovoditi multikulturalizam? Jedan od načina jeste: i odgajati i obrazovati mlade generacije za multikulturalni svijet – u kojem će kultura drugoga i drugačijeg biti izazov i civilizacijski doseg, a ne ono što će izazivati podsmjeh, mržnju i strah.

⁸ Ne ulazeći u razvoj političkih događaja i smjernica.

Odgoj - obrazovanje - kultura

Hrvatski filozof Pavao Vuk-Pavlović, jedan od najznačajnijih filozofa prošlog stoljeća na Balkanu, odnosno u jugoistočnoj Europi, tvrdi kako odgojno djelovanje nije samo povijesna činjenica već su pedagoške funkcije povijesno tvorene, odnosno – utječu na povijest. Postoji osobna i zajednička kultura. Prva je subjektivna, a Vuk-Pavlović je slikovito naziva i unutarnjom kulturom. Druga je objektivna i vanjska, koja je u biti civilizacija. Ova dva vida kulture međusobno se uvjetuju, i to na način kako se uvjetuju pojedinac i zajednica. Kao što ne može zajednica bez pojedinaca – tako ni pojedinac ne može bez zajednice. Istinski život pojedinca i zajednice ovisi o nazočnosti vrednota i njihovih oblika. Ako je pojedinac kao biće (koje je sposobno da bude nositelj vrednota), po svom bivanstvu vezan uz zajednicu, onda se unutarnja i vanjska kultura tijesno dodiruju i trajno djeluju jedna na drugu. Pojedinac se mora afirmirati izražavanjem svoje unutarnje ili osobne kulture, odnosno – postojanim kulturnim djelovanjem. Pojedinac se mora neprestano razvijati i tako prerasti u osobu. Pojedinac bolje služi zajednici što se jače i jasnije izdiže iz nje. Pojedinac je upravo po zajednici ono što jeste, kao što su i zajednice žive u pojedincima. Ovaj uzajamni odnos unutarnje i vanjske kulture (kao i odnos pojedinca i zajednice) upućuje nas na kulturu koja se uvijek pokreće, u kojoj postoji vječna napetost – kulturu koja se vremenom izgrađuje, ono što se s pravom može nazvati poviješću. Vuk-Pavlović tvrdi, ukoliko bi se dogodilo da stane razvoj kulture – dogodilo bi se da bi u isto vrijeme „umrla“ i povijest. Ta unutarnja dinamika kulture je pokretač pedagoških funkcija. Ona je i izvor u kojem nastaje odgajateljska osobnost. Pojedinac i zajednica su stožeri oko kojih se kreće djelovanje – svrha je zajednička i osobna kultura. Trebalo bi naglasiti da je upravo Vuk-Pavlović tvrdio kako se rezultati odgoja mogu očitati tek u dohvatljivoj (nadolazećoj) budućnosti.

Pedagojska (čitaj: odgojna) funkcija društva bi, dakle, bila da odgaja pojedince u skladu s civilizacijskim dosegom društva u kojem jeste, a samim tim se razvija i kultura. Dakle, obrazovno-odgojni sustavi bi trebalo da se mijenjaju u skladu s civilizacijskim dostignućima i razvojem kulture. Nažalost, većina suvremenih odgojno-obrazovnih sustava nije takva, već ti sustavi kaskaju za civilizacijom. Uz sve to, neminovan je utjecaj političkih struktura na obrazovno-odgojni proces. Opet je neizostavno spomenuti Vuk-Pavlovića, koji je točno locirao kako politika i pedagogija (odgoj) imaju suprotne, nespojive, ciljeve. Vuk-Pavlović tvrdi kako su suprotnosti između političke i odgojne funkcije prirodne. Politika je u svojoj biti upravljena na stjecanje moći i održavanje vlasti te na očuvanje poretka itd., a bit i smisao pedagogije je utjelovljenje vrednote u osobnom doživljaju. Možda situaciju još bolje opisuje Vuk-Pavlovićev stav da odgoj pokušava razvitkom kulture dostići uvijek novo i bolje stanje, dok politika želi ostati na čvrstom i provjerenom tlu. Međutim, s obzirom da je u suvremenom društvu gotovo nemoguće u potpunosti odvojiti odgojno-obrazovne sustave od politike, potrebno je vršiti pritisak na političke strukture da obrazovni sustav bude barem dijelom odvojen od trenutnih političkih opcija i stavova. S druge stra-

ne, bila bi potrebna samosvijest političara na vlasti da u obrazovanju potiču neke osnovne vrednote suvremenog svijeta. Tako bi odgojno-obrazovni sustavi generirali nove generacije koje su, barem dijelom, osposobljenje da razvijaju društvo, civilizaciju i kulturu – naprijed, korak po korak.

Zanimljiv je pristup Bertranda Russella ovom problemu. On se u svom djelu „O odgoju“ pita: „Volimo li dovoljno našu djecu da im omogućimo da postanu slobodni građani svemira?“ Tvrdi da mi sami našu djecu sprječavamo da postanu uistinu slobodni, a kao prve pogrešne korake navodi roditeljsko ili učiteljsko naravoučenje kojim dijete učimo da je njegov grad bolji od drugog, njegova ulica bolja od druge ulice, njegov razred bolji od drugog razreda, itd. Dakle, odmah na početku ih učimo da postoje oni koji su gori, niži i manje vrijedni – za razliku od nas – (mi) koji smo u svemu bolji. Russell završava svoje promišljanje o odgoju proširujući gore navedeno pitanje: „Volimo li mi našu djecu dovoljno da preuzmemo inicijativu? Ili ćemo ih pustiti da pate kao što smo mi patili? Hoćemo li dopustiti da budu provocirani, deformirani, usporavani i prestravljeni u mladosti, da kasnije budu ubijeni u uzaludnim ratovima koje njihova previše ustrašena inteligencija ne može spriječiti? Tisuće antičkih strahova uništavaju put ka sreći i zadovoljstvu. A ako volimo našu djecu, ništa nas ne može spriječiti da im pružimo veliki dar koji smo im u mogućnosti dati.“⁹ Iako se ovaj Russellov stav čini utopijski, trebalo bi o njemu promisliti. Ne prave li svi pogreške omalovažavanja drugih, radi tko zna kojeg razloga? Je li moguće odgojiti buduće generacije koje neće procjenjivati i omalovažavati druge i drugačije radi nepoznavanja i straha? Trebalo bi da upravo ta različitost bude ono što će poticati na upoznavanje, a ujedno i obogaćivanje vlastita znanja s novim i drugačijim. Može li takav odgoj i obrazovanje dovesti i do kvalitetnog multikulturalnog obrazovanja? Nažalost, političke strukture najčešće obrazovnu politiku usmjeravaju prema drugom pravcu, kako to lijepo podcrtava Milan Mesić na kraju svog članka „Kontroverzije oko političke korektnosti“: „Ravitch s pravom ističe da ju zapravo koriste i ljevica i desnica, za svoje različite obrazovne i političke agende. Desnica se mobilizira oko kontrole nekih (za nju) ključnih tema, ponajprije protiv bilo čega što (prema njezinu sudu) dovodi u pitanje autoritet Biblije ili vrednote tradicionalne američke obitelji. Konkretnije, traži zabranu spominjanja čarobnjaštva, dinosaurus, disfunkcionalnih obitelji, razvoda, djece koja ne poštuju roditelje i sl. Ljevica, s druge strane, osobito vodi brigu o jeziku i stereotipima. I jedni i drugi dijele mišljenje o tome da sve što djeca čitaju doživljavaju kao neku vrstu uzora, i zato je obrazovanje iznimno važno za političke ciljeve.“¹⁰ Nije to tako samo u Americi, već svugdje širom svijeta.

⁹ Russell, B. *On education*, str. 171.

¹⁰ Mesić, M. „Kontroverzije oko političke korektnosti“, str. 184.

Multikulturalno obrazovanje

Obrazovanje za multikulturalizam je tema o kojoj znanstvenici raspravljaju zadnjih petnaestak godina. Ellen Swart, u svom članku „*Multicultural Education: From a Compensatory to a Scholarly Foundation*“, nudi kvalitetnu definiciju multikulturalnog obrazovanja: „Multikulturalno obrazovanje je obrazovanje koje koristi metodologije i nastavne materijale koji promiču ujednačenost informacija i visoke standarde akademskog školovanja u okruženju koje poštuje potencijale svakog učenika. To je obrazovanje koje multikulturalno odgovara najvišim standardima obrazovne prakse. Korišten je dobro istražen sadržaj koji je točan i sukladan vremenu; predstavlja različite autohtone pristupe i perspektive koje potiču kritičko razmišljanje, izbjegava se terminologija, stereotipi, i ponižavajuće, iskrivljene karakterizacije, koriste se intelektualno izazovni materijali prezentirani u okruženju slobodne i otvorene rasprave. Ukratko, multikulturalno obrazovanje je prepravljavanje obrazovne pedagogije i prakse koja zahtijeva kolektivnu zastupljenosti svih kultura i skupina kao nužnu za stvaranje novih znanja.“¹¹ Ovakav pristup zahtijeva promjene u većini postojećih obrazovnih sustava. Osim redefiniranja samih nastavnih sadržaja, potrebno je promijeniti i odnos prema samoj obrazovnoj djelatnosti. Postojeći odgojno-obrazovni sustavi polako prestaju biti odgojni i sav svoj rad usmjeruju prema obrazovanju. Nažalost, to rezultira pukim prenošenjem informacija o kojima se ni ne promišlja. Najčešće se događa da učenici jednostavno uče napamet zadane rečenice (fakte), te ih memoriziraju samo za potrebe ispita i ispitivanja. Nerijetko se događa da tako memorizirane podatke ubrzo zaborave jer ih ne upotrebljavaju. Nedostaje promišljanja o samim informacijama, povezivanja fakata sa stvarnim životom i praksom. Pamćenje godine neke povijesne bitke ili glavnog grada Republike Laos postaje svrha sama sebi. Do te i takve informacije i najmlađi učenici, uz pomoć suvremenih elektronskih tehnologija (*Google, Wikipedia...*), mogu sami doći za nekoliko sekundi. Današnja djeca i mladi su „bombardirani“ mnoštvom informacija, tvrdi se čak da današnji čovjek tijekom jednog dana primi veći broj informacija nego li je čovjek srednjeg vijeka to primio kroz cijeli svoj život! Danas je više potrebno učenicima i studentima osposobiti vještini pronalazjenja i odabiranja potrebne informacije među svim tim mnoštvom fakata. Upravo zato je danas sve potrebnije kritičko mišljenje u obrazovanju, kako bi se učenici uvježbali kritički misliti, promišljati o sadržajima koje „dobivaju“ u školi, kako bi lakše mogli izabrati informaciju koja im je potrebna, kako bi mogli kvalitetnije shvatiti svijet oko sebe. Isto to kritičko mišljenje, kako tvrdi Ellen Swart, potrebno je u obrazovanju za multikulturalizam. Ona tvrdi kako u multikulturalnom obrazovanju, odnosno u obrazovanju za multikulturalnost, moraju postojati različiti autohtoni pristup i perspektive koje potiču kritičko mišljenje. Ono, pak, u konkretnom slučaju, služi za izbjegavanje uvriježenih predrasuda, napuhane terminologije i krivog razumi-

¹¹ Swart, E. „*Multicultural Education: From a Compensatory to a Scholarly Foundation*“, str. 33.

jevanja i pogrešnih logičkih zaključaka. Drugačiji pristup obrazovanju za multikulturalnost nije efikasan. Puko učenje definicija multikulturalizma, njegovih podjela i ukazivanja na nužnost življenja multikulturalizma nema efekta, kakav bi imalo samo promišljanje o svemu tome.

Multikulturalizam i učenje razmišljanja

Povezanost obrazovanja sa multikulturalizmom i kritičkim mišljenjem je naglašena kod mnoštva suvremenih autora koji se bave multikulturalizmom. Tako Handel Kashope Wright, u uvodniku svog članka „Cultural Studies in Education“, najavljuje: „Ovaj uvod uvodi u kulturalne studije, nudi obrise najosnovnijih kulturnih studija u suvremenom kritičkom obrazovanju te prezentira kritičko mišljenje koje je usklađeno s kulturalnim studijima (...).“¹² Taj, nazovimo, kantovsko-kopernikanski obrat u obrazovanju – „učenje razmišljanja“ je aktualizirao i zahtijevao američki pedagog i filozof John Dewey. On u svom djelu „*How we think*“¹³ razlaže što je to reflektivno mišljenje i kako bi ga trebalo „uvježbavati“. Dewey upotrebljava naziv reflektivno mišljenje – koje je isto što i kritičko mišljenje.¹⁴ Dewey u „*How we think*“ upotrebljava izraz „*learning to think*“ – što najbolje opisuje aktivno učenje za kritičko mišljenje, odnosno – „učiti kako razmišljati“ (učiti da razmišlja, misli). Tu nikako nije riječ o učenju onoga što bi trebalo misliti niti kako bi trebalo misliti, već kako kvalitetno misliti.

U svom djelu *Democracy and education*, u poglavlju „*Thinking in education*“,¹⁵ Dewey na samom početku naglašava nedostatak uvježbavanja mišljenja: „Nitko, teoretski, ne dvojiti kako je važno u školi njegovati dobre navike mišljenja.“ Ipak, tvrdi Dewey, iako se u teoriji problem mišljenja u odgojno-obrazovnom procesu uočava, u praksi je drugačije. Čak se ni teoretski ne prepoznaje važnost ovog problema: „(...) teorija ne opaža u dovoljnoj mjeri da je sve što škola mora ili bi morala uraditi za učenike, ukoliko je riječ o njihovom umu (ako po strani ostavimo posebne razvijene sposobnosti mišića) jeste razvijati njihovu sposobnost mišljenja.“¹⁶ Skoro sto godina kasnije postoji isti problem – školski sustavi nisu shvatili, ili su shvatili samo malim dijelom, koliko je važno djecu i mlade učiti da razmišljaju. Nažalost, školski sustavi se baziraju na kratkotrajnom pamćenju podataka i razvijanju nekih jednostavnih vještina, ali ne i razvijanje vještine mišljenja. Iako postoje pokreti i tendencije koje zahtijevaju i pokušavaju da se u obrazovne sustave uvedu neki oblici učenja razmišljanju (učenja djece ka-

¹² Kincheloe, H. K. „Cultural Studies in Education“, str. 117.

¹³ Deweyevu djelo *How we think* („Kako mislimo“) prvi put je objavljeno 1920. godine, drugo izmijenjeno izdanje objavljeno je 1933. godine.

¹⁴ Kritičko mišljenje je izraz koji se ustalio kod Deweyevih nastavnika, a i sam naziv kritičko mišljenje više je u filozofskoj tradiciji.

¹⁵ O temi odnosa mišljenja i odgoja Dewey piše u posebnom poglavlju „Thinking in education“ u knjizi *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education* na str. 226-244.

¹⁶ Dewey, J. *How we think*, str. 226.

ko da razmišljaju, misle), ipak je i danas to još u povojima. Dewey upozorava kako u učenju razmišljanja moramo biti svjesni kako i kakvo mišljenje razvijati kod mladih ljudi. „Mišljenje koje ne povećava efikasnost rada te koje nam ne pomaže da spoznamo više o sebi i svijetu oko sebe ima veze (s mišljenjem) samo kao misao.“¹⁷ Isprazno mišljenje, koje nije povezano ni sa čim – samo je za sebe – nema veliku ulogu u obrazovanju. Neophodno je da mišljenje bude sastavni dio nastavnog procesa: „Jedini neposredni put trajnom poboljšanju nastavnih metoda i učenja sastoji se u fokusiranju na uvjete koji zahtijevaju, unaprjeđuju i ispituju mišljenje.“¹⁸ Potrebno je, dakle, osigurati metode koje potiču uvijete za razvoj mišljenja. To bi bile metode koje bi poticale ono što se naziva učenje s razumijevanjem. Time bi kod učenika potakli razvoj njihova vlastita mišljenja, i to mišljenja koje nije puka reprodukcija već promišljeno, reflektirano i prihvaćeno mišljenje.

Učenje razmišljanja je potrebno u učenju multikulturalnosti. Sve predrasude koje postoje o drugome, drugačijem, mogu se eliminirati argumentiranim promišljanjima o uzrocima zašto nekoga smatramo drugačijim. Kako je već navedeno, vrlo male učinke bi imalo ako bi se učenicima ili studentima klasično ispredavalo (*ex cathedra*) što je to multikulturalizam i zašto je on nužan. Učenici ili studenti bi trebalo da spoznaju što je to multikulturalizam, zašto je on potreban te eliminirati nakupljene predrasude prema drugima, ali sve to argumentirano raspravljajući i na kraju prihvaćajući pozitivne logički argumentirane stavove. Svi mi primamo moralne stavove od okoline, a neke prihvatimo samo zato jer su od nekog autoriteta (roditelji, učitelji, nastavnici, mediji...), ne promišljajući o utemeljenosti tih stavova. Jedan od ciljeva učenja razmišljanja jeste i prihvaćanje i razvijanje vlastitih moralnih stavova. Upravo to naglašava Duck-Joo Kwak, u svom članku „(Re)konceptualizacija kritičkog mišljenja za moralni odgoj u kulturno pluralnim društvima“, te tvrdi: „Ali što je točno svrha kritičkog mišljenja, čemu bi ono trebalo da služi u moralnom odgoju? Svrha može biti poticanje refleksije tražeći opravdavajući razlog u praksi, kako bi učenici mogli zamisliti mogućnosti izvan njihovih trenutnih opredjeljenja ili moralnih uvjerenja. Kao rezultat toga (...), ova refleksija će im pružiti mogućnost autonomije u smislu da će im omogućiti da za sebe prihvate ideje i vjerovanja izvan racionalnog opravdanja, čak i one koje su im prenijeli roditelji ili nastavnici. No, bi li bilo dovoljno za moralni odgoj kad bi se učenicima olakšala spoznaja vlasništva tih ideja i moralnih uvjerenja?“¹⁹ Raskrinkavanje nakupljenih predrasuda o drugima i drugačijima, prvi je korak u prihvaćanju multikulturalizma. Ako pojedinca naučimo kritički promišljati, on/ona će promišljati i preispitati već usvojene moralne stavove – ako nađe logički utemeljene argumente za određeni stav onda će ga prihvatiti kao osobno vlasništvo. Bez te refleksije vlastitih moralnih stavova, nema kritički osviještenog pojedinca. Ako, pak, pojedinac uvidi da su moralni stavovi,

¹⁷ Dewey, J. *How we think*, str. 227.

¹⁸ Isto.

¹⁹ Kwak, D. „Re-konceptualizacija kritičkog mišljenja za moralni odgoj u kulturno pluralnim društvima“, str. 127.

koje smatra ispravnim, logički neutemeljeni te se zasnivaju samo na snazi autoriteta – te stavove će ili modificirati ili odbaciti. Upravo tu leži način prihvaćanja multikulturalizma kod pojedinca. To je način kojim bi pojedincima trebalo ukazati na nužnost poštivanja multikulturalnosti – to je početak i osnova učenja za multikulturalno društvo. Za to je potrebno „učiti razmišljati“, od najmlađih dana.²⁰ Upravo je kroz „učenje razmišljanja“, od najmlađih dana, potrebno ukazivati na pogrešnost i štetnost nagomilanih predrasuda koje „sakupljamo“ od raznoraznih autoriteta. Eliminiranje tih predrasuda, koje mi sami (kako tvrdi Russell) dajemo vlastitoj djeci, razvijamo kod djece i mladih novi pogled na drugo i drugačije. Ukoliko se u sustavu obrazovanja uspije kvalitetno „naučiti“ kritičko mišljenje, rezultat toga je stvaranje samosvjesnog i osviještenog pojedinca. „Učenje razmišljanja“ danas je možda potrebnije negoli ikad, jer se načini manipulacije povećavaju – dovoljno je spomenuti medijsku i političku manipulaciju.

Svi argumenti prema kojima smo „mi“ bolji od „njih“ nestaju nakon argumentirane rasprave (mišljenja). To ne dovodi do umanjenja važnosti vlastite kulture, dapače – dovodi do ukazivanja na važnost vlastite kulture na realnim osnovama, kao što pruža mogućnost shvaćanja i svih drugih kultura. Programi koji upravo kritičkim mišljenjem ukazuju na gore navedene važnosti, sprovode se u mnogim zemljama. Najpoznatiji (što ne znači i najbolji) takav program usmjeren ka razvoju multikulturalne svijesti je u SAD-u. „Naprimjer, kao reakciju prema dominantnom liberalnom multikulturalizmu, kritički učitelji u SAD-u razvili su kritički i revolucionarni multikulturalizam, dok su se u Kanadi okrenuli s multikulturalizma putem razvoja antirasizma.“²¹

Mnoštvo je pozitivnih pokušaja ukazivanja na nužnost življenja multikulturalizma, iako premalo u odnosu na globalnu situaciju. Ipak, učenje multikulturalizma ili točnije rečeno – obrazovanje za multikulturalizam je moguće. Osnova za to je razvoj kritičkog mišljenja kod učenika i studenata. Samo kvalitetno „učenje razmišljanja“ nažalost nije dovoljno. Potrebna je politička volja, kroz koju bi se potakli kvalitetni programi koji bi, pak, mijenjali obrazovne sustave, ali i stavove pojedinaca i naroda. Samo ostaje za vidjeti hoće li svjetske i lokalne političke elite vidjeti svoju korist u tome ili će i sami poticati nagomilane predrasude radi trenutne i bezvrijedne koristi. Kako to lijepo kaže Russell: „Volimo li mi našu djecu dovoljno da preuzmemo inicijativu? Ili ćemo ih pustiti da pate kao što smo mi patili? Hoćemo li dopustiti da budu provocirani, deformirani, usporevani i prestravljeni u mladosti, da kasnije budu ubijeni u uzaludnim ratovima, koje njihova previše ustrašena inteligencija ne može spriječiti?“

²⁰ Pokušaji „učenja razmišljanja“ ili uvježbavanje (aktivno učenje) za kritičko mišljenje od najnižih razreda osnovne škole, nije nešto novo. Jedna od najpoznatijih metoda „učenja razmišljanja“ je Filozofija za djecu. To je pokret koji je na Deweyevim filozofijsko-odgojnim tezama utemeljio Matthew Lipman (1922-2010). Do danas razni programi i projekti filozofije za djecu postoje u šezdesetak zemalja svijeta.

²¹ Kincheloe, H. K. „Cultural Studies in Education“, str. 131.

Literatura

- Bealey, F. & Johnson, A. *The Blackwell Dictionary of Political Science: A User's Guide to Its Terms*, Blackwell Publishing Ltd., Padstow, Cornwall, 1999.
- Brida, M. *Pavao Vuk-Pavlović: čovjek i djelo*, Institut za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1974.
- Dewey, J. *How we think*, Courier Dover Publications, New York, 1997.
- Dewey, J. *Democracy and education: an introduction to the philosophy of education*, The Macmillan Company, New York, 1930.
- Kujundžić, N. „Pedagogijski pogledi Pavla Vuk-Pavlovića”, *Metodički ogledi*, 4 (1993.), str. 25-32
- Kwak, D. "Re-conceptualizing Critical Thinking for Moral Education in Culturally Plural Societies", u Mark Mason *Critical Thinking and Learning*, Blackwell Publishing, Hong Kong, Singapore, 2008, na. pp. 121-130
- Kymlicka, W. *Multikulturalno građanstvo: liberalna teorija manjinskih prava*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2003.
- Marušić-Brezetić D., Čurko B. *Ja, Mi, Oni*, Profil, Zagreb, 2010.
- Mesić, M. Kontroverzije oko političke korektnosti, *Revija za sociologiju*, Vol. XXXVI. (2005.), No 3–4, str. 171-185.
- Polić, M., Pavao Vuk-Pavlović (1894-1976), *Filozofska istraživanja*, 4 (55), str. 817-834.
- Polić, M. „O nekim momentima filozofije odgoja Pavla Vuk-Pavlovića”, *Metodički ogledi*, 4 (1993.), str. 41-50.
- Polić, M. *Život i djelo Pavla Vuk-Pavlovića*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2001.
- Russell, B. *On Education*, Unwin books, Boni & Liveright, London, 1926.
- Swart, E. "Multicultural Education: From a Compensatory to a Scholarly Foundation", u: Ed. Grant C. A., *Research and Multicultural Education: From the Margins to the Mainstream*, The Falmer Press, London, Washington D.C., 1992., str. 31-42.
- Vuk-Pavlović, P. *Filozofija odgoja*, HSN, Zagreb, 1996.
- Wright H. K. "Cultural Studies in Education", u: Kincheloe J. L. *Critical thinking and learning: an encyclopedia for parents and teachers*, Greenwood Publishing Group, Westport, 2004., str. 117-125.

Bruno Ćurko
CAN WE *LEARN* MULTICULTURALISM?

Summary

Contemporary geopolitical events have necessitated the creation of a theoretical and practical research agenda that will investigate the required conditions for the development of a multicultural society. Multiculturalism is a necessity of future life. A multicultural society implies the preservation of both majority and minority cultures and strives for their coexistence. There are a lot of obstacles in the way to the realization of a multicultural society. It is therefore very important to raise and educate a new generation for the culture of dialogue, tolerance, and multiculturalism. New educational paradigms must contain training for critical thinking. Training for critical thinking is a reflection of the realities and values of the new multicultural world. High quality critical thinking will enable the next generation to be able to see the error of prejudice. They will still recognize the importance of their own culture, but they will also be able to see and appreciate and culture of the “other”.

Keywords: multiculturalism, multicultural society, education, education for a multicultural society, critical thinking, culture

Selvira Draganović¹
Velid Draganović

PSIHOSOCIJALNI ASPEKTI INSTRUMENTALIZACIJE STRAHA S CILJEM POLITIČKE MANIPULACIJE

Ovaj rad bavi se analizom straha sa aspekta socijalne psihologije. Diskutira se o osnovnim premisama korištenja utjecaja straha na fiziološke i misaone procese u ljudskom organizmu, radi postizanja političkih ili ekonomskih ciljeva. Dva osnovna aspekta na koja se, potom, diskusija usmjerava su, kao prvo: analiza načina i magnitude zloupotrebe straha s ciljem političke manipulacije u Bosni i Hercegovini, a kao drugo: poređenje instrumentalizacije straha u Bosni Hercegovini sa onim što se u tom smislu dešava u ostalim demokratskim društvima. Rad pokazuje da nema suštinske razlike u metodama korištenja straha u političke svrhe, a da se razlike manifestiraju u posljedicama i ciljevima.

Glavne riječi: strah, emocija, ksenofobija, instrumentalizacija, politika, manipulacija.

Strah od drugog je, prije svega – strah. Mnogi bi preko ovog olako prešli, smatrajući da je značenje straha svakom dobro poznato, ali psiholozi se neće složiti s tim. Kada je u pitanju iskustvo straha, nema sumnje da je to općepoznato iskustvo, ali smatramo da se u razmatranju nečega što je bazirano na strahu ne može preskočiti analiza koju psiholozi mogu ponuditi. Takva analiza i dubinsko razumijevanje straha – kao osnovnog pojma i njegovog učinka na ljudska bića, njihova mišljenje i njihove ideje, njihovo fizičko i psihičko zdravlje te stavove – bit će dobra osnova za diskusiju i razmatranje mogućnosti njegove (zlo)upotrebe u političke ili marketinške svrhe.

Strah je prvenstveno emocija, a emocije su vezane za proces ljudskog mišljenja i otuda dolazi njihova važnost, a u prilog tome služi i njihova univerzalnost. Za mnoge emocije se kaže da su univerzalne i svojstvene svim ljudima i kulturama. Ako su emocije u određenoj mjeri univerzalna pojava tada one mogu razdvojiti ali i spojiti ljude. Da emocije nisu univerzalna pojava ne bi postojala osnova za usklađeno svjetsko djelovanje (ni u čemu), ne bi bilo ljudske empatije za potlačene, ne bi bilo bijesa prema tiranima, strasti za pravdu, brige za zaštitu

¹ sdraganovic@ius.edu.ba

ili dijeljenje ograničenih svjetskih potencijala.² Veza emocija sa procesom mišljenja i donošenja odluka je upravo ono što daje važnost analizi straha u razmatranju njegove instrumentalizacije s ciljem utjecaja na ljudske misli izbore i stavove.

Najmoćnije sile poznate čovjeku nisu nuklearna oružja, niti prirodna čuda kao što je zemljotres, niti snaga sunca, niti moć uragana – nego su to upravo misli i ideje vlastitog uma. Ironija misli i ideja je, ustvari, to što ih mi niti vidimo niti ih možemo fizički opipati, a one ipak donose mnogo dobrog ali istovremeno i zlog. Iako se filozofi ne slažu oko njihovog postojanja, sigurno je da je svako nekada lično osmislio neku ideju ili je razmišljao o nekoj misli. Zapravo, ne postoji neko ko bi se mogao složiti s tim da postoji stanje kada je um bez ideje ili misli. Ideje i misli su svakako korisne. Ljudi koriste misli i ideje u svom svakodnevnom životu, u izražavanju svojih emocija, u svojoj kreativnosti, rješavanju ili čak osmišljavanju/stvaranju problema. Ideje i misli su dio naše stvarnosti. Međutim, iako su ideje i misli tako bliske i sastavni su dio čovjekovog života, čovjek ipak zna više o porijeklu i prirodi materije i elektricitetu nego što zna o misli i idejama u svome umu. Zapravo, termin „misao” ili „ideja” nikad nije definiran kao što je to slučaj s materijom. Dobro je znano da se materija sastoji od atoma a atomi od protona, neutrona i elektrona. Ali ostaje dilema od čega se sastoje misli? Ili, odakle dolaze ideje i misli, šta utječe na njihovo formiranje? Zna se da se misli odvijaju u ljudskom umu/mozgu i pod utjecajem su drugih psihičkih procesa kao što su, naprimjer: pamćenje, motivacija, strah ili tjeskoba, te ostalih emocija.

Prema klasifikaciji emocija u psihološkoj nauci, strah spada među devet osnovnih emocija. To je emocija očekivanja opasnosti, a doživljava se kad se dogodi/doživi prijetnja nekom cilju/samoočuvanju ili kad se ciljevi sukobe. Doživljaj ove emocije iziskuje prekid trenutne radnje/plana, pažljivo praćenje okoline, ukočenost i/ili bijeg. Strah je mnogim istraživačima najdraža emocija – jer je vitalna i funkcionalna kad dobro funkcionira a istovremeno tako onesposobljavajuća kad krene naopako.³ Strah može imati pozitivni i negativni učinak (ovisno o mnogim ličnim i socijalnim faktorima) i može služiti kao pokretač ali, nasuprot tome, i kao kočnica ostvarivanja radnji ili nakana.

Strah je veoma moćna emocija koja ima jak utjecaj na ljudski um/mozak, njegovo stanje i funkcioniranje, ali i na tijelo – jer je to jedna od prirodnih reakcija za preživljavanje. Strah i anksioznost/tjeskoba su emocije koje se javljaju kao prirodne reakcije na stvarne (strah) ili očekivane prijetnje (anksioznost). Strah signalizira šta učiniti u hitnim/opasnim situacijama (boriti se, bježati ili se ukočiti/zalediti), kao što je požar ili neki drugi vid opasnosti, napada ili ugroženosti života ili integriteta. Drugim riječima, strah služi kao instinkt za preživljavanje. Strah se, međutim, može pojaviti i u manje opasnim situacijama – kao što su ispiti, intervju za posao, pojavljivanje u elektronskim medijima, na sastanku

² Oatley K., Jenkins, J. M. *Razumijevanje emocija*, str. 316.

³ Power, M., Dalgleish, T. *Cognition and emotion: From order to disorder*, str. 57.

(poslovnom ili ljubavnom) pa čak i na zabavi ili nekom drugom društvenom okupljanju. To je prirodna reakcija na nešto što osoba smatra, ili trenutno percipira/procjeni kao prijetnju (kako će me ljudi prihvatiti, hoću li proći na intervjuu, hoću li se svidjeti djevojci/momku, hoću li znati šta reći, hoću li zaboraviti tekst/zamuckivati?...). Anksioznost/tjeskoba je blaži oblik straha koji se javlja pri razmišljanju o prijetnji ili nečemu lošem što se nije desilo (nešto što dolazi u budućnosti) prije nego o nečemu što se trenutno dešava.

Moć straha se manifestira u njegovom utjecaju na fiziološke procese u ljudskom organizmu. Uplašena osoba, ili osoba u stanju osjećaja ozbiljne tjeskobe, doživljava ubrzanje funkcioniranja uma/mozga i tijela, dakle – cjelokupnog organizma. Fiziološke manifestacije straha najčešće su sljedeće: srce počne kucati veoma brzo i javlja se osjećaj kao da ne radi baš najbolje/da preskače, teško disanje, slabost u mišićima, znojenje, *prevrtanje* u stomaku/nemir, poteškoće s koncentracijom, osjećaj vrtoglavice, osjećaj zaleđenosti/ukočenosti na mjestu, nemanje apetita, vruć/hladan znoj, suha usta, napetost mišića... Sve ovo se dešava jer se tijelo priprema za reakciju na opasnost povećavajući protok krvi do mišića, nivo šećera u krvi te fokusirajući um na objekt straha i tako mobilizirajući tijelo na pokret. Biološki gledano: ljudi u situacijama straha reagiraju ne samo pojačanom aktivnošću cijelog organizma nego donekle i izmijenjeno – jer organizam koji je kodiran za preživljavanje, procesuiranje i pamti ugrožavajuće informacije koje dalje ulaze (pamte se) u njegov sistem kao bitane za buduće preživljavanje. I u slučaju anksioznosti/tjeskobe mogu se pojaviti neke od već navedenih reakcija, kao i dugoročne psihičke posljedice poput: razdražljivosti, agresivnosti, poteškoće sa snom (teško je zaspati i sanjati u kontinuitetu), glavobolje, problem s odlaskom na posao i ostajanjem na poslu, problemi s planiranjem budućnosti, seksualni problemi, gubitak samopouzdanja, problemi s pamćenjem i slično.

Posljedice moćnog djelovanja straha i tjeskobe na ljudski organizam najčešće su kratkoročnog karaktera. Ali isto tako, strah i tjeskoba mogu potrajati izvjesno vrijeme te u potpunosti preokupirati osobu. U tom slučaju, strah i tjeskoba mogu utjecati na apetit (uglavnom se javlja gubitak apetita), san (nesanica) i pažnju. Mogu onemogućiti osobu da putuje, da ide na posao ili u školu, ili čak da se desi da napusti kuću. To dovodi do stanja letargije i pasivnosti, te može blokirati činjenje postupaka koji su potrebni i poželjni – a istovremeno može utjecati na cjelokupno fizičko i psihičko zdravlje. Psihički/zdravstveni problemi, odnosno posljedice koje su u direktnoj vezi sa strahom su: fobije, panični napadi, anksiozni poremećaji kao i opsesivno-kompulzivni poremećaji pa ljudi moraju naučiti kako se nositi s tim.

Nošenje sa posljedicama straha i tjeskobe razlikuje se od osobe do osobe, stoga neki ljudi postanu preplavljeni strahom i žele izbjeći situacije koje ih mogu uplašiti. Ta želja da se izbjegnu potencijalno opasne situacije ponekad se zna pretvoriti u začarani krug koji zaista onesposobljava i ubija uživanje i zadovoljstvo u životu, i ponekad ga je jako teško prekinuti. Ipak osoba može naučiti neke tehnike koje joj mogu pomoći da se osjeća manje uplašenom i da se bolje nosi sa

svojim strahom i omogućiti joj da se pokrene i počne uživati u životu. S druge strane okolina može imati pozitivan ili negativan odnos po pitanju pomoći u procesu prevazilaženja posljedica straha ili pak njegovom izbjegavanju a istovremeno se to stanje može zloupotrijebiti.

Zloupotreba straha se ogleda u izazivanju straha kod ljudi radi vlastitog interesa. Imajući u vidu fiziološko i psihološko djelovanje ove moćne emocije, nerijetko nailazimo upravo na njegovu zloupotrebu. Tako, naprimjer, razni nagovarači često pokušavaju u nama izazvati strah da bi nas uvjerali da: kupimo neki proizvod, glasamo za nekoga, odaberemo nešto određeno, potpišemo *policu osiguranja* i slično. Ponekad je to za dobrobit čovjeka – kao što je slučaj sa kampanjama protiv pušenja, za vezanje pojasa u autu, za nošenje zaštitne kacige prilikom vožnje motora, zaključivanje životnog ili nekog drugog osiguranja, ali je ponekad cilj zaplašivanja daleko od dobrobiti onih koji se zaplašuju (političke kampanje, izbori i sl.). Korištenjem zastrašivanja, tj. stvarajući strah – napada se na jedna od osnovnih ljudskih potreba – potreba za sigurnošću. Abraham Maslow je postavio teoriju ljudske motivacije te objasnio ljudske potrebe, naglašavajući njihovu hijerarhiju te njihovo zadovoljenje shodno tome. Ljudi su, prvenstveno, rukovođeni bazičnim biološkim potrebama (hrana, voda, zrak) i potrebom za sigurnošću (zaštita, red, zakon, stabilnost) a zadovoljenje ovih potreba je uvjet za potrebe višeg reda (pripadanje i ljubav, poštovanje i samoaktualizacija). Izazivanje straha u ljudima može izazvati traumu. Trauma je napad na (drugu u hijerarhiji svih ljudskih potreba) potrebu za sigurnošću.⁴ Jednom kad je ova ljudska potreba ugrožena – automatski je ugrožen cijeli čovjekov pogled na svijet/svjetonazor, a prema Maslowu, to može definitivno zaustaviti njegov razvoj i cijeli njegov život usmjeriti ka nastojanju da zadovolji samo tu potrebu.

Mnoge studije u socijalnoj psihologiji potvrđuju korištenje straha s ciljem uvjeravanja drugih u nešto ili podsticanju na nešto. Međutim, istraživači su otkrili da korištenje straha u procesu uvjeravanja ponekad polučuje oprečne rezultate. Naprimjer, istraživanje koje su uradili Irving i Feshback 1953. godine, u kojem su ispitanici pratili grafičko i zastrašujuće predavanje o lošoj oralnoj higijeni, pokazuje da su ovi ispitanici slabije slijedili preporuke od onih koji su pratili manje zastrašujuće predavanje.⁵ Stoga, istraživanja koja se bave ispitivanjem korištenja straha prilikom uvjeravanja su kontradiktorna jer jedna potvrđuju efikasnost upotrebe straha dok druga (kao što potvrđuju Irving and Feshback) to opovrgavaju. Ipak, istraživači kao što su Rogers R. i njegove kolege, ne zaustavljaju se ovdje nego dalje objašnjavaju ovu kontradiktornost.

Naime, oni su iznijedriili teoriju protekcija-motivacija – koja objašnjava ovu kontradiktornost i naglašava uvjete pod kojima dolazi do mijenjanja stavova pod utjecajem straha.⁶ Glavna hipoteza u ovoj teoriji je da strah proizvodi motivaciju za (samo)zaštitu kao i to da utječe na kognitivnu procjenu prijetnje iza-

⁴ Pregrad, J. *Stres, trauma, oporavak*, str. 161.

⁵ Franzoi, S. L. *Social Psychology*, str. 199.

⁶ Isto, str. 200.

zvane strahom. Prema Rogersu, *tretmani* strahom mogu uspješno uvjeriti i djelovati pod sljedećim uvjetima:

- a) uplašeni je uvjeren da su opasnosti koje se navode ozbiljne;
- b) uplašeni je uvjeren da su opasnosti koje se navode vrlo moguće;
- c) uplašeni je uvjeren da su preporuke za izbjegavanje prijatnije efikasne;
- d) uplašeni je uvjeren da može u cijelosti poduzeti predložene korake.

Rogers je smatra da prva dva elementa (u procesu uvjeravanja) uvjeravaju ljude da promijene svoje ponašanje bazirano na ozbiljnosti i vjerovatnoći opasnosti, a pri druga dva da su oni lično u stanju da promijene svoje ponašanje da bi izbjegli prijatnju. Ovakav zaključak vodi do diskusije o povezanosti uvjeravanja sa formiranjem stavova, koji se definiraju kao pozitivna ili negativna procjena objekta ili subjekta, nečega ili nekoga.

Stavovi su promjenjivi, a promjena stavova je često određena grupama čiji članovi želimo postati/biti ili su određeni grupama s kojima se poistovjećujemo. U socijalnoj psihologiji se ovakve grupe zovu referentne grupe. Newcomb je još davne 1943. godine uradio studiju kojom potvrđuje da je promjena stavova moguća ukoliko se desi prekid relacija sa prvobitnom referentnom grupom. Mjerio je promjenu stavova konzervativnih studentica na Bennington koledžu i otkrio da su konzervativne studentice koje su prekinule relacije sa prvobitnom konzervativnom grupom (porodica i prijatelji) a pojačale relacije s novom grupom (liberalnom) promijenile stavove i postale liberalnije. To se nije desilo kod konzervativnih studentica koje su sačuvalle kontakt s porodicom i prijateljima (svojom prvobitnom konzervativnom referentnom grupom) a sa novom (liberalnom) nisu stvorile kvalitetniji odnos.⁷

Referentna grupa je, dakle, grupa prema kojoj se orijentiramo i čije standarde koristimo za samoprocjenu, ali i za procjenu svijeta/stvari i dešavanja oko nas. Veoma važna karakteristika referentne grupe je to da ljudi prema njoj imaju emocionalnu privrženost i njoj se okreću, njoj se vraćaju/obraćaju za uputu/vodstvo, čak i ako nisu više njeni pripadnici. Referentne grupe mogu biti velike i uključive (kao što su nacije/narodi ili religije), ali isto tako mogu biti i manje (kao što su sekcije, partije, porodica ili prijatelji).

Upravo je pojam referentne grupe vrlo značajan za poimanje jedne specifične manifestacije straha – a to je strah od drugog i drugačijeg ili – ksenofobija. Strah se može pojaviti kad se drugi ili drugačiji namjerno (bazirano na ličnom iskustvu ili iskustvu drugih, medijskim i/ili propagandnim informacijama) ili naizgled slučajno (predrasude) percipira kao potencijalna opasnost po: život, integritet, lični ili društveni interes. Prevodeći ovo u jedan širi kontekst – referentna grupa može biti država (BiH, USA, Njemačka, Holandija, Srbija, Hrvatska), ili nacija (Bosanac, Amerikanac, Nijemac, Holandanin, Srbin, Hrvat), politička partija (liberal, demokrata, republikanac, SDA-ovac, SDP-ovac..), fudbalski klub (Sarajevo nasuprot Željezničara u Sarajevu, Inter nasuprot Milana u Milanu, Liverpool nasuprot Evertona u Liverpool itd.). Kada se razmatra „upotrebljivost”

⁷ Isto, str. 182.

pojedinih referentnih grupa za političku manipulaciju putem instrumentalizacije straha, doima se da su etničke i vjerske razlike (grupe) najpogodnije tlo za takav vid aktivnosti – posebno onda kad postoji historijat etničkih ili vjerskih sukoba kao što je slučaj na Balkanu, u Sjevernoj Irskoj, na Kavkazu, u Ruandi, na rogu Afrike i drugim prostorima.

Bosna i Hercegovina, u pogledu zastrašivanja radi promjene (ili zauzimanja) stavova – uzevši u obzir četiri navedena uslova koja je definirao Rogers – već ima ispunjena dva. Naime, nedavna prošlost i zastrašujući događaji *urezani* u memorije ljudi su više nego dovoljni da se ciljana populacija za zastrašivanje uvjeri da su opasnosti ozbiljne i vrlo moguće. S druge strane, Rogersovo uvjerenje da prva dva elementa (koja smo upravo spomenuli) uvjeravaju ljude da promijene svoje ponašanje na osnovu ozbiljnosti prijetnji – moramo univerzalnije primijeniti, pa možemo reći da oni zapravo predstavljaju stav ili percepcije o ozbiljnosti neke pojave. To, zapravo, znači da oni određenu situaciju ili suprotnu referentnu grupu percipiraju kao ozbiljnu i vrlo moguću opasnost. Takva situacija je naročito bila evidentna neposredno nakon okončanja ratnih dejstava, te je trebalo proći određeno vrijeme za, recimo, uspostavu slobode kretanja na cijeloj teritoriji Bosne i Hercegovine.

Rogersova lista, dakle, odnosi se na situaciju kada kod ljudi nema straha pa bi ga trebalo stvoriti – ta lista je skraćena kada takav strah već postoji, ili je sjećanje na njega dovoljno svježe. Ukoliko su sjećanja malo potisnuta, onda se strah ponovo prizove, a prizivanje straha je moguće u svim situacijama kada je strah odranije kodiran. To se zapravo postiže podsjećanjem na ranije zastrašujuće situacije koje se u psihološkoj nauci nazivaju – *trigeri/okidači*.

Politička manipulacija ili politički marketing koristi ustaljeni recept za preostala dva uvjeta sa Rogersove liste: ponuditi rješenje za njihov strah (koje im je nadohvat ruke), za koje bi trebalo poduzeti minimalan napor. Rješenje je određena politička opcija koja im se čini kao ona koja će riješiti njihove strahove, a minimalan napor koji bi trebalo preduzeti je izlazak na izbore i glasanje za političku partiju koja je ponudila rješenje za njihov strah. Kreativni dio posla u političkoj manipulaciji strahom je onaj koji se sastoji od prepoznavanja straha kod biračke populacije, korištenja *trigera* za prizivanje ranijih strahova, ili povezivanja zastrašujuće situacije s određenim uzrokom ili uzrocima.

Evidentiranje i prepoznavanje postojećeg straha kod građanstva postiže se kvalitativnim ili kvantitativnim istraživanjem, ili njihovom kombinacijom. Sljedeći korak podrazumijeva upotrebu medija – a oni služe za spomenuto povezivanje evidentiranog postojećeg straha sa specifičnim uzrokom ili za korištenje okidača/*trigera* prizivanjem ranije doživljenog straha.

Tako će nastanak ekonomske krize biti prilika za istraživanje postojanja straha od pogoršanja krize, povećanja stope nezaposlenosti a time i pogoršanja ekonomske situacije pojedinaca tj. birača. Tada će se taj strah povezati sa partijom ili partijama na vlasti a onda, prema šablonu, rješenje koje se nudi je davanje povjerenja opozicijskim strankama. Neke druge vanredne situacije (kao što su akti nasilja pa i elementarne nepogode) mogu se vezati za trenutne vlastodr-

šće, a neke opet mogu biti pogodne za asociranje na druge ranije nemile događaje te biti upotrijebljene kao psihološki okidači/*trigери*.

Ponekada je, međutim, djelovanje *trigera* uvjetovano i načinom na koji je ranija stresna situacija zapamćena ili kodirana, gdje mediji imaju također veliku ulogu. Velika medijska pokrivenost događaja vezanih za 11. septembar i kreiranje fraza kao što su „nisu svi muslimani teroristi, ali su svi teroristi muslimani”, doveli su do toga da su nedavni nemili događaji u Norveškoj automatski, prije zvaničnih izvještaja, medijski bili okarakterizirani kao *muslimanski terorizam*, što je javnost isto tako automatski prihvatila kao istinu – sve dok kasnije nisu dobili prave/provjerene informacije.

Upravo su činovi nasilja ono što se najbolje može koristiti u prizivanju/generiranju straha te u takvim slučajevima politička manipulacija, odnosno politizacija, najviše dolazi do izražaja. Bosna i Hercegovina se nalazi u *začaranom* krugu nasilja. Ratne traume pogoduju porastu nasilja, a političke elite radije koriste strah i traume za lične interese nego što su spremni pristupiti sistemskoj pomoći žrtvama trauma da se lakše nose sa posljedicama istih. Time se i strahovi i traume povećavaju, kao i podijeljenost društva. Primjeri nasilničkih akata, koji su iskorišteni u političke svrhe u posljednje vrijeme su: miniranje mezara prvog predsjednika Bosne i Hercegovine Alije Izetbegovića u 2006. godini, teroristički napad na policijsku stanicu u Bugojnu u prošloj godini, napadi na povratnike u prijeratne domove i vjerske službenike pripadnika manjinskih zajednica te nasilje na sportskim (prvenstveno fudbalskim) manifestacijama u ovoj godini. Zanimljivo je da su svi ovi događaji medijski praćeni izjavama različitih političara – osude nasilja su zajednički element svih izjava, ali se sam čin nasilja različito tumači sa ciljem povezivanja političkih protivnika sa nasilničkim činom. Jedan vid mogućeg suprotnog tumačenja pojedinih događaja možemo prikazati na primjeru nasilja na fudbalskim stadionima. Tako će, naprimjer, političari iz reda partija koje teže homogenizaciji etničkih grupa za događaj optužiti drugu etničku grupu i njene političke predstavnike, dok će političari koji teže građanskoj opciji događaj moći prikazati kao dokaz pogubnosti etničke političke homogenizacije, a sam događaj iskoristiti kao *trigger* za podsjećanje na predratno nasilje na stadionima kao uvod u same ratne sukobe.

Prijetnja ljudskoj sigurnosti može da dovede od rata, ali i neimaštine, nezaposlenosti i drugih faktora – uključujući i prirodne nepogode. S obzirom na to da je ta potreba svojstvena svim ljudima, onda se ni Bosna i Hercegovina (kao zemlja u tranziciji) ne izdvaja kao jedinstvena po postojanju straha i, posljedično, pogodnog tla za političku manipulaciju. Cijela navedena analiza uvjeta sa Rogersove liste, provođenja istraživanja u političke svrhe, upotrebe medija, korištenje psiholoških okidača i ostalih političkih metoda – primjenjiva je i na zemlje sa dugom demokratskom tradicijom. Različiti su, pak, ciljevi – jer Bosnu i Hercegovinu karakterizira tek puka borba za vlast i vlastite interese, dok se u zemljama sa stabilnom demokratijom manipulacija koristi s ciljem bolje društvene kontrole, pridobivanja podrške javnosti za određene spoljopolitičke poteze, ili izmjenu zakona o imigraciji i azilu.

Posljedice politizacije straha u Bosni i Hercegovini su daleko pogubnije, dalekosežnije i teže nego u zemljama sa dužom demokratskom tradicijom. Već je navedeno da se takvim političkim pristupom još više produbljuju podjele, posebno po etničkim *šavovima*. Građanstvo se time zatvara u bezizlaznu situaciju, u *začarani krug*, u *kružni tok* iz kojeg nema izlazne *saobraćajne trake*. Takva situacija se čini neminovnom sve dok dominantne referentne grupe budu etničke zajednice – dakle, sve dok budu one osnovni parametri političkog života. Izlazna *ulica* može biti samo eliminacija straha jedne etničke zajednice od druge (ili drugih) u konstantnom procesu smanjenja napetosti i izgradnje povjerenja. Time se otvara put ka potpuno drugačijoj socijalnoj klimi, u kojoj će referentne grupe postati političke partije koje se bore da ponude programe boljeg zadovoljenja osnovnih ljudskih potreba: za zaposlenjem, sigurnošću i izglednom budućnošću za njihovo potomstvo.

Literatura

- Altheide, D. L. *Terrorism and the Politics of Fear*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2006.
- Burke, A. *Fear of Security. Australia's Invasion Anxiety*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Dye, T. R., Ziegler, H. (pok.) *The Irony of Democracy An Uncommon Introduction to American Politics*, 14. izdanje, Wadsworth Cengage Learning, Boston, 2009.
- Franzoi, S. L. *Social Psychology*, drugo izdanje, McGrawHill, Boston, 2000.
- Goodwin, J., Jasper, J. M. Polletta, F. (urednici), *Passionate Politics Emotions and Social Movements*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2001.
- Massumi, B. (ur.) *The Politics of Everyday Fear*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1993.
- Oatley K., Jenkins, J. M. *Razumijevanje emocija*, Naklada Slap, Jastrebarsko, 2003.
- Power, M., Dalgleish, T. *Cognition and emotion: From order to disorder*, 2nd ed., Psychology Press, Hove, U.K., 2007.
- Pregrad, J. *Stres trauma oporavak*, Društvo za psihološku pomoć, Zagreb, 1996.
- Runciman, D. *The politics of Good intentions History, fear and hypocrisy in The new world order*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2006.
- Todorov, T. *The Fear of Barbarians Beyond the Clash of Civilizations* (sa franc. na eng. preveo Brown A.), The University of Chicago Press, Chicago, 2010.

Selvira Draganović

Velid Draganović

**PSYCHOSOCIAL ASPECTS OF INSTRUMENTALISATION OF
FEAR FOR THE SAKE OF POLITICAL MANIPULATION**

Summary

This article analyses fear from the position of social psychology. It discusses how the impact of fear on physiological and mental processes in human body is used to achieve political or economical goals. Two fundamental questions are further discussed: the analysis of methods and magnitude of abuse of fear for the purpose of political manipulation in Bosnia and Herzegovina as first, and comparison of such instrumentalisation of fear with similar processes in other democratic societies as second question. The article shows that there are no fundamental differences in methods of the usage of fear for political purposes, but that differences are manifested in goals and consequences.

Key words: Fear, emotion, xenophobia, instrumentalisation, politics, manipulation

VERA, POLITIKA, DRUGI - JEDNA ANALIZA RELIGIJSKOG DISKURSA -

Komunikacijom putem svojih i drugih glasila, verske zajednice se uključuju u javni prostor, referiraju na različite društvene pojave koje smatraju značajnim i daju svoju viziju poželjne stvarnosti pozivajući se na suprematiju onozemaljskih vrednosti. Uključene na taj i brojne druge načine u javnu sferu, pitanja koja se dotiču neizostavno se tiču i *Drugog*, *Drugih* s obzirom da odnosi „mi-oni“ i dalje predstavljaju bitno mesto i odrednicu političkog života i „naše-njihove“ svakodnevnice, i da interakcija ovih odnosa dobija različiti smisao i značaj u različitim kontekstima, npr. od načelnog, apstraktnog prihvatanja drugog, pa do njegove konkretizacije, ne retko i banalizacije u kontekstu nekog pojedinačnog događanja, što je često i slučaj s obzirom na nerazjašnjene konflikte na ovim prostorima na koje se konstantno vrši osvrt (a koji se na taj način (polu)svesno produbljuju). Za potrebe ovog rada analizirali smo diskurs SPC u listu *Pravoslavlje* za period januar-april 2011. godine, analizirajući frekventnost u kojoj se *Drugi* pojavljuju kao i na vrednosni okvir i kontekst koji daje smisao i dublji značaj ovom kvantitativnom pojavljivanju. Ova analiza je preuska da bi se analizirali (eventualni) strahovi od *Drugog*, ali svakako ukazuje na slojevitost i složenost ovog pitanja imajući u vidu činjenicu da se između prihvatanja-odbacivanja *Drugog* nalaze brojni iznijansirani prelati u zavisnosti od specifičnog konteksta, i da u ovoj ograničenoj analizi nisu uočene naznake esencijalističkog pripisivanja određenih osobina *Drugima*, već da je na delu svojevrsni diskurzivni diverzitet, koji uključuje i stereotipne prikaze *Drugih* a koji su uočeni i u ranijem istraživanju.

Ključne reči: religija, Drugi, diskurs, *Pravoslavlje*, identitet, politika

Uvod

Verski diskurs o različitim pitanjima od javnog interesa ima značajno mesto u postojećoj regionalnoj konstelaciji budući da verske zajednice predstavljaju institucije od velikog poverenja i da imaju značajne institucionalne i duhovne resurse da se „hvataju“ u koštac sa brojnim gorućim pitanjima. Naravno, postoje i mogućnosti zloupotreba ove snage i iza svetosti i duhovnosti verskih poruka i pouka mogu se skrivati talozi netolerancije i isključivosti, a u određenim okolnostima i otvoreno manifestovati. S tim u vezi, potrebno je stalno vršiti komparativne i longitudinalne analize pri čemu ni manje i kratkoročne analize (tzv. *case-study*), koje omogućavaju kvalitativno dublji uvid u istraživački predmet,

¹ pozlata75@gmail.com

imaju ne mali značaj. Duhovna moć crkve ne leži stoga samo u monumentalnim građevinama i dinamičnoj snazi verskog obreda, već i moći definicije i (re)interpretacije koja se konstantno proizvodi kroz verski diskurs i čini sastavni deo događajnosti, ali i političkog značaja određenog događaja.

Diskurs verskih zajednica se može pratiti u istupanjima verskih zvaničnika, u verskim glasilima, internet portalima, pri čemu sve razvijenija sredstva masovne komunikacije pružaju gotovo neograničene mogućnosti istraživanja, ali i opasnost da se u velikom šarenilu ne vidi suština odn. da se zanemari verska dubina poruke. Za potrebe ovog rada opredelili smo se da izučavamo diskurs o drugome u zvaničnom časopisu Srpske pravoslavne crkve *Pravoslavlje*, imajući u vidu da smo sličnu analizu uradili za potrebu projekta *Images of the Religious Other*², te da na osnovu toga možemo izvršiti i zanimljive ali pri tom oprezne komparacije. Tadašnja analiza nam je pokazala koliku važnost crkva pridaje sebi u očuvanju srpskog nacionalnog identiteta, pa se i drugi percipiraju u kontekstu odnosa sa srpskom nacijom/državom, iz čega je proizašla i činjenica da se drugi uglavnom vide kroz nacionalnu prizmu (drugi su Albanci, Hrvati, Bošnjaci..., zapadne nacije a manje religijski drugi) mada se tu i tamo ističu razlike (iako u znatno manjoj meri) između duhovnosti pravoslavnog istoka i otuđenog (katoličkog i protestantskog) zapada. Drugi kojima su se najčešće pripisivali negativni atributi su Turci (u istorijskoj perspektivi) i Albanci (kao najznačajniji drugi zbog i tada napete situacije na Kosovu)³. To ukazuje da se diskurs o drugima menja u zavisnosti od konteksta i stanja na terenu i (naknadno) objašnjava religijskom terminologijom, koja ne retko nosi manje ili više izražen ideološki naboj.

Metodologija rada

Istraživanje je urađeno metodom analize sadržaja pri kojoj su analizirana izdanja časopisa *Pravoslavlje* za period januar–april 2011. Korištena su internet izdanja dostupna u arhivu www.pravoslavlje.org.rs. Uzorak su činili svi tekstovi/samostalni odsecci objavljeni u časopisu u analiziranom periodu, a jedinice analize podataka su bile dvostruke: fizičke (prostor dat unetim jedinicama⁴ u smislu intenziteta pojavljivanja) i propozicione (tvrdnje o unetim jedinicama čime se takođe složeniji jezik klasifikuje u konzistentniju strukturu, u ovom sluča-

² V. Moe, C. (Ed.). *Images of the Religious Other: Discourse and Distance in Western Balkan*

³ Popov-Momčinović, Z. The Serbian Orthodox Church's Images of the Religious Other, u: Moe, C. (Ed). op. cit., str. 125-147.

⁴ Jedinice unosa (*recording units*) ili kategorije čine objekti – različiti drugi na koje se u tekstovima referira, kao i odnos subjekta prema objektu unutar teksta, s tim što subjekt može biti autor teksta ili pak neki drugi izvor unutar istog teksta, a na koji se autor referira.

ju uključujući kontekst u kojem se javlja sadržaj koji se želi analizirati⁵).⁶ Opre-delili smo se, zbog potrebe za dobijanjem raznovrsnijih i sistematičnijih podataka, da analiziramo ne samo jedinice koje se tiču religijski drugih (imajući pri tom ranije dokazanu tendenciju da se u diskursu SPC govori o drugim državama, nacijama, kulturnim dostignućima drugih) već i drugih u političkom, državnom, nacionalnom odn. kulturnom i estetskom smislu. Analiza je stoga i kvantitativna (analizira frekvencije distribucije određenih stavova) ali i kvalitativna (analizira vrednosni uklon i relevantne tekstove s obzirom na širu kontekstualnost u kojoj se diskurs crkve gradi u analiziranom periodu).

Rezultati analize

Rezultati analize pokazuju da se verski diskurs odnosi na veliki broj drugih, bilo da oni nose verska, nacionalna, kulturna, državna ili druga politička obeležja (grafikon br. 1). Kada je reč o religijski drugim, najfrekventnije se pominju drugi pravoslavci – u 64 slučaja odn. 20,3%, katolici – u 53 slučajeva odn. 16,8%, potom jevreji – u 30 slučajeva odn. 9,5%, muslimani u 21 slučaju odn. 6,6%, protestanti 19 puta odn. 6% slučajeva, sekte 5 puta odn. 1,6%, hinduisti 2 puta odn. 0,6%. Kada je reč o drugome kao nacionalnoj ili etničkoj kategoriji najčešće se pominju Albanci (u 6,3% slučajeva), potom Turci (4,1%), zatim Hrvati (2,2%) i na kraju Bošnjaci i Crnogorci (u 0,9%).⁷ Kada je reč o kategoriji „pojedine zapadne zemlje“ (frekvencija od 4,7%), odn. „zapad generalno“⁸ (frekvencija od 3,8%), u analiziranim tekstovima se najčešće govori, u specifičnom kontekstu, o pojedinim zemljama (npr. Amerika a ne Amerikanci) pa smo se opredelili za takvu kategorizaciju, a iz dobijenih podataka vidimo da se pojedine zemlje zapada, kao i zapad generalno frekventnije pojavljuju od drugih koji su nam prostorno bliži – češće se pojavljuju jedino Albanci. Značajan deo tekstova na specifičan način referira i analizira pravoslavnu kulturu, umetnost (4,7% slučajeva) kao i zapadnu kulturu, umetnost (takođe u 4,7%). Kada sažmemo dobijene podatke vidimo da se drugi pravoslavni (u političkom, kulturnom, verskom smislu) pojavljuju ukupno u 25% a tzv. „zapadnjaci“ u 13,2% slučajeva. Pored

⁵ V. Riffe, D. et al, *Analyzing Media Messages: Using Quantitative Content Analysis in Research*, p. 74, 78.

⁶ Opre-delili smo se za kontekst a ne uklon, imajući u vidu da autor članka može na neutralan način pisati o nekom negativnom događaju, npr. o slučajevima pedofilije u Katoličkoj crkvi, ali ako dominiraju tekstovi koji se tiču ovakve tamatike, makar pisani i na neutralan, deskriptivan način, u odnosu na tekstove koji se npr. tiču karitativne aktivnosti Katoličke crkve i njenog učešća u međureligijskom dijalogu, jasno je da pitanje konteksta daje jasniju i precizniju sliku diskursa o drugom unutar verskih glasila.

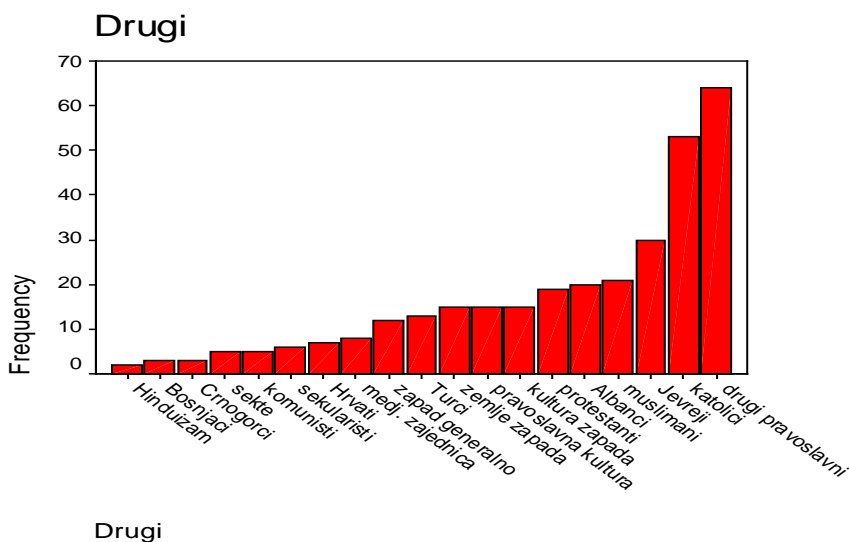
⁷ Rusi, Rusija se najčešće pominju u religijskom kontekstu, pa smo se opredelili da ih kodiramo kao religijski druge – odnosno druge pravoslavne.

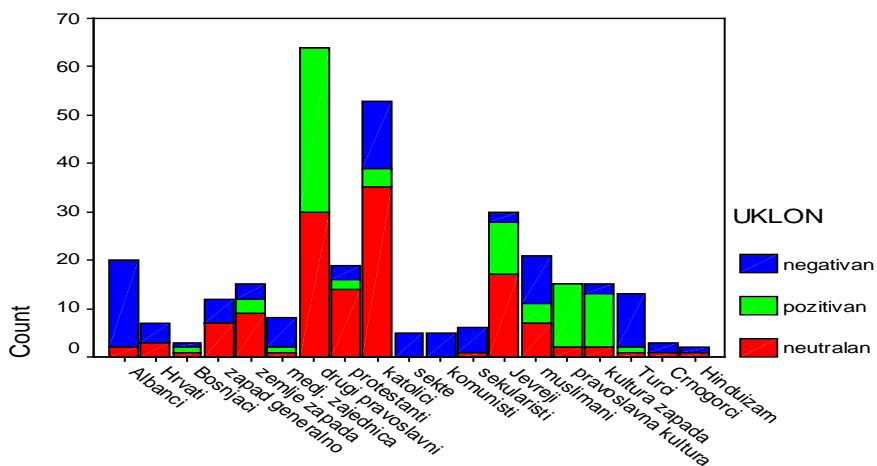
⁸ Opre-delili smo se za ovo grupno svrstavanje budući da se pominjanje određene zapadne zemlje gotovo uvek stavlja u kontekst nekih generalnih karakteristika za koje se pretpostavlja da pripadaju ovim zemljama, jezgru svetskog sistema.

ovih kategorija drugih, pominju se i komunisti (1,6% slučajeva), sekularisti (1,9%), međunarodna zajednica (2,5%). Sve to ukazuje da je diskurs crkve o drugom raznovrstan i slojevit, da se na druge ne referira samo u verskom već i u političkom, kulturnom, etno-nacionalnom, geopolitičkom kao i ideološkom kontekstu.

Ono što je posebno značajno za ovu analizu je vrednosni kontekst u kojem se drugi pominju odn. manje ili više analiziraju. U grafikonu krostabulacije br. 2 imamo sažet pregled pojavljivanja pomenutih drugih u određenim kontekstima (pozitivnom, negativnom, neutralnom). Albanci se najčešće pominju u negativnom kontekstu (18,6% slučajeva ukupne negativne frekvence), a isti slučaj je bio i u ranije obavljenoj analizi, potom katolici (14,4%), zatim Turci (11,3%), islam i muslimani (10,3%), međunarodna zajednica (6,2%), komunisti, sekularisti, sekte i zapad generalno (po 5,2%), Hrvati i Hrvatska (4,1%), pojedine zapadne zemlje i protestanti (po 3,1%), Crnogorci, Jevreji i kulturna dostignuća zapada (2,1%), a Bošnjaci se u 1% slučajeva pominju u negativnom kontekstu. Najpozitivniji odnos je prema drugim pravoslavnima (ukupno 55,3% slučajeva pozitivne frekvence se odnosi na njih), Jevrejima i kulturnim dostignućima pojedinih zapadnih zemalja (po 12,9%). Katolici kao i islam odn. muslimani se u 4,7% slučajeva javljaju u pozitivnom kontekstu, protestanti u 2,4% a Bošnjaci kao i Turci u 1,2% slučaja. Hrvati, Crnogorci, Albanci, kao i sekte, komunisti, sekularisti se u ovom uzorku nijednom ne pojavljuju u pozitivnom kontekstu.

Grafikon br. 1





Drugi

Od verski drugih, najpozitivniji uklon je i uvom slučaju kao i u ranije obavljenoj analizi prema Jevrejima⁹ (ako izostavimo druge pravoslavne gde odnos „mi-oni“ nije jasno razgraničen), budući da se u brojnim tekstovima sa raznovrsnom tematikom na Jevreje referira kao na koren od koje potiče a i kojoj se vraća vertikala Hrišćanstva (11 puta odn. 12,9% slučajeva frekvence pozitivnog konteksta). „Drevni Izraelj“ je tačka ka kojoj se pravoslavni stalno vraćaju, s tim da ima malo navoda o mestu i ulozi dijaloga i propitivanja odnosa Jevreja i hrišćana/pravoslavnih u savremenom kontekstu. Takođe, tu je uvek jedno ali budući da punoće božje poruke nema bez Novog zaveta¹⁰, što može da vodi i u kontradiktoran odnos prema Jevrejima kao narodu Starog zaveta (što je i jasan slučaj na dva mesta gde se u analiziranim tekstovima navode Jevreji). U prikazu knjige *Judejske verske zajednice u doba Antike*, na tragu mogućih primedbi, možda, pak se ističe da je hrišćanstvo iskoračilo u vlastito postojanje ne odbacujući judejske tekovine¹¹, te ga zapravo i nema bez jevrejskog nasleđa, čime se inicira prevladavanje dihotimije Stari zavet/Novi zavet koja ipak traži širu teološku, ali

⁹ Kristijan Moe (Christian Moe) je u predgovoru za knjigu *Images of the Religious Others* naveo da je reč o filo-semitizmu, a u kojem je naglasak na analogiji između stradanja Srba i Jevreja tokom istorije (prevashodno tokom II svetskog rata), te se u tom kontekstu Jevreji manje javljaju kao religijski drugi a više kao braća po stradanju.

¹⁰ „...celokupni starozavetni obred ostaje nepotpun ukoliko se ispunjenje svog simbola ne nalazi u Mesiji – Isusu Hristu, kao velikom prvosvešteniku koji nas uvodi neposredno pred presto blagodati, u Nebesku skiniju.“ Blagojević, V. J. Susret istorije i eshatona u bogoslužju, *Pravoslavlje*, br. 1054.

¹¹ Tomić, I. Judejske verske zajednice u doba Antike, *Pravoslavlje*, br. 1055.

i društveno angažovanu, odgovornu analizu¹² (što ne znači da je nema već da nije uočena u ovom uzorku).

Katolici se pominju u sva tri konteksta – i pozitivnom i negativnom i neutralnom. Najčešće se pominju u neutralnom kontekstu (26,1%) i to u pozadini nekog dešavanja organizovanog od strane SPC kojem prisustvuju katolički zvaničnici i time javno manifestuju (priznaju) značaj datom događaju ili kada se deskriptivno navodi neka aktivnost Katoličke crkve odn. katolika. Negativni momenti (14,4% frekvencije negativnog konteksta) su povezani sa raskolom iz 1054. i krstaškim pohodima na Vizantiju, a tiču se svih pravoslavnih u celini (nije znači akcenat na odnos Vatikana i SPC-a), odn. sa nekim kontroverznim momentima iz bliže i dalje prošlosti (npr. poseta pape grobu Alojzija Stepinca koga SPC smatra ustaškim kolaboratorom a Katolička crkva ga je proglasila blaženim). Takođe, kada je potrebno ukazati na razliku između pravoslavnog bogoslovlja i rimskog papizma, odnos je negativan s tim što se na njega indirektno referira u kontekstu neke druge teme – ne bavi se sam tekst negativnim obeležjima papizma. Ipak, navode se i pozivi na dijalog i daju isečci u rubrici hrišćanski svet s papinim pozivom na dijalog i opisi ekumenskih inicijativa u kojima učestvuje Vatikan (4,7% frekvencije pozitivnog konteksta). Tekstovi koji takođe referiraju na katoličanstvo, npr. u kontekstu imigracije pravoslavnih u tzv. zapadne zemlje, ukazuju na specifičan društveni kontekst u kojem žive pravoslavni u nepravoslavnom okruženju; ali i na razliku između duhovnosti pravoslavnih i katolika. Npr. u intervjuu sa australsko-novozelandskim episkopom SPC-a se ističe da su katolici većina u Australiji i da je Katolička crkva tu potekla od irskih imigranata i zatvorenika i da „niko od njih ne prilazi Pravoslavnoj Crkvi, jer im vera nije u prvom planu...“ Kod katolika je akcenat na organizaciji i socijalnom naku, a kod pravoslavnih na veri i duhovnosti¹³, a isto se ističe i u prikazu knjige *Mogućnosti i dometi socijalnog učenja pravoslavlja i pravoslavne crkve*, gde se odbacuje svodenje crkve na socijalnu organizaciju koja se vrednuje „po kriterijumima socijalne upotrebljivosti“ (što se implicitno pripisuje katoličanstvu). Teološke razlike su ipak manje prikazivane i analizirane, osim u tekstu o patristici gde je ukazano na razlike između pravoslavnog i katoličkog pojma oca crkve¹⁴.

Potrebno je istaći da se negativni uklon prema katolicima kao i Hrvatima pominje u kontekstu određenog događaja (kao što je npr. proglašenje Stepinca blaženim) a da se njima ne pripisuju negativni atributi *per se*, u smislu neke esencijalističke karakterizacije. Jedna takva pojava je ponovno javljanje tzv. hr-

¹² Kao što je npr. učinjeno u pravcu „politička teologija“ koji kritički preispituje odgovornost hrišćanstva za holokaust nad Jevrejima u Drugom svetskom ratu. U ovom pravcu se tako ističe da je institucionalizacija hrišćanstva praćena svojevrsnim usvajanjem grčke metafizike i rimskog prava, a na uštrb baštine Izrailja koji se poima samo kao arhaična pretpostavka hrišćanstva što je utrlo put vekovnim netrpeljivostima i progonima nad Jevrejima od strane hrišćana, čija je kulminacija nacistički holokaust i tzv. „konačno rešenje“.

¹³ Lazić, S. Novo sprsko jedinstvo, *Pravoslavlje*, br. 1055.

¹⁴ Pantelić, B. O kraju otačkog perioda, *Pravoslavlje*, br. 1058.

vatske pravoslavne zajednice a koja je bila deo zločinačke politike NDH a što je po rečima episkopa dalmatinskog osudio i predsednik Hrvatske Ivo Josipović.¹⁵ Najproblematičniji kontekst o odnosu sa katolicima, tačnije papom, zapravo je napisan u vezi sa problemima koje crkva ima sa tzv. otpadnutim vladikom Artemijem koji, kako se navodi, papom plaši prosti srpski narod! Naime, sukob sa Artemijem navodno proizlazi i iz njegovih optužbi da se crkva odrekla svoje tradicije i da je zagazila u sumnjivi ekumenizam. Međutim, u kritici episkopa Jevtića na račun Artemija navodi se da „Niko do danas u Srpskoj Pravoslavnoj Crkvi nije pozvao papu i skoro je sigurno da neće biti pozvan (pogotovu ako još sanktifikuje „blaženoga kardinala Stepinca“, kako Hrvati najavljuju)“¹⁶. Iz navedenog se da pretpostaviti da su odnosi sa Katoličkom crkvom i dalje kontaminirani i da će biti potrebno još dosta truda i rada na prevazilaženju postojećih odnosa, a u hrišćanskom duhu ljubavi i praštanja. Takođe, potrebno je zdravorazumsko uviđanje da su građani Srbije i katolici i da se eventualna poseta pape Srbiji tiče i njih, a ne samo SPC, i da religija i religioznost nije monolitna već da daje prostor za različite verske glasove i stavove i da je to, zapravo, bitno obeležje savremene spiritualnosti.

Kada je reč o islamu, tačnije odnosu sa muslimanima, oni se najfrekventnije pominju u negativnom kontekstu – 10,3%, potom neutralnom – 5,2% a najmanje u pozitivnom – 4,7%. Kao ilustracija ove ambivalentnosti može nam poslužiti tekst episkopa bačkog Irineja *Sveti Sava- prosvetitelj*, povodom istupa efendije Zukorlića a oko čega je već u dužem periodu bilo puno tenzija, kontroverzi i političkih zloupotreba sa obe strane Drine. U tekstu se ne elaborira povod istupanja efendije (a to je proslava školske slave – Svetog Save i u školama sa bošnjačkom većinom na Sandžaku), ali se kritikuje način njegove reakcije na sporno pitanje. Pri tome sam episkop navodi da ima puno prijatelja muslimana i da su mnogi od njih bogobojažljiviji vernici od nekih hrišćanskih ekstremista. Efendija se pak, u kontrastu sa doprinosom muslimana svetskoj i evropskoj kulturi, imenuje kao političar privremeno angažovan u verskoj sferi.¹⁷ Tekst ukazuje na problem politizacije vere, ali se ne problematizuje ista politizacija kada je reč o delovanju pravoslavnih u javnoj sferi. Zanimljivo je pak da se Sveti Sava u tekstu pominje kao široka ličnost koje prevazilazi okvire pravoslavlja (njemu su se naime divili i egipatski sultani); no ostaje uputno da li se lik velikog srpskog

¹⁵ Stajić, M. Nemaština koči povratak, *Pravoslavlje*, br. 1055.

¹⁶ I dalje o osudi Artemija od strane episkopa Jevtića: „Ali raskolnicima i sektašima u Pravoslavlju već poodavno treba mistifikacija magijske moći rimskog pape. Oni su opsednuti njegovim postupcima, posetama i dolascima, Bog te pita kuda sve i kojim povodom. A bio je u Svetoj Zemlji, Grčkoj, Rumuniji, Banjaluci, na Kipru- i šta se desilo? Teleskopi paničara psevdozilota upereni su onamo kuda ide papa, jer su oslepili da vide kuda sami hode i kuda naivne zavode. Sigurno ne vide i ne shvataju da magijskim mitom o papi nekome idu na ruku. A i inače, ko zna kome oni, onakvi kakvi su, u Pravoslavlju služe? Crkvi Hristovoj sigurno ne.“ Episkop Atanasije (Jevtić). Artemijeva sekta- par asinagoga-paracrkva (2. deo), *Pravoslavlje*, br. 1054

¹⁷ Episkop bački Irinej. Sveti Sava – prosvetitelj, *Pravoslavlje*, br. 1054.

prosvetitelja iz perioda srednjovekovne državnosti može koristiti kao inkluzivna metafora za integraciju drugih u srpsku državu.¹⁸

Prema Turcima uklon je tradicionalno negativan (samo u jednom slučaju Turci, Turska se pominju u pozitivnom kao i u neutralnom smislu), i to u istorijskom kontekstu zbog osmanskih osvajanja i borbi za oslobođenje u kojima je SPC zauzimala značajno mesto; bilo u duhovnom smislu, bilo u ljudstvu i drugim resursima. Prema savremenoj Turskoj državi, koja je prešla i prelazi vlastiti put modernizacije, nema jasnog odredjenja, osim na momente, u rubrici kratkih vesti pod naslovom *Iz hrišćanskog sveta* kada se ukazuje na probleme koje hrišćani imaju u ovoj zemlji kao i sa tamošnjim problemima oko očuvanja hrišćanskog kulturnog blaga, npr.: „Čak ni Mongoli nisu uspeli da u XIV veku, kada su ubili 40 monaha i oko 400 vernika, unište jedan od najdrevnijih hrišćanskih manastira na svetu, ali će to možda učiniti turski premijer, Redžep Tajip Erdogan.“¹⁹ Skromno mesto je posvećeno i naporima turske države da se neke nepravde isprave usled specifičnog sekularizma Turske sa islamskim predznakom (u istom smislu i sekularizam u hrišćanskom svetu ima hrišćanski predznak odn. hrišćanstvo ostaje kontekst zapadnjačke modernizacije). Takođe, u istom kontekstu i u istoj rubrici a u različitim brojevima, telegrafski se navode i drugi, brojni primeri progona hrišćana u islamskom i arapskom okruženju, kao npr. paljenje hrišćanskih bogomolja u Indoneziji, hapšenja protestanata u Vijetnamu, napadi islamskih ekstremista u Etiopiji, gde je spaljeno više od 50 crkava. Navodi se da su u Etiopiji hrišćani i muslimani živeli u miru, ali da iz Saudijske Arabije i Pakistana stižu agresivni oblici islama.²⁰

Značajna razlika u odnosu na raniju analizu da se primetiti u pristupu, kada je reč o plodovima tzv. zapadne kulture (u 11 slučajeva govori se sa pozitivnog aspekta, a u po dva slučaja sa neutralnog kao i negativnog aspekta). U prethodnoj analizi zapad i njegova kultura je otvoreno proglašavana bezdušnom, rasipničkom, materijalističkom, od Boga otuđenom, dok se sada ove karakteristike pripisuju situaciji u svetu *en general* odn. ne smatraju (barem ne isključivo) produktom zapada. Prisutni su i pozitivni primeri kulturne saradnje i bogoslovske razmene iskustva – npr. kada zapadni teolozi proučavaju pravoslavnu religiju, a srpski teolozi odlaze na zapadne univerzitete i tamo se usavršavaju ili drže predavanja.

Međunarodna zajednica je takođe značajni Drugi zbog njenog upliva u događanja na prostorima bivše Jugoslavije. Akcenat je na prisustvu međunarodne zajednice na KiM i kritički se analizira njena uloga u sukobu: „U toj najmračnijoj tavnici, u srcu Evrope, pod patronatom njenim i tzv. svetske zajednice, na najbrutalniji način sprovodi se fizički i duhovni genocid nad srpskim narodom,

¹⁸ S tim u vezi može se slobodno pretpostaviti i sugerisati da je lakše i bezbolnije zalagati se za sekularnu državu, državu odvojenu od crkve radi obezbeđivanje inkluzije drugih i izbegavanja politizacije vere i osiguranja jednakosti svih građana bez obzira na versku i druge pripadnosti.

¹⁹ Ugroženi dragulj Hrišćanske umetnosti, *Pravoslavljje*, br. 1055.

²⁰ Kroz hrišćanski svet, *Pravoslavljje*, br. 1056.

prvenstveno, i drugim nealbanskim življem²¹. Ističe se da je Kosovo sramota za hrišćansku Evropu koja nije u stanju da zaštiti prava i slobode Srba i drugog stanovništva na Kosovu²², kao i da su neki zvaničnici međunarodne zajednice učestvovali u opstrukciji izveštaja Dika Martija o trgovini ljudskim organima na Kosovu²³. No, pored kritike našao se i pozitivan primer pomoći međunarodne zajednice u obnovi odn. očuvanju manastira na Kosovu i apeli da međunarodna zajednica svoje prisustvo na Kosovu i regiji koristi na odgovoran način (doduše u jednom slučaju dok se u šest slučajeva međunarodna zajednica prikazuje sa vrlo negativnim nabojem punim emocija).

Odnos prema sektama je tradicionalno negativan, s tim što je kuriozitet da se kao sekta pominje grupa oko tzv. Artemija raskolnika, a ne, kao što je uobičajeno, slučaj u diskursu SPC neke verske zajednice kao što su Adventisti, Jehovini svedoci, Mormoni, Hare Krišna... Pojavu sukoba u SPC prati stalna upotreba pojma sekta i „teških“ reči kao što su banda lopova, klevetnici, lažovi, klevete, paškvile, polupismeni, nečasna podsvest, antipravoroslavno sektaštvo, kosovoidajništvo, diletanti, bezdušne laži i sl.²⁴ Iz tih razloga može se ustvrditi, kao što je pokazala i analiza ideološkog diskursa božićnih poslanica od strane Dejana Pralice, da se u diskursu povodom slučaja Artemije na momente prelaze granice ukusa na obe strane i da su neprimerene komunikaciji crkvenih velikodostojnika.²⁵ Verovatno svestan toga, patrijarh je u duhu hrišćanstva dao blažu poruku u jednom od brojeva: „Znamo da mnogi nisu razumeli odluku naše Crkve koja se odnosi na bivšeg episkopa Artemija. I nas je rastužio ovaj nemili događaj, ali vas molimo da razumete da Crkva ima svoje propise po kojima se upravlja, i niko ne može da radi van tih propisa.“²⁶

Pozivi na mir, toleranciju i suživot su takođe prisutni. Kroz prizmu povratka sedišta Eparhije zahumsko-hercegovačke u Mostaru, ističe se potreba povratka svih na ranija mesta življenja, jer su narodi na ovim prostorima živeli rame uz rame vekovima, u svojoj raznolikosti²⁷. Od zajedničkih aktivnosti tu je i saopštenje crkava u Srbiji koje su nezadovoljne procesom restitucije odn. povratka crkvene imovine. Ekumenizam je pak i dalje preporan pojam, mada se daje iznijansirani pristup pitanju jedinstva hrišćana umesto tradicionalno negativnog. Tako episkop Atanasije Jevtić, uviđajući složenost, mnogostrukost i bogatstvo koje ovaj pojam sadrži, navodi: „Crkva Hristova na ovaj izazov reaguje jevanđelski odgovorno i sotirolški delatno, to jest vidi u pojavi ekumenizma, makar, često i pogrešno orijentisanog, traganje zapadnih hrišćana za izgubljenim jedin-

²¹ Purić, M. Održana 29. skupština eparhije kanadske, *Pravoslavljje*, br. 1056.

²² Pilipović, R. Predistorija 17. Marta 2004, *Pravoslavljje*, br. 1057.

²³ Sitarski, M. Trgovina ljudskim organima na Kosovu i Metohiji, *Pravoslavljje*, br. 1058.

²⁴ Episkop Atanasije (Jevtić). Artemijeva sekta- par asinagoga= paracrkva, *Pravoslavljje*, br. 1054.

²⁵ Pralica, D. Ideološki diskurs u božićnim poslanicama, *Diskursi*, br. 1., str. 173.

²⁶ Patrijarh srpski Irinej. Da svi budemo jedno, *Pravoslavljje*, br. 1055.

²⁷ Proslava Svetog Ignjatija u Mostaru, *Pravoslavljje*, br. 1053.

stvom i zato učestvuje u ekumenskom dijalogu i saraduje radi svedočenja Isitne. Jer, Crkva Živoga Hrista Spasitelja zna da je Njegova božanska želja i molitva: 'Da svi jedno budu!'...²⁸ Episkop se, dalje, umesto jezika isključivosti, zalaže za jezik uključivosti, i umesto sumnje i podozrenja naglašava važnost hrišćanske vere, nade, ljubavi... Pravoslavni su pri tom istinski katolici, jer katolici znači sarnornici. Iz ovih i sličnih navoda vidi se da se čuje i prepoznaje potreba za dijalogom, ali se pri tom oni sa kojima se treba voditi dijalog nazivaju raskolnicima i jereticima.²⁹ Dijalog se posmatra u pozitivnom svetlu ali ipak u kontekstu upoznavanja drugih sa pravoslavljem i implicitno, njihovog preobraćenja budući da pravoslavlje čuva izvornu čistotu hrišćanske poruke.³⁰ Pri tom se ističe da se ljubav prema pravoslavlju ne ispoljava mržnjom i proklinjanjem drugih³¹, ali ipak kroz tekst mestimično provejava netolerantna intonacija. Navode se brojni primeri dijaloga i susreta u prošlosti, npr. tako je i u kraljevini Jugoslaviji postojala liga crkava, a u kraljevoj vojsci su duhovnu službu obavljali ne samo pravoslavni već i muslimani, katolici, Jevreji... Ističe se da su veliki otac Nikolaj i patrijarh German učestvovali u dijalogu sa drugim hrišćanima. Pri tom se ipak u istom tekstu i katolički i protestantski ekumenizam poimaju kao jeretički! Katolički – jer svodi život crkve na papu, a protestanski – jer predstavlja „...spajanje svih nepotpunih i defektnih crkvenih zajednica, po takozvanoj branch theory= teorija grana, u jedan savez, kongregaciju, „konfederaciju“ ili nešto slično, bez obzira na manje ili više nepotpunu ili krivu veru i apstrakno shvatanje svetih Tajni i sveštenoslužnja...“, iz čega se da zaključiti da su protestanti defektni hrišćani!

²⁸ Episkop Atanasije (Jevtić). O ekumenizmu (1), *Pravoslavlje*, br. 1055.

²⁹ „Zato je Crkva oduvek vodila dijalog sa jereticima i sa raskolnicima, od monarhijana- ca i arijanaca i drugih frakcija 3. i 4. veka, pa do duhoboraca, katara i donatista (4-5. vek), i dalje, od nestorijanaca, monofizita, monotelita i ikonoboraca, pa do rimokatolika i antiisahista, a zatim od protestanata posle Reformacije, anglikanaca i luterana, pa do novijih ekumenista raznih smerova i shvatanja“, Episkop Atanasije Jevtić. Artemijeva sekta – par asinagoga=paracrkva (2. deo), *Pravoslavlje*, br. 1054. „Bilo bi preopširno da ovde samo nabrojimo sve dijaloge pravoslavnih bogoslova, Otaca i Učitelja Crkve, kroz vekove, sa jereticima i odeljenima od Crkve. Jer, Crkva Hristova nikada nije prestajala da vodi jevanđelsku brigu i o jereticima, pošto oni ostaju na neki način „markirani“ svojim odnosom sa Crkvom“, Episkop Atanasije (Jevtić). O ekumenizmu (1), *Pravoslavlje*, br. 1055.

³⁰ „Naša Sveta Crkva učestvuje u dijalogima sa drugim hrišćanskim crkvama, ali to ne znači da smo spremni na ustupke, već to činimo iz ljubavi prema ljudima, koji su naša braća u Gospodu, Stvoritelju našem, u nadi da će i drugi uvideti punoću blagodeti, sadržanoj u svetotajnskom životu Crkve Pravoslavne“, Patrijarh srpski Irinej, Da svi bude- mo jedno, *Pravoslavlje*, br. 1055, odn. „...vraćanjem svih hrišćana onoj jedinstvenoj i nepodeljenoj Crkvi kojoj su pripadali preci svih hrišćana celoga sveta prvih devet stoleća od Hrista. A to je Pravoslavna Crkva...“ Episkop Atanasije (Jevtić). op. cit.

³¹ Tako se navodi lep primer svetog Marka koji se obratio na saboru u Ferari 1438. papi Evgeniju rečima ljubavi i poštovanja, ne odstupajući pri tom od pravoslavnog učenja da je papa samo jedan od patrijarha. Episkop Atanasije (Jevtić). op. cit.

Posebno je zanimljiv i diskurs o ljudskim pravima budući da je SPC dugo negovala antiliberalni diskurs, smatrajući ljudska prava uglavnom produktom materijalističke i individualističke ideologije zapada, koji je izgubio svoj duhovni kompas. Teolozi iz dvadesetog veka, na čiji se teološki opus često referira i osvrće u okviru SPCa, Justin Popović i Nikolaj Velimirović su razvili sistemsku, konzervativnu društvenu teoriju zaogrnutu u teološko ruho koja nedvojbeno podseća na demestrovski reakcionarni žal za prošlim vremenima. Sada se, pak, koreni ideje o ljudskim pravima ne vide u gordosti i antropocentričnom okretanju leđa Bogu zapadnog čoveka, već u veri u dignitet svake osobe koja ima temelj u religiji budući da je čovek stvoren kao *imago Dei*. Sam naslov teksta protojera-stavrofora dr Zorana Krstića glasi „Mali čovek“ u Jevanđelju i u Univerzalnoj deklaraciji o ljudskim pravima, ukazuje na zajednički koren ove ideje koji leži u dobru, humanosti i ljudskom napretku, a isto tako se ukazuje i na važnost kontekstualnih promišljanja budući da je deklaracija nastala kao odgovor na bestijalnosti Drugog svetskog rata i pojavu totalitarnih režima. Uviđa se i neophodnost da se u pravoslavlju preispita tradicionalistički stav prema modernosti i postmodernosti, i preispituju se različiti oblici kolektivismu koji vode u nasilje nad „malim čovekom.“³² Takođe, problem individualizma se postavlja šire i njegovi koreni se vide još u Adamovom padu i odbijanju zajednice sa Bogom... Takođe, apeluje se na očuvanje vrednosti demokratije i ljudskih prava na Kosovu i Metohiji, i ističe da je odnos demokratije i pravoslavlja tema kojom se treba dublje baviti.³³ No, koncept ljudskih prava još uvek ne predstavlja okvir oko kojeg se gradi diskurs o drugima, već se o njima govori uglavnom u kontekstu nekog događaja (ne i u kontekstu, npr. verskih prava, prava na različitost i sl.), a u zavisnosti od tipa događaja odn. njegove percepcije od strane autora teksta, drugima se implicitno ili eksplicitno pripisuju određene karakteristike kroz diskurs. To je svakako delom posledica činjenice da pravoslavne crkve nemaju jasno definisano socijalno učenje ili doktrinu kao i činjenice da se između vere i političkih vrednosti nikad ne može povući jednostavna paralela.³⁴

Umesto zaključka

Crkveni diskurs o *Drugom, Drugima*, što se i vidi iz ove kratke analize lista *Pravoslavlje* za period januar-april 2011, slojevit je i raznovrstan; kreće se između priznavanja drugih i uviđanja potrebe za dijalogom do implicitnih, odn. eksplicitnih prozivki o greškama pa i grešnosti drugih u različitim sferama – verskoj, društvenoj, političkoj, estetskoj... I ova analiza, kao i prethodna, pokazala je da zbog uloge koju Srpska pravoslavna crkva ima u očuvanju srpskog nacio-

³² Krstić, Z. „Mali čovek“ u Jevanđelju i u Univerzalnoj deklaraciji o ljudskim pravima, *Pravoslavlje*, br. 1055.

³³ Strahinjić, D. Promocija novog zbornika: Hrišćanstvo i demokratija, *Pravoslavlje*, br. 1057.

³⁴ Vidi: Džalto, D. Vox populi, vox Dei, u: Jablamov-Joskimović, J. (ur.) *Hrišćanstvo i demokratija: između antagonizma i mogućnosti*, str. 135-151.

nalnog identiteta i izgradnji srpske, post-jugoslovenske državnosti, diskurs o tzv. drugima se ne tiče samo religijski drugih već i drugih država, nacija-etnija i geopolitičkih okvira. Sam diskurs o drugima, drugom, bilo da je negativnog, neutralnog ili pozitivnog sadržaja i konteksta, implicira njihovo priznanje – odn. pretpostavlja da postoje drugi sa svojim pravima i težnjama ka biološkom, ekonomskom, kulturnom, političkom opstanku. Međutim, drugi mogu služiti i kao rezervoar vlastitih predrasuda i stereotipnim (pred)postavkama o tipičnoj formi interakcije „mi-oni“ (u kojoj na kraju i sam sadržaj postaje nebitan) mogu se pravdati i legitimizirati različiti oblici moći. Stalno je potrebno imati u vidu tanku liniju između vere i ideologije, koja se često prelazi budući da nema jasne, odsečne granice između nebeskog i zemaljskog, koju ljudski um i ne može povući. Ono što je takođe potrebno istaći je da u analiziranom periodu nije posvećena adekvatna pažnja pitanjima multikulturalizma i međureligijskog dijaloga, već samo šturo u rubrici kratkih vesti *Kroz hrišćanski svet* koja se nalazi na kraju časopisa i gde se kratko, sažeto i isključivo deskriptivno navode neke od aktivnosti koje pojedine hrišćanske crkve, uključujući i pravoslavne, sprovode u ovom domenu. Neka do sada potisnuta pitanja se ipak otvaraju – odnos pravoslavlja i demokratije, pravoslavlja i ljudskih prava i ističe se i uvida potreba o prelaznju granica vlastitog tradicionalizma i zatvorenosti koji crkvu sprečavaju da se uhvati u koštac sa savremenim izazovima, među kojima je svakako i sve veći društveni, politički, verski pluralitet i diverzitet. U intervjuu sa poznatim sprskim vizantologom se tako osuđuje mitologizacija istorije i ističe se potreba za prilazanjem tradiciji na otvoreniji način (što se vidi u pitanjima novinara i u odgovorima na ista u pomenutom intervjuu³⁵).

Crkva koja veruje u vaskrslog Hrista, navestitelja radosne vesti i otkupitelja ljudskih grehova je, svakako, pozvana da pozove na nečinjenje greha u koje spada i mržnja i netolerancija prema drugom i drugačijem. U tom kontekstu i SPC poziva na mir i ponovnu obnovu dobrosusedskih odnosa. Međutim, pored ovih apela prisutni su i navodi poput postojanja vekovnih granica između nas i njih te je univerzalna, hrišćanska poruka i retorika ispresecana i diskontinuirana.³⁶ Postavlja se stoga pitanje nije li sazrelo vreme da se viševjekovne granice (ipak) počinjju prelaziti, jer Hristovo naveštenje predstavlja radikalni raskid sa starim čovekom, sukobima i podelama, što je zavet koji stalno treba obnavljati kada se jednom prihvati Hristova žrtva. Nije li zanimljiva teza, a koja se delom analizira u tekstu *Pronalaženje „duhovnog značenja“ svetog pisma*³⁷, da je lik

³⁵ Vidi: Lazić, S. Profesor Radivoj Radić, vizantolog: Srbi nisu „poslednji Vizantinci“, *Pravoslavlje*, br. 1054.

³⁶ Tako npr. po harizmatičnom vladiki Amfilohiju Radoviću: „...Za vrijeme Teodosija Velikoga napravljena je granica između onoga što se sada zove Zapadna Evropa i onoga što smo mi. Tako je to ostalo do danas. I ovaj posljednji rat i ova nedavna zbivanja praktičnu su se vodila oko te granice Teodosija Velikoga, postavljene u četvrtome vijeku“. Bajić, J. Predavanje Mitropolita Amfilohija na Vojnoj Akademiji: Na žeravišnoj raskrsnici svetova, *Pravoslavlje*, br. 1054.

³⁷ Brek, Dž. Pronalaženje „duhovnog značenja“ Svetog pisma, *Pravoslavlje*, br. 1057.

dobrog Samarićanina zapravo alegorija samog Hrista, koji pričajući priču o dobrom Samarićaninu poručuje da smo bližnji drugima bez obzira na njihovo etničko poreklo i da smo bližnjima zapravo bližnji vršeći dela milosrđa?

Literatura

Jablamov-Maksimović, J. (ur.), *Hrišćanstvo i demokratija: između antagonizma i mogućnosti*, Konrad Adenauer Stiftung, Beograd, 2010.

Moe, C. (Ed.) *Images of the Religious Others: Discourse and Distance in Western Balkan*, CEIR, in cooperation with Kotor Network, Novi Sad, 2007.

Pralica D. „Ideološki diskurs u božićnim poslanicama“, *Diskursi*, br. 1., str. 169-183.

Riffe, D. et al, *Analyzing Media Messages: Using Quantitative Content Analysis in Research*, Lawrence Erlbaum Associates, London, 2005.

Pravoslavje, br.1051/1052-1058

Zlatiborka Popov-Momčinović
RELIGION, POLITICS, OTHERS
- AN ANALYSIS OF RELIGIOUS DISCOURSE -

Summary

By communicating through own and other media, religious communities enter into the public sphere, refer to different social phenomena they consider important, and give own vision of desirable reality, all the while calling upon the supremacy of own values which are not of this world. Being included in this and various other ways in the public sphere, the issues they consider are unavoidably connected with the notion of the *Other/Otherness*, taking into account that relations “we-they” still hold an important place and are a *significandum* in political and “our-their” everyday life, and that the interactions of these relations assume different meanings and different significance in different contexts, e.g. from abstract, normative acceptance of the others to their concretization, if not reduction to banality, in the context of a particular event, which is often the case regarding the non-resolved conflicts which are constantly referred to (and which are in that way (un)consciously deepened). In this paper we analyze several numbers of *Pravoslavlje*, the official magazine of the Serbian Orthodox Church; the numbers were issued in the period from January to April 2011. More precisely, we not only analyze the frequency with which the *Others* appear in the said magazine, but also the framework of values as well as the context, all of which provides a deeper meaning for the quantitative aspect of the study. This analysis is too narrow to draw any conclusions about the presence of Fear of the Others within the Church; however, it draws the attention to the complexity and multi-layered approach to the issue of otherness. Especially since between the acceptance-rejection of the others, more nuanced passages can be found, depending on the particular context in which the *Other/s* appear. During the analysis no essentialist characterizations of the others were noted. More likely, it is a specific kind of discursive plurality toward different *Others*, which also includes their stereotypical portrayals, which were also found in previous analyses and research.

Keywords: Religion, the *Others*, discourse, *Pravoslavlje*, identity, politics

POIMANJE ODNOSA CRKVE, TEOLOGIJE I DRUŠTVA UNUTAR POLITIČKE TEOLOGIJE STENLIJA HAUERVASA I DŽONA MILBANKA

Afirmacija multikulturalizma u odnosu na diverzitete religijskih identiteta u bogoslovskom smislu dakle podrazumeva i Božansku blagodat i ljudsku odgovornost. Sinergija koja unutar spoja dve realnosti, duhovne i materijalne otvara mogućnosti poravnavanja, iskupljenja i oprostjenja, za Crkvu nije samo suština jevanđeoske poruke, već pitanje poslanja i *praxis*-a kao njenog odnosa prema društvu. Ovo postaje najindikativnije u diskursu političke teologije koja može da ponudi odgovore na određena pitanja problema multikulturalizma.

Ključne reči: politička teologija, crkva, društvo, kultura, narativ

Gerd Bauman (*Gerd Baumann*) smatra da jedan od elemenata koji narušavaju multikulturalizam kao način afirmacije mira i suživota² predstavlja interpretacija kulturnih i etničkih konflikata kao religijskih. Ovakva vrsta definicije konflikta, smatra Bauman, uvek podiže uloge ali samim tim i potencijal da ih dodatno produbi.³ Imajući ovo u vidu, važno je istaći da odnos između sukobljenih strana nije odnos dva suprotstavljena Boga, sukob dve civilizacije ili različitih kulturnih i verskih identiteta. To je odnos u kome se često umesto zajedničkih temelja koji nas spajaju insistira na različitostima koje nas udaljavaju i konačno sukobljavaju. Sukob se dakle nalazi u interpretaciji tih odnosa i objektivaciji, a ne u realitetu koji sadrži ogromni potencijal za suživot i mir. Afirmacija multikulturalizma u odnosu na diverzitete religijskih identiteta u bogoslovskom smislu dakle podrazumeva i Božansku blagodat i ljudsku odgovornost.⁴ Sinergija koja

¹ nikola.knezevic@cirelstud.org

² Multikulturalizam predstavlja zagonetku. On postavlja pitanje na koji način možemo da uspostavimo državu pravde i jednakosti unutar različitih kulturnih i etničkih identiteta, to jest, između tri strane: Onih koji veruju u koncept nacionalnog kulturnog identiteta, onih koji vezuju kulturu za etnički identitet i onih koji posmatraju njihovu religiju kao deo njihovog kulturnog identiteta. Kako bi se ova zagonetka rešila, potrebno je definisati šta se podrazumeva pod nacionalnošću ili nacionalnom državom, etničkim identitetom ili etnicitetom i religijom kao osnovom kulture. (Baumann, G. *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*, str. 24.)

³ Up. Bauman, G. op. cit, str. 24.

⁴ v. Mohan, J. *Unity of the Spirit in the bond of peace*, str. 121.

unutar spoja dve realnosti, duhovne i materijalne otvara mogućnosti poravnavanja, iskupljenja i oprostjenja, za Crkvu nije samo suština jevanđeoske poruke, već pitanje poslanja i *praxis*-a kao njenog odnosa prema društvu. Ovo postaje najizraženije u diskursu političke teologije.⁵ U nastavku će biti predstavljena dva modusa interpretacije odnosa crkve i društva koji mogu da budu indikativni u poimanju problema multikulturalizma. U pitanju su diskursi dva savremena bogoslova – Stenlija Hauervasa i Džona Milbanka – čiji su doprinosi razvoju kritike savremenih društvenih pitanja iz perspektive bogoslovlja značajni zbog svoje interdisciplinarnosti i pragmatičnosti.

A. Politička teologija u diskursu Stenlija Hauervasa

Bez sumnje, Stenli Hauervas (Stanley Hauerwas) predstavlja jednog od najuticajnijih savremenih političkih teologa. On predstavlja jednog od retkih političkih teologa, možda bolje reći i teologa etike⁶ kao i najznačajnijih eksponenata narativa unutar teologije⁷, čiji se rečnik ne uklapa u uobičajene društveno-političke klišeje, samim tim nije ga moguće svrstati uz određenu političku partiju ili pokret. Hauervasov diskurs prožet je kako i sam kaže „čudnovatom mešavinom društvenih i političkih teorija”.⁸ Jedan je od onih koji smatraju da teologija ne može da se odvoji od političkih i ekonomskih pitanja.⁹

Kao deo postliberalnog teološkog miljea kojeg je osamdesetih godina prošlog veka iznedrio Jejl, ovaj teolog je postao poznat po svojevrsnim kritikama savremenog američkog kapitalističkog društva i establišmenta¹⁰, zastupao je pacifizam, kritikovao američku spoljnu politiku i imao jasan i nedvosmislen stav po pitanju eutanazije i abortusa. Pojedini teolozi ga stavljaju u neokonzervativni milje¹¹, pored Hans Fraja (Hans Frei), Lindbeka (George Linbeck), fon Baltaza-

⁵ Politička teologija predstavlja disciplinu koja putem različitih teorijskih pristupa želi da ispita mogućnosti i implikacije religijskih postulata unutar društvenog i političkog konteksta. Politička teologija je teologija *polis*-a; teologija koja se bavi društvenim strukturama, kulturnim pokretima, i ekonomskim filozofijama iz perspektive hrišćanske tradicije.

⁶ v. Hauerwas, S. *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*, str. 1.

⁷ v. Nelson, P. *Narrative and morality: a theological inquiry*, str. 109.

⁸ Hauerwas, S. *After Christendom?: how the church is to behave if freedom, justice, and a Christian nation are bad ideas*, str. 19.

⁹ Hauerwas, S. *Wilderness Wanderings*, str. 6.

¹⁰ Pojedini teolozi su njegove stavove okarakterisali kao „nepatriotske”. Up. Hauerwas, S. *The State of the University*, str. 137.

¹¹ Ovdje je jako važno naglasiti da neokonzervativizam ne znači isto što i pozicija klasičnog konzervativizma. Robert Nizbet (Robert Nisbet), jedan u uticajnijih sociologa u Americi, svoju konzervativnu vizuru nikako nije vezivao za Američku religioznu desnicu, već predstavlja sofisticiranu i specifičniju formu konzervativne misli u koju spada i Stenli Hauervas.

ra (Hans Urs von Balthazar) i Josipa Racingera (Joseph Ratzinger) – danas poglavara Rimokatoličke crkve, Papu Benedikta XVI.¹²

1. Crkva, narativ i Konstantinovski sindrom

U Hauervasovoj bogoslovskoj refleksiji narativ zauzima centralno mesto. Za Hauervasa vezivni segment u ličnom životu i karakteru jeste narativ¹³, odnosno priča: „Da bi naš život imao postojanost i jedinstvenost iza njega mora da stoji koherentni narativ”.¹⁴ Primera radi, Avgustinove „Ispovesti“ same po sebi ne bi imale toliki značaj da iza toga dela nije stojao autentičan život kojeg je Avgustin imao, to jest priča koja taj život čini toliko jedinstvenim. Važno je naglasiti da je narativ nerazumljiv ukoliko se izvadi iz eklesiološkog konteksta budući da onda može doći do raznih erminevtičkih apstrakcija od kojih pati protestantski liberalizam. Snaga narativa zauzima centralno mesto u begu od impotetnosti protestantskog liberalizma. Narativ daje čvrstinu – gustinu (*density*). Postoji snažna veza između narativa i Crkve. „Crkva predstavlja ontološku neophodnost ukoliko želimo da saznamo da je svet sposoban za konstrukciju narativa”.¹⁵

Za Hauervasa Crkva predstavlja kamen temeljac u formiranju karaktera pojedinca i zajednice kako bi ona uspešno prebrodila teškoće sa kojima se svakodnevno susreće. Hauervas formiranje karaktera promatra kroz analogiju gustine i težine koju temelj sadrži. Zrelost pojedinca u veoma velikoj meri zavisi od kvaliteta njegovog karaktera, jer što su temelji čvršći utoliko će i vernik autentičnije primenjivati etičke i moralne vrednosti u društvu u kojem se nalazi. Dakle, sami moralni i verski principi nisu dovoljni ukoliko su oni deklarativnog – nominalnog karaktera, već moraju da imaju kompletan psihološki uticaj na pojedinca – dovesti ga do preumljenja. Takav uticaj na pojedinca imaće kasnije šire društvene implikacije. Izvorna politička teologija mora da identifikuje i rastumači Hristov autoritet od koga dolazi čvrstina života učenitstva. Tako kao politički teolog, Hauervas stavlja jedinstveni naglasak na čvrstinu hrišćanske vere koja može da bude faktor promena u svetu.¹⁶

¹² v. Rasmusson, A. *The Church as polis: from political theology to theological as exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*, str. 333.

¹³ Narativna teologija svoje poreklo nalazi u neo-ortodoksiji i teozozima kao što su Ričard Nejbur (eng. Richard Niebuhr) i Karl Bart. Nejburova knjiga *The Meaning of Revelation* (1941) smatra se pretečom narativne teologije. Nejbur naglasak na Božijoj objavi u istoriji vodio ga je ka zaključku kako je naracija posebno prikladan oblik izražavanja objave. Nejburovo shvatanje naracije imalo je svoje nastavljače. Najznačajniji predstavnici narativne teologije su Hans Fraj (nem. Hans Frei), Džord Lindbek (eng. Georg Lindbeck), Ronald Timan (Ronald Thiemann), Stenli Hauervas i dr. Osnovna karakteristika narativne teologije je da daje prvenstvo pričama nad doktrinom.

¹⁴ Hauerwas, S. *Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection*, str. 3.

¹⁵ Hauerwas, S. *Resident aliens: life in the Christian colony*, str. 61.

¹⁶ Rene R. *Stanley Hauerwas, Blackwell Companion to Political Theology*

Hauervas je dobar deo svog opusa posvetio svojevrsnom konfliktu između crkve i sekularnog društva. Društvo, smatra Hauervas, svoje pravo lice pokazuje tokom eskalacije nasilja, poremećenim socijalnim odnosima i kao i deficitu etičkih i moralnih vrednosti, dok sa druge strane Crkva predstavlja zajednicu koja simboliše sklad ovih vrednosti i odsustvo nasilja. U tom kontekstu Crkva mora da bude u određenom konfliktu sa sekularnim društvom, jer ono je efektivno samo onda kada su mu temelji uzdrmani. Saglasno Bonheferovom poimanju odnosa između Crkve i društva, samo unutar takve konfliktne napetosti, crkva može imati stimulativno i progresivno dejstvo na društvo. U kontekstu toga, neophodno je da se Crkva oslobodi *Konstantinovskog Sindroma* koji je kompromituje, institucionalizuje i samim tim obesmišljava njenu duhovnu ulogu.¹⁷

Problem crkve danas je što ona pati od *Konstantinovskog sindroma*, to jest, *Konstantinovskog obrta*. Ovaj termin podrazumeva proces kroz kojeg je Crkva od manjinske verske zajednice prerasla u dominantnu, imperijalnu i državnu religiju. Dalja institucionalizacija hrišćanske religije dovela je i do pojave cezaro-papizma. Ovaj pojam, može biti analogan sa kasnijom interpretacijom *sakralizacije* kod Karla Barta i pojmom *jeftine milosti* kod Bonhefera. Nastavljajući stopama Rimskog carstva, hrišćani su pokušali da prošire *Carstvo Nebesko* služeći se svetovnim načelima vladanja. Iako razumljivo, ipak veoma pogubno jer, kako smatra Hauervas, ovako dolazi do zamene politike spasenja sa idejom svetovne vladavine hrišćana i hrišćanstva kao religije.¹⁸ Veliki uticaj na Hauervasa imali su Bonhefer i Hauard Joder (*Howard Yoder*). To je termin kojeg Hauervas često preuzima od Jodera i koristi ga da bi naglasio potrebu da crkva „prebrodi eru Konstantinovskog hrišćanstva i shvati da ona nije tu da tim društvom vlada ili da ima posebne privilegije od strane vladajuće elite.“¹⁹ Jasno je, dakle, da je zadatak političke teologije u tome da Crkvu učini prisutnijom i postojanijom u društvu, kao moralni oslonac društva. Dok za Moltmana promišljanje politike kao pribavljanja moći nad državom ili budućim svetom i uloga hrišćanstva u tim procesima imaju prioritet, za Hauervasa – Crkva kao zajednica Svetih preuzima tu ulogu. Crkva tako ka alternativni *polis* ili *civitas* predstavlja nosioca specifične teološke politike.

2. Paralelizam i diskrepancija sa Moltmanovim diskursom

Rasmuson daje još jednu značajnu obzervaciju: Moltman razume Božansko delovanje unutar sveta kao političku borbu za emancipacijom, svojevrsni horizont u okviru kojeg se interpretiraju *praxis* Crkve i teologija. Hauervas, sa druge strane, koristi Crkvu kao kontra - narativ kako bi tumačio društveno-političke

¹⁷ v. Hauerwas, *Resident aliens: life in the Christian colony*, str. 159.

¹⁸ up. Hauerwas, S. *Dietrich Bonhoeffer*, str. 199.

¹⁹ v. Hauerwas, S. *The State of the University*, str. 4. Up. još: Intervju, *Bonhoeffer: The Truthful Witness*

procesu.²⁰ Štaviše, za Hauervasa Crkva kao zajednica vrline obezbeđuje kontekst i prostor u kojem hrišćani na adekvatan način mogu da interpretiraju biblijski narativ. Interpretacija svakako poseduje i svoju političku dimenziju, smatra Rasmuson.²¹

Eshatološki ideal *Carstva Nebeskog* jeste nosilac eshatološke nade koja crkvu čini socijalno delatnom. Crkva nije moguća bez tog ideala, kao što ni sam ideal *Carstva Nebeskog* nije moguć bez Crkve koja mu daje konkretni karakter.²² Crkva predstavlja jednu drukčiju zajednicu koja sekularnom društvu nudi alternative koje inače svet sam po sebi ne poseduje²³ i „koja obezbeđuje svetu način da (svet) sebe sagledava pravim očima“.²⁴ Hauervasova politička vizura hrišćanstva može se rezimirati kroz Joderove reči: „Hristos je svoje učenike učio novoj vrsti politike. Prestupnicima je trebalo praštati. Nasiljem se nije odgovaralo na nasilje. Novac se nije besmisleno trošio već međusobno delio.“²⁵ Ovo naročito ističe nenasilni aspekt Hauervasove teološke politike, gde on naglašava da je Božansko delovanje unutar istorijske ravni usmereno zapravo kroz one marginalizovane, potlačene i obespravljene, što je naročito vidljivo u Hristovom odnosu prema siromašnima i slabima. Crkva, saglasno tome nikako ne sme da teži za pravdom putem bilo kakvih poluga moći ili nametanja vlasti. Crkva treba da покаže da nasilje i sila nisu sredstva sa kojim se dostiže pravda.²⁶

Novina koju Bog unosi u sferu političkog domena predstavlja upravo zajednica onih koji služe umesto da vladaju, koji pate umesto da nanose drugome patnju, čije zajedništvo premošćava granice društvenih podela, umesto da ih stvara. Ovo treba da predstavlja novo hrišćansko društvo koje se ne stvara na temeljima humanističkog idealizma ili demokratskog legalizma, nego mišlju i delom Hrista.²⁷ Ove jednostavne reči nude model i način na koji savremeno hrišćanstvo treba da komunicira sa društvom u kojem se najveći naglasak daje na pacifizmu. Naglašavajući u ovom kontekstu i ulogu hrišćanskog patriotizma, Hauervas jasno želi da naglasi da on može biti legitiman jedino u pogledu kritičkog diskursa i jasnog protivljenja Crkve u odnosu na pojavu bilo kakvoj nasilja koje se projektuje od strane Države.²⁸ Značajno je pomenuti da je hrišćansko

²⁰ v. Rasmuson, A. *The Church as polis: from political theology to theological as exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*, str. 188.

²¹ Isto. str. 201.

²² v. Hauerwas, S. *Against the Nations: War and Survival in a Liberal Society*, str. 112.

²³ v. Rasmuson, A. *The Church as polis: from political theology to theological as exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*, str. 352.

²⁴ Hauerwas, S. *The peaceable kingdom: a primer in Christian ethics*, str. 101.

²⁵ Yoder, H. *The Original Revolution*, str. 29.

²⁶ v. Rasmuson, *The Church as polis: from political theology to theological as exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*, str. 216.

²⁷ v. Yoder, H. *A People in the World, The Royal Priesthood: Essays Ecclesiastical and Ecumenical*, str. 91.

²⁸ v. Yong, A. *In the Days of Caesar: Pentecostalism and Political Theology*, str. 188.

društvo upravo anticipacija Carstva Božijeg, koje je ovde prisutno, *ali ne i još uvek* u njegovoj punini:

Eshatološka priroda Carstva, kao što je utjelovljena u Hristovoj službi, zaista poseduje etičke implikacije. Ne u smislu da slika „carevanja” podrazumeva da hrišćani trebaju da favorizuju monarhiju umesto demokratije ili obrnuto, nego u smislu da smo narod koji je postao dio miroljubivog Carstva Božijeg, koje je omogućeno žrtvom Isusa Hrista. Naš zadatak nije da ‘svet’ učinimo Carstvom; [...] To ne znači da smo mi Carstvo ili čak da je crkva početak Carstva (ona svakako jeste anticipacija Carstva), već da hrišćani kao narod mogu početi ukazivati na činjenicu da je Carstvo bilo i jeste prisutno među nama.²⁹

Crkva kod Hauervasa predstavlja osnovni modus koji može da interpretira narativ Svetog Pisma i integriše ga unutar društvenog konteksta. Ovde se jasno ističe razlika između Moltmanovog i Hauervasovog poimanja dekodiranja hrišćanskog narativa u društvu. Kod Moltmana teologija predstavlja interpretativni model koji vrši ulogu dekodiranja hrišćanske tradiciju unutar društva, dakle, bogoslovlje vrši ulogu medijacije. Za Hauervasa, „Crkva predstavlja most na kome se sastaju Pismo i društvo“³⁰.

Rasmusen naglašava osnovne distinkcije između Hauervasove teološke politike i Moltmanove političke teologije. Hauervas naglašava interpretativnu moć hrišćanskog narativa. Dakle, fokus njegovog rada predstavlja, sa jedne strane, pitanje kojem društvu Crkva mora da istinito komunicira hrišćanski narativ, dok sa druge – postavlja pitanje na koji način Crkva treba da interpretira savremeni svet u svetlu ovog narativa i u kontekstu toga da ima svoj *praxis*. Naglasak je, dakle, na opširnoj društvenoj i političkoj analizi, odnosno interpretaciji savremenog društveno-političkog konteksta. Moltman je sa druge strane, prilično štur kada su u pitanju političke analize. Za Moltmana, društveno-politički kontekst postoji kao nezavisan faktor u odnosu na koji hrišćanska tradicija i institucije trebaju da korespondiraju na ovaj ili onaj način. Za Hauervasa upravo dekodiranje tog društveno-političkog konteksta predstavlja teološki i politički zadatak i cilj. Postaviti pravo pitanje i dati adekvatan opis situacije unutar svetla hrišćanske tradicije je ono što odlikuje Hauervasovu teološku politiku. Za Moltmana, politički konflikti i društveno-političke specifičnosti obezbeđuju neophodan prostor za društveni angažman Crkve i njenih institucija. Crkva dakle bira stranu.³¹ Moderna za Moltmana, kako je to ovde i ranije naglašeno, predstavlja potencijal i prostor za dekodiranje poruke hrišćanskih institucija u okviru jezika modernih društvenih sistema i na taj način izbegavanje marginalizacije tih institucija. Za Hauervasa, takve bogoslovske imaginacije predstavljaju jedan od simptoma latentnosti Konstantinovskog sindroma.³²

²⁹ v. Hauerwas S. *The Kingdom Of God: An Ecclesial Space For Peace*, str. 134.

³⁰ Hauerwas, S. *Resident aliens: life in the Christian colony*, str. 129.

³¹ v. Rasmuson, A. *The Church as polis: from political theology to theological as exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*, str. 215.

³² Isto, str. 248.

Ono što je značajno istaći kod Hauervasove vizure teološke politike jeste izrazit naglasak na individualnom doprinosu pojedinca. Hauervas izbegava da Crkvu sagledava u kontekstu organizma koji ima za cilj da unutar sveta ispuni nekakvu hrišćansku društveno-političku utopističku viziju. On politiku ne posmatra kao isključivu borbu za moć i prevlast na nad centralizovanim sistemima moći. Naprotiv, veliki naglasak se daje na doprinosu pojedinaca koji svoje etičko-moralne principe svakodnevno inkorporiraju unutar svog užeg društvenog konteksta. U tom kontekstu Crkva ima veoma važnu ulogu jer kako i sam navodi „najvažniji politički zadatak koji Crkva ima u odnosu na bilo koje društvo je da predstavlja zajednicu unutar koje ljudsko biće razvija svoje vrline.“³³ U tim malim političkim gestovima, otkriva se *Carstvo Nebesko*.

B. Džon Milbank i politika vremena

Džon Milbank (*eng. John Milbank*) predstavlja jednog od začetnika novog pravca u konstruktivnoj teologiji po imenu „Radical orthodoxy“ – Radikalno pravoverje.³⁴ Radikalna ortodoksija daje veoma veliki naglasak na dijalogu između teologije i socijalnih nauka, pa ne iznenađuje da ovakav bogoslovski diskurs ima šta da kaže o odnosu između Crkve i društva kao i političkih implikacija takvih odnosa. U radikalnom metafizičko-teološkom zaokretu koji želi da prevlada protestantsku bibliolatriju i post-tridentski rimokatolički autoritarni pozitivizam kao konsekvence erminevitičko-bogoslovskih devijacija, ovaj „primordijalni ekumenski diskurs“³⁵ želi da unutar sekularizovanog domena (u kome je istina devalvirana i nalazi se na samom izdahu), redefiniše novu, bogoslovsku dimenziju iste kao i alternativnu verziju modernizma. Ona teži ka obnavljanju i proširenju hrišćanske ontologije i praktične filozofije koja se nalazi u harmoniji sa temeljnim postulatima hrišćanstva.³⁶

U kom smislu je ovakva metafizička vizija *pravoverna* a u kom *radikalna*? Pravoverna u kontekstu njene posvećenosti crkvenoj tradiciji i samim tim egzemplarnosti patrističke matrice. Na koji način je ona radikalna? Pre svega, u smislu povratka ka patrističkim korenima, sistematizaciji kritičkog diskursa modernog društva, kulture, politike, nauke, umetnosti i filozofije. Radikalna, jer da bi se to postiglo polazi se od činjenice da bi se trebalo nanovo promisliti tradicija.³⁷ Centralna strategija radikalne ortodoksije „plastično izražava, jednostavnu i beskompromisnu kritiku moderne teologije a glasi teologija ili nihilizam [...] To pre svega znači da teologija – ako želi biti plauzibilna – mora da napusti moder-

³³ Hauerwas, S. *Christian Existence Today: Essays on Church, World, and Living in Between*, str.190.

³⁴ Treba naglasiti da su pored Milbanka u ovaj projekat uključeni i drugi autori, poput Katarine Pikstok (Catherine Pickstock), Grejema Vorda (Graham Ward), Viljema Kavanaoha (William Cavanaugh) i drugih anglokatoličkih i rimokatoličkih teologa.

³⁵ v. Milbank J., Pickstone C., Ward G. *Radical Orthodoxy*, str. 2.

³⁶ Isto, str. 1.

³⁷ Isto, str. 2.

nistički *pathos* u kojeg ga je ugoralo Prosvetiteljstvo. Nadalje, teologija mora da postane središnji diskurs koje razume biće i znanje jer će samo na taj način metafizika biti istinska metafizika, a filozofija istinska filozofija.”³⁸ Radikalna ortodoksija naglašava kulturno, političko i svako intelektualno teološko posredovanje, kreirajući pritom specifičan metafizički diskurs.³⁹ U isto vreme, ovakav diskurs predstavlja snažnu kritičku refleksiju savremenog liberalizma i kapitalizma koji nudi priliku da se klasični hrišćanski izvori iskoriste kao funkcionalna alternativa današnjim vrednostima.⁴⁰

Sve to je diskurzivni nastavak, mogu slobodno reći kapitalnog dela savremene kritičke bogoslovske misli, pod nazivom „Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason”, u kome autor, niko drugi do Milbank, promišlja i aktualizuje antičku filozofsku misao Platona i Aristotela, klasično zapadno bogoslovlje blaženog Avgustina i Sv. Tome Akvinskog, teoretičare Prosvetiteljstva, razvoj sociologije, od Dirkema, preko Kanta, do Vebera, Hegelove dijalektike, Marksove kritike kapitalizma i dekonstrukcije sekularizma, sve do savremenih filozofa, Hajdegera, Deride, Fokalta, postmodernističkih filozofa, kao i modernih bogoslova poput Stenlija Hauervasa. Milbank ovde daje obzervaciju u kojoj savremena sociologija nastavlja istom misaonom inercijom po kojoj je Hrišćanstvo samo sebi uzrok sekularizacije, što istovremeno smatra jednom vrstom deficientnim faktorom, jer strogo odvajanje teologije od humanističkih nauka ne otvara gnoseološke horizonte već ih sužava i redukuje.⁴¹ To je zapravo kontinuitet, jer isti autor, nekoliko godina kasnije u definiciji Radikalne ortodoksije postavlja pitanje o autonomiji filozofskog diskursa u odnosu na bogoslovlje i posledice takve misaone konstrukcije. „Zar post-liberalna bogoslovska misao ne bi trebalo da u određenom smislu da izazove ovu autonomnost u filozofskom diskursu i na taj način da artikuliše predmet saznanja iz ugla bogoslovlja?”⁴² U tom kontekstu on kritikuje Bartovsku refleksiju koji je prevideo misli Johana Geoga Hamana, Franca Jakobija, Tomasa Vizemana (Johann Georg Hamann, Franz Heinrich Jacobi, Thomas Wizenmann) koji su dali značaj doprinos bogoslovskoj kritici filozofije konstruisane kao autonomija razuma.⁴³

U Milbankovoj refleksiji društva definiše se jedan novi pojam: „politika vremena”, koji predstavlja modele liturgijskog poretka društva. Politika vremena pre svega iz transcendentne perspektive posmatra pojmove prostora i vremena. Društveni život se posmatra kao delić vremena u kojima se ogledaju obrisi večnosti. Drugo, večno jeste ono što svi pojedinačno i zajednički delimo, kao svetlo

³⁸ Gunjević B. *Triplex modus per Corporis Christi – u rekonstrukciji radikalne ortodoksije*, str. 90-1.

³⁹ v. Gunjević, B. *Radikalna ortodoksija Johna Milbanka i njegovo poimanje kulture kao donologije*, str.156.

⁴⁰ v. Crocket, C. *Radical Political Theology: Religion and Politics after Liberalism*, str. 11.

⁴¹ v. Milbank J. *Radical Orthodoxy*, str. 10.

⁴² Isto, str. 21.

⁴³ v. Isto, str. 22.

koje svi vidimo ali je efekat kojeg dobijamo individualan i predstavlja zasebnu perspektivu. Treće, vladavina večnosti jeste istovremeno heteronomna, ali i autonomna. Pojam sekularnog humanizma u Milbankovom diskursu dovodi do ekstrema i do nihilizma, jer čovekova volja dobija apsolutnu slobodu u kojoj ne postoji moralni oslonci, budući da čovek postaje sam sebi vrhovni moralni autoritet.

Domen sekularnog, za Milbanka, predstavlja arbitrarnu (re)konstrukciju moderne. Ljudska egzistencija je uvek bila vezana za pojam Apsoluta. Antička filozofska misao Platona i Aristotela je to videla u unutar ideje o Dobru i Telosu. Pojava hrišćanstva je prisutnost i providenje Apsolutnog bića definisala i unela unela u svakodnevni filozofski i društveno-politički diskurs. Nastavila je tim putem i srednjovekovna filozofija, sve do pojave Prosvetiteljstva. Za Milbanka, sekularizam označava domen ljudske egzistencije koja je nezavisna u odnosu na apsolut i koja predstavlja vekovno strmljenje ka samoodržanju i svojevrsnoj autonomnosti od istog.⁴⁴ Sledeći filozofe postmoderne i francuske dekonstrukcioniste, Milbank ponavlja tvrdnju da su svi vidovi istine zapravo izražaji moći unutar datog društvenog konteksta, te da je i ono što se smatra univerzalnom istinom zapravo uslovljeno imperijalističkim aspiracijama. Postmoderna je stvorena na meta-narativima prosvetiteljstva. Pre svega narativa o kontinuitetu naučnog razvoja čovečanstva i njegovom oslobođenju kroz ovaj proces, tehnologije, demokratizacije društva; zatim marksističkog narativa koji se također naslanjao na razvoj nauke i tehnologije, te nade u socijalnu revoluciju koja bi trebalo da prevlada liberalno-kapitalističko društvo i eksploataciju čoveka. Na kraju, ovi narativi ne samo da nisu ispunili obećanja, već su vremenom proizvele iluziju istinosti i univerzalne validnosti.⁴⁵

Nije Milbank ništa manje kritičan ni prema *Teologiji Oslobođenja* koja prihvatila kritičku refleksiju prosvetiteljstva i njeno poimanje slobode, kao i diskurs same TO koji želi da redefiniše ulogu hrišćanskih institucija i Crkve – njenu misiju pomoću društvenih teorija. Takvo poimanje slobode je lažno, smatra Milbank, jer vodi ka nepravdi i nasilju.⁴⁶ Neupitno je da je ovakav pristup u priličnoj antinomiji sa Mecovim i Moltmanovim poimanjem Prosvetiteljstva kao „zrelosti ljudske slobode“, unutar kojeg je sekularizovani politički poredak, u stvari poredak slobode u kojem se politička realnost kreira slobodom pojedinaca, dakle, politika postaje stvar izbora a ne nametanja.⁴⁷ Jedan od autora diskursa Radikalne Ortodoksije, Viljem Kavanog smatra da Mecova percepcija sekularizacije u jasnoj distinkciji između Crkve i Države pre svega vidi ograničenje ovlašćenja Države i njenih pretenzija. Građansko društvo predstavlja otvoreni forum u kome sve grupe građana mogu slobodno da participiraju. U ovakvom sistemu Crkva više ne želi dominaciju niti ima teokratskih aspiracija, već zauzima

⁴⁴ v. Baum, G. *Essays in critical theology*, str. 55.

⁴⁵ v. Isto, str. 61.

⁴⁶ v. Isto, str. 65.

⁴⁷ v. Metz, B. *Theology of the World*, str. 107.

svoje mesto unutar društva zajedno sa drugim društvenim grupama i zajednicama.⁴⁸

Novi, obnovljeni socijalizam predstavlja za Milbanka ideal koji se može graditi unutar malih, ali konkretnih pomaka.⁴⁹ „Na koji način se mir (=odnosi) unutar Crkve može preneti i ustanoviti u celokupnom ljudskom društvu?“⁵⁰, hipotetički postavlja pitanje Milbank iza kojeg odmah sledi jednostavan odgovor – socijalizam. Socijalizam za Milbanka ima mnogo humanije lice za razliku od kapitalizma kojem pored ljudskog lica često nedostaje racionalnost.⁵¹ Za Milbanka socijalizam, socijaldemokratskog, da budem specifičniji, hrišćansko-socijalnog⁵² tipa, koji gravitira između forme socijalizma i distributizma jeste najbolji način na koji se može izvršiti medijacija između crkve i društva. Milbank smatra da ukoliko bismo evaluirali istorijat Zapadnog društva, došli bismo do zaključka da se ne radi o istoriji evolutivnog progressa prema ljudskim slobodama koji je od religije zaseban, već kao ogroman revolt protiv partikularizma ili kulta univerzalne vlasti u ime tradscendentnog dobra. Kapitalizam upravo predstavlja kolaps ovakve vrste revolta; socijalizam, sa druge strane (u svojim sindikalnim formama) predstavlja pokušaj obnavljanja tog revolta.⁵³ Potrebno je, smatra Milbank, pronaći i promisliti novi način da se tradicija socijalističkog učenja koja je manje uvezana sa materijalizmom i državom postavi u dijalog sa konzervativnim i anti-kapitalističkim diskursom, tradicijama klasične političke misli koja je utemeljena na sveotopisamskim principima koje bi nam omogućile da jasnije sagledamo inheretne restrikcije parametera moderne socijalne, političke i ekonomske refleksije.⁵⁴ Milbank kapitalizam upoređuje sa nihilizmom. Također, kada su u pitanju bogoslovski uzroci nastajanja kapitalizma, smatra da ih treba tražiti u pojedinim granama pesimističnog avgustinijanizma, protestantske Reformacije i Rimokatoličke kontrareformacije, unutar jedne stroge manihejske vizije sveta, u kome svet dobija dijaboličan karakter. To je najčešće oslikava kod premilenijskog evanđeoskog hrišćanstva koje smatra da nikako ne možemo da pripremljamo put Carstva Nebeskog, gradeći ga na zemlji, prepuštajući tako domen sekularnog, u tom kontekstu tumačenja – domen dijaboličnog, grehu i propadanju. Zanimljiv je način na koji on vrši komparaciju dominantnog religioznog modaliteta američkog društva, evanđeoskog hrišćanstva i kapitalizma. Milost postaje roba, mega crkve postaju mesta gde se ta roba distribuirala a kapital predstavljaju ljudi – vernici. Kvalitet robe se tako gubi na uštrb njegovog kvantiteta i uspeha distribucije robe. Misije tako postaju predstavništva unutar slobodnog tržišta

⁴⁸ v. Cavanaugh, S. *Theopolitical Imagination*, str. 62.

⁴⁹ v. Milbank, J. *Radical Orthodoxy*, str. 186.

⁵⁰ Milbank J. *Being reconciled*, str. 162.

⁵¹ v. Milbank J. *Theology and social theory: beyond secular reason*.

⁵² Jasno je da Blaženi Avgustin ima dosta uticaja na njega. To se ogleda i u Milbankovom shvatanju socijalističkog sistema u kojem se naglašava pravilo da samo ono što je zajedničko može i biti dobro za društvo. Vidi: Milbank, J. *Being Reconciled*, str. 178.

⁵³ v. Milbank, J. *Being Reconciled*, str. 175.

⁵⁴ Milbank, J. *Theology and social theory: beyond secular reason*, str. 6.

(koncepta slobodnih crkava) u kome se odvija jedinstven prenos sredstava i kapitala čiji uspeh zavisi od konkurentnosti.

Milbank tvrdi da je savremeno sekularno i kapitalističko društvo u svojoj suštini nasilno ali i da je svako religijsko nasilje u ime hrišćanstva, izdaja istog, evocirajući Crkvu kao ideal harmonije i mira.⁵⁵ Crkva je za Milbanka pre svega egalitarnistička i pacifistička zajednica ljudi, koja sa jedne strane treba da se oštro protivi svakoj vrsti rata, već i da bude izvor ljubavi i oprostjenja prema onima koji čine zlo.⁵⁶ Moram da napomenem da idealizacija srednjovekovnog hrišćanstva, kao i izvodjenje harmonije iz ovakve paradigme, vodi u svojevrsni teo-politički romantizam. Paradigmi harmoničnosti odnosa mnogo više odgovora trijadološka percepcija. Jer kao što Sv. Atanasije Veliki objavljuje da je „savršeno bogoslovlje u Trojici“, tako se u Sv. Trojici nalazi i paradigma savršene skladnosti i komplementarnosti (po ličnim svojstvima) odnosa.

Tako, liberalizam za Milbanka predstavlja jednu vrstu prerusene naturalizacije praroditeljskog greha kao „praroditeljskog egotizma“, egotizma kojeg savremeni svet neguje. „U svetlu ovog neo-liberalnog sunovrata u despotizam, Katolička tradicija mora ponovo da naglasi svoje tradicionalne vrednosti i demistifikuje ovu sofističku tiraniju.“⁵⁷ Liberalni sistem upravljanja jeste u suštini sistem apsolutnih prostornih hijerarhija ustaljenih sistema moći. Moguće je popeti se do određenog stepena moći, ali tako ćete samo zameniti nekoga na tom stepenu. Vlast se temelji na osnovu nečije korisnosti, ali ne i znanja koje neka individua poseduje. Katoličko učenje treba da naglasi da sva politika i ekonomija treba da bude u službi *paideia*-e, dakle, obrazovanja, i deljenja znanja i kompetencija – „*sharing of excellency*“, a ne vladavina povlašćenih političkih elita i pogodnih političkih subjekata.⁵⁸ Milbank poziva na mobilizaciju kritičke svesti unutar korpusa hrišćanske tradicije: Rimokatoličke, Pravoslavne, Anglikanske i Protestantске. Ona se mora vratiti nekim ranijim oblicima kritike liberalizma. Razlozi za to su radikalne prirode a ne konzervativne. Ovde se dakle radi o kritičkom zaokretu. „Moderna koju je iznedrio liberalizam snosi krivicu za globalno siromaštvo, nejednakost, ekološke katastrofe, gubitak dostojanstva ljudskog bića i radničke klase.“⁵⁹ Za hrišćane sasvim je jasno kako treba da izgledaju društveno ekonomski odnosi. Sve se posmatra u sakramentalnom smislu; sve je tu da proslavi Hristov jevandeoski narativ i svaka ekonomija treba da predstavlja ekonomiju spasenja. Tako i svaki proces proizvodnje i razmene treba da je analogan sa pripremom elemenata za kosmičku liturgiju. „Svakome po potrebi i od svakoga koliko je to u njegovoj mogućnosti“.⁶⁰

⁵⁵ v. Crocket, C. *Radical Political Theology: Religion and Politics After Liberalism*, str. 72.

⁵⁶ v. Baum, G. *Essays in critical theology*, str. 54.

⁵⁷ v. Milbank, J. *Theology and social theory: beyond secular reason*, str. 7.

⁵⁸ v. Isto, str. 8.

⁵⁹ v. Isto, str. 10.

⁶⁰ Isto, str. 14.

Nesporno je da kod Milbanka možemo da primetimo izvestan romantizam u sagledavanju klasične hrišćanske i srednjovekovne zapadne bogoslovske misli. Ništa manje to nije slučaj ni sa socijalizmom. Ipak, konzervativni bogoslovski duh koji provejava iz njegovog diskursa pored snažne argumentacije i znalačke interdisciplinarnosti u velikom je opravdan imajući u vidu struje u kojima pliva savremena anglikanska pa i protestantska bogoslovska misao. Radikalna ortodoksija, pa i sam Milbank, na ovaj način uzdrma temelje radikalnog liberalizma, nekritičkog prihvatanja postmodernističkih misaonih matrica koje obesmišljavaju suštinu jevanđeoske poruke. Bultmanovski rečeno, u želji da se usled razotkrivanja mitova prikaže *kerygma*, narativ se dekonstruiše to mere nerazumljivosti, banalnosti i ontološke besmislenosti. Nasuprot tome, Milbank nas vraća tradiciji Crkve, Otaca i Vaseljenskih Sabora, vešto artikulišući pritom jezikom postmoderne i jevanđeoskim narativom koji dobija novu društveno-političku aktuelizaciju i bogoslovsku afirmaciju.

Iako tema ovog rada eksplicitno ne promišlja temu broja, to jest pitanja problema sa kojima se u današnje vreme suočava multikulturalizam unutar kojih strah od drugoga proizilazi kao konsekvencija, pregled teo-političkih diskursa dvojice pomenutih autora može biti paradigmatičan zbog postmodernističkog ključa kroz kojeg autori promišljaju tradicionalne hrišćanske vrednosti. Promišljanje odnosa hrišćanske religije i društva koje proizilazi iz njihovih političkih teologija doprinos je i razvoju multikulturalizma, kao i kriznih momenata sa kojim se on danas suočava.

Literatura

- Baum, G. *Essays in critical theology*, Rowman & Littlefield, Lanham, 1994.
- Cavanaugh, S. *Theopolitical Imagination*, T&T Clark, New York, 2002.
- Crocket, C. *Radical Political Theology: Religion and Politics After Liberalism*, Columbia University Press, New York, 2011.
- Gunjević, B. „*Triples modus per Corporis Christi* – u rekonstrukciji radikalne ortodoksije”, *Kairos*, III (2009), str. 89-100.
- Gunjević, B. „Radikalna ortodoksija Johna Milbanka i njegovo poimanje kulture kao donologije”, *Filozofska istraživanja*, 28 (2008), str. 155-161.
- Nelson, P. *Narrative and morality: a theological inquiry*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1987.
- Hauerwas, S. *Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981.
- Hauerwas, S., Sherwindt, M. "The Kingdom Of God: An Ecclesial Space For Peace", *Word & World* 2.2, 1982.
- Hauerwas, S. *Resident aliens: life in the Christian colony*, Abingdon Press, Nashville, 1989.

- Hauerwas, S. *After Christendom?: how the church is to behave if freedom, justice, and a Christian nation are bad ideas*, Abingdon Press, Nashville, 1991.
- Hauerwas, S. *Against the Nations: War and Survival in a Liberal Society*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1992.
- Hauerwas, S. *Wilderness Wanderings*, Westview Press, Boulder, 1997.
- Hauerwas, S. *The peaceable kingdom: a primer in Christian ethics*, SCM Press, London, 2003.
- Hauervas, S. „Dietrich Bonhoeffer“, u: P. Scott W. T. Cavanaugh (Eds.). *The Blackwell Companion to political theology*, Blackwell Publishing, Malden, Oxford and Carlton, str. 137-149, 2004.
- Hauerwas, S. *The State of the University*, Blackwell Publishing, MA, 2007.
- Hauerwas, S. *Christian Existence Today: Essays on Church, World, and Living in Between*, Wipf & Stock Publishers, Eugene, Oregon, 2010.
- Rasmusson, A. *The Church as polis: from political theology to theological as exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1994.
- Rene, R. R. “Stanley Hauerwas”, u: P. Scott W. T. Cavanaugh (Eds.). *Blackwell Companion to Political Theology*, Blackwell Publishing Ltd., Malden, Oxford and Carlton, 2004.
- Metz, J. B. *Theology of the World*, Burns & Oates, London, 1969.
- Milbank, J., Picstone, C. i dr., *Radical Orthodoxy*, Rutledge, London and NY, 1999.
- Milbank, J. *Being reconciled*, Rutledge, London, 2003.
- Milbank, J. *Theology and social theory: beyond secular reason*, Wiley-Blackwell, 2006.
- Yoder, J. H. *The Original Revolution*, Herald Press, Scottdale, PA, 1977.
- Yoder, H. J. *A People in the World, The Royal Priesthood: Essays Ecclesiastical and Ecumenical*, Herald Press, Scottdale, PA, 1998.
- Yong, A. *In the Days of Caesar: Pentecostalism and Political Theology*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2010.

Nikola Knežević
CHURCH, THEOLOGY AND SOCIETY IN POLITICAL
THEOLOGIES OF STANLEY HAUERWAS AND
JOHN MILBANK

Summary

From the viewpoint of theology, the affirmation of multiculturalism in relation to the diversity of religious identities has to imply both Divine grace and human responsibility. The synergy that joins two realities, the spiritual and material ones, creates space for redemption and forgiveness. For the Church, this is not only the core of the Gospel, but a matter of mission and *praxis*, as its relation to the society. This becomes most indicative in political theology, which can offer answers to specific questions to the problems of multiculturalism. Political theologies of Hauerwas and Milbank represent unique interdisciplinary critical approaches to the contemporary society and its relations to Christianity and theology.

Key words: political theology, church, society, narrative, culture

МУЛТИКУЛТУРАЛНОСТ ИСЛАМА

Ислам је последња велика монотеистичка религија коју је свету подарио неисцрпни зденац семитског Блиског истока. Ова најмлађа и најстрожа семитска религија као религијско-цивилизацијски али и мултикултуролошки феномен у својој етногенези није обухватала јединствен и аутохтон верски поглед на свет и живот, већ је напротив у себи обједињавала и успешно пројектовала различите форме религијских идеја и веровања других блискоисточних народа. Специфичност исламске религије огледа се у томе што је она својим строгим монотеизмом и етичким доктринама успешно заменила не само паганску религију многобожачких Арабљана, већ и у томе што је започела и делимично завршила монотеистички циклус на Блиском истоку. Мухамед је, према муслиманском веровању, својим верницима пренио „Књигу откровења“ – *Куран*, као израз саме „Алахове воље“, која је током надоласећих векова постала несумњива верска максима живота, дела и речи милиона муслимана у свету. Заиста, „историја религије, као ни општа историја, не познају пример који би се, могао поредити с Мухамедовим подухватом. Освајање Меке и оснивање теократске државе доказују да Пророкова политичка генијалност није била ништа мања од његове верске генијалности.“²

Кључне речи: мултикултуралност, мултиконфесионалност, религијски синкретизми, ислам и хришћанство, *Куран* и *Свето Писмо*.

Ислам је уз јудаизам и хришћанство једна од три савремене монотеистичке религије коју је свету понудио неисцрпни зденац древног Истока. Најстарије источне државе и цивилизације, за које знамо, настале су на Блиском истоку у плодним долинама великих река Нила, Тигра и Еуфрата. На плавом земљишту Месопотамије, током IV и III миленијума пре Христа, постављени су први темељи материјалне и духовне културе, чије су тековине постале својина читавог савременог човечанства. Велика археолошка открића, као и дешифровање разних споменика клинописних натписа урезаних на глиненим плочицама, говоре нам о развоју привредног, друштвеног, политичког и културног живота народа старе Месопотамије.

Народ који је почетком IV миленијума пре Христа продро у јужни део Међуречја, али и читаве предње Азије, највероватније је припадао најстаријој аутохтоној групи првобитних Сумераца и они се сматрају првим творцима људске културе и цивилизације са којом је и почела историја

¹ dr.sergios-simic@live.com

² М. Elijade, *Istorija verovanja i religijskih ideja*, knj. III, str. 70.

људског друштва.³ Акади, Вавилонци, Хетити и Аморејци, који су оснивали своје државе у Месопотамији и Сирији били су наследници Сумераца од којих су примили велику културну заоставштину. Ту су настали први системи вештачког наводњавања, разни иригациони системи чиме је знатно унапређена земљорадња и пољопривреда; ту су се појавили разни занати као и израда првих камених и бакарних оружја, развила се керамика и зидно сликарство. Реч је о првим писаним документима чији нам споменици сведоче о иницијалним нотацијама пиктографске уметности: првом алфабету, хијероглифима и клинастом писму који нам говоре и о њиховом религијском погледу на свет, али и о првим зачецима науке.⁴

С напретком технике развијала се кожна и текстилна производња, мануфактуралног типа, која је постепено допринела развоју бакарне и бронзане индустрије. У Дворечју су никли први градови и храмови настали сумерско-академском симбиозом, најпре као класно а онда робовласничко друштво; први закони и етичке норме. Већину сумерских мини градова-држава ујединио је Лугалзагиси владар Уме око 2375. године пре Христа и то је прва манифестација идеје царства која нам је позната.⁵ Иако су религиј-

³ Најстарије архаичке културе чији су остаци IV и III миленијума пре Христа, откривени у средњој и јужној Месопотамији, деле се према уметничким споменицима, углавном, на три културе: рани ел-Убаид, касни Урук (у Сумеру) и на Џемет Насре (близу Киша) у Акаду. Све три културе претходиле су развоју и формирању најстаријих држава у јужном и средњем Међуречју. Становништво које је у њему живело најзаслужније је за развој грађевинске и декоративне архитектуре. Известан напредак остварен је у керамици, ткачкој радности, обради камена од кога су изграђивана оружја: секире, мотике, разни бодјежи и стреле. Појављује се металургија, а самим тим и оружје од бакра. У периоду Урука пронађена је нова врста керамике, црна и црвена, јавља се монументална архитектура, од којих су чувени зигурати, јавља се сликовна уметност и проналазак цилиндричног печата из којих се касније развило старосумерско писмо. Трећи период сумерско-академске синтезе обележава проналазак многобројних споменика, који сведоче о најстаријим трговачким комуникацијама, као и о развоју поморског саобраћаја. Погребни обичаји и уметничке представе истих сведоче о даљем развоју земљорадничких култова, од којих је посебно место заузимао култ богиње-мајке. Више о томе види: Avdiјev, V. *Istorija starog Istoka*, str. 31-44; Елијаде М. и Кулиано, Ј. *Водич кроз светске религије*, стр. 221-222.

⁴ Сјајна сумерска цивилизација, која је трајала више од хиљаду пет стотина година, достигла је свој врхунац у периоду од 2800-2360. године пре Христа и њен најепохалнији изум био је писање. Његова престоница Ур имала је око пола милиона становника који су се бавили земљорадњом, мануфактуром и трговином. Око 1950. године пре Христа краљ Елама опљачкао је и разорио град Ур, а некада потчињени градови Мари, Асирија и Вавилон развили су се у нове силе и борили се за превласт. Више о томе види: Голдберг, Д. Ц. и Рејнер, Ц. Д. *Јевреји: историја и религија*, стр. 14-15.

⁵ М. Елијаде, *Istorija verovanja i religijskih ideja*, knj. 1, str. 62; Avdiјev, V. *Istorija starog Istoka*, str. 47. Са овим наводима слаже се и библијско помињање земље Сенарске (уп. са *Књигом постања* 10, 10), као месту настанка прве цивилизације, где је

ски системи древне Месопотамије углавном били иницијално политеистички њихова народна веровања су у почетку била обележена фетишизмом и вером у астрална божанства.

Религијску представу Сумераца о исконској и нуминалној тријади божанстава наследила је и акадска религиозна мисао: Ану–Аним, Енлил и Еа-Ниназу. Астрална тријада сумерског пантеона богова представљала је, заправо, циклус временског кретања небеских тела: Сунца, Месеца и звезда: Шамаш-Син-Иштар. Велика божица Месопотамије Инана (Иштар) је најчешће идентификована са Венером и њени домени владања били су љубав, плодност и рат. Њен син Думуз (Тамуз) био је бог плодности и вегетације. Нергал је био краљ подземног света а Адад бог невремена и олује. Сва ова првобитна сумерска божанства полако су добијала антропоморфни изглед и њихове статуе су фигуративно представљане.⁶ Богови су призивани разним магијским чинима и радњама које су практиковали оракули, свештеници и писари. С тим у тесној вези био је и култ призивања духова и демона.⁷ Иако су богови били асимилизирани једни у друге и имали хетерогене природе, земља је и даље задржала хијерофанијску природу кроз векове, тако да је име реке било писано са знаком Бога испред назива. Појединци су често имали своје сопствене богове као патроне и заштитнике које су стављали на цилиндарске печате и поштовали их у присуству једног од великих богова.⁸ Само мали број богова као Еа и Нергал имали су у себи и зооморфне црте као својеврсну успомену на тотемске представе из далеке прошлости. У свете животиње Месопотамаца спадају бик и змија и у мито-

био подигнут град Вавилон који се може сматрати колевком савремене цивилизације. Око обале Еуфрата насељавали су се многобројни народи. Сумерци су највероватније дошли из Персијског залива а Акађани, номадски пастири, који су се око II милинијума слили са Сумерцима у једну целину и тако је прва држава највероватније настала у Сумеру. Мењ, А. *Istorija religije*, str. 36.

⁶ У градовима – државама, који су на прелазу из IV у III миленијум пре Христа имали развијену економију, привреду, политику и административну структуру, уздизао се зигурат-храм посвећен божанству – покровитељу у коме је вођа владар и првосвештеник био дужан да заступа све тотемске претке који су успостављали односе међу боговима и богињама и чиновништвом. Платои у којима су грађени храмови обично су били у центру града док је најсветији део храма била одаја са кипом бога.

⁷ Више о томе види: Schoeps, H. J. *Religionen: Wesen und Geschichte*, str. 70-71. Такође, уочљиво је да је развој магије и окултних дисциплина (нарочито астрологије) битан проналазак акадске религиозне мисли, од којих је у Месопотамији најразвијенији био феномен гатања, вршен методом испитивања утробе убијене животиње. Све ове технике прорицања тумачене су откривањем „знакова“, јер су веровали да свет има одређене структуре и да њима владју одређени закони. Религиозно стваралаштво месопотамијске мисли је највероватније завршено негде око 1500 године пре Христа. Уп. Elijade, M. *Istorija verovanja i religijskih ideja*, knj. I, str. 64., 75.

⁸ Елијаде, М., Кулиано, Ј. *Водич кроз светске религије*, стр. 222-223.

вима су богове често називали „моћним биковима“, док су змију сматрали оличењем женског принципа.⁹

Исто тако, на читавом Блиском истоку био је врло распрострањен култ поштовања камења од којих се нарочито још у преисламској Арабији посебно издвајао црни камен у Меки, као највиши божански симбол. У центру старих јужно арапских богова поштовао се бог Атхар као заштитник Месеца, људи и даривалац киша. У Саби је имао посвећен централни храм, у Марибу су га звали Алмаках, у Хидрамауту Син (Месец), у Катабану Ам (очински стриц), а у Маину Уад (љубав, пријатељство). Божанства јужне Арабије сачињавали су богиња Сунца звана Шамаш и бог Ил, који одговара општем семитском Ел.¹⁰ У важније богове северне Арабије спадао је мушки бог Хубал, чији се црвенкасти кип налазио у Меки, највероватније близу црног камена, а посебно су била поштована и три женска божанства: Менат (Судба), ал-Уза (Моћница) и Алат (божица), којој је био посвећен четвороугаони камени блок у Таифу. Божица Алат, Херодотова Алилат, нарочито је била поштована у Таифу, ал-Уза у Накли, а Манат у Јатрибу. Поједина арапска божанства северне и јужне Арабије поштована су и изван Меке као нека врста митско-култних хероја с тотемским обележјима и представама при чему се бог Ведда славио као бог Месеца, а божица Сувва као његова супруга. Као бог временских прилика и непогода поштовао се Несра а Јегус се славио као идол који „помаже невољницима“, док се бог Јеук прослављао као идол „који брани потлачене“.¹¹ Начин на који се у исламској светој књизи – *Курану* третирају ова пантеистичка божанства упућује на закључак да Арабљанима није било страном наслућивање вере у постојање неког Врховног бића, тако да се може говорити о њиховој блискости с концепцијом *deus otiosus* код већег броја преисламских заједница.¹²

⁹ Vasiljev, L. S. *Istorija religija Istoka*, str. 46.

¹⁰ Ел је у почетку био врховно божанство хананског пантеона који је са својом пратњом Ашером нарочито поштован у религији старог Угарита. Временом врховно место задобијају бог Вал и божица Анат. Међутим пре него што је Израил постао нација и пре него што је лично искуство Бога Јахвеа постало кључни елемент за опстанак Израилља, преци Јевреја поштовали су божанство које су називали „Ел Шадај“ (*Књига изласка* 6, 2-3), што је значило „Ел, Бог планине“. Помињу се и друга имена као што су: „Ел Елион“ (Ел Узвишени, *Књига постања* 14, 18-20), „Ел Олам“ (Ел Вечни, *Књига постања* 21, 33) као и „Ел-Елохе-Израел“ (Ел, Бог Израила, *Књига постања* 33, 20). Више о томе види: Дрејн, Џ. *Увођење у Стари завет*, стр. 45-52.

¹¹ Више о томе види: Belz, V. *Mitologija Kurana, čežnja za rajem*, str. 85. Име „Господар Сиријус“ помиње се и куранској сури 53 (49-52): „И да је он Сиријуса Господар, и да је Он древни народ Ад уништио, и Семуд, и да никога није поштедио, и још прије Нухов народ, који је најокрутнији и најобјеснији био.“ Коришћен је превод *Курана* од Б. Коркута, Сарајево, 2002.

¹² Више о томе види: Hiti, F. *Istorija Arapa*, str. 71-72.; Belinger, G. *Veliki leksikon religija*, str. 19-20.; Tanasković, D. *Islam: dogma i život*, str. 24-25.

Као врховни „Господар светилишта Каба“, поред бога Хубала, помиње се и „Господар Сиријус“, који је позван као највише божанство а које су Арабљани замишљали као синове и кћери.¹³ У вези са овим високопоштованим божанством с патронимом „Господар Сиријус“ може се говорити, по Т. Нагелу, о првим зачецима „афективног монотеизма“ код преисламских Арабљана.¹⁴ Хаџилук код брда Арафат и на брежуљцима између ас Сафе и ал Марфе првобитно није био везан за култ ходочашћа у Каби него је изворно био обележје за света места у којима су ходочасници могли да практикују вршење разних култова као и приношење разних жртава.¹⁵ Као и друга светилишта тако су и ова око Меке поседовала свети простор, назван „харам“, око којег је било забрањено било какво ратно или непријатељско дејство. Није се смело исећи дрво или жбун, нити крв пролити нити било каква дивљач устрелити.¹⁶ С тим у вези је и симболично преузимање Исмаилове генеалогije кроз племе Куреиш као израз нове политичке оријентације с циљем да се сва арабљанска племена ставе под њихову врховну власт. Свакако да су се политичком вођству Куреиш племена противила

¹³ Израз „кћери Алахове“ (banat al-Lah) је вероватно означавао божанства код преисламских Арабљана која у својим светилиштима нису била представљена реалистичним киповима, слично старим Ханаанцима, већ су била у облику усправно постављених камених статуа, којима су се клањали као божанствима. Иако су била нижег ранга него бог Алах и Хубал, често су их називали њиховим „партнерима“ или „кћерима“ које су најчешће упоређивали са ждраловима верујући при том, да ове узвишене птице (garaniq) могу да посредују код Алаха у њихово име и да им донесе кишу. Више о томе види: Армстронг, К. *Историја Бога, 4000 година тражења кроз јудаизам, хришћанство и ислам*, стр. 162-163.; Armstrong, K. *Muhammed: Poslanik za naše vrijeme*, стр. 40-41.

¹⁴ Nagel, T. *Geschichte der islamischen Theologie. Von Muhammed bis zur Gegenwart*, стр. 17.

¹⁵ Има и мишљења да је политеистички култ у Каби имао око 360 постављених божанстава и кипова које су представници разних племена у току меканског култа посећивали. Испочетка је меканско светилиште имало надрегионални значај и највероватније је било или јеврејски дом молитва или хришћанско светилиште. Више о томе види: Dossy, R. *Die Israiliten zu Mekka von Davids Zeit zur alttestamentlichen Kritik und zur Erforschung des Ursprungs des Islams*, Leipzig, 1864; Lüling, G. *Der christliche Kult an der vorislamischen Kaaba als Problems der Islamwissenschaft und christlichen Theologie*, Erlangen, 1977.

¹⁶ Област око Меке назива се haram (забрањен, свет) који се простире у ширини око 5 км, у свим правцима од Кабе, и обухвата подручје од 30 км ка југо-истоку, укључујући и брдо Арафат као и сва друга места на којима се врши церемонија ходочашћа. Круг око Кабе чини један овални простор с малим кубетом на коме се налази место такозваног „Аврамовог боравка“ (maqam Ibrahim) за који муслимани верују да је у њему узидан камен који је послужио Авраму за изградњу Кабе. Гробови Агаре и Исмаила се налазе у простору који се зове „ал-хиџр“. Читава церемонија се састојала из великог „хаџ“ ритуала који се вршио око Мека и „умре“ око Кабе. Више о исламском ходочашћу види: Junboll, Th. *Handbuch des islamischen Gesetzes*, стр. 134-158.

јужна арабљанска племена, чија је генеалогичка старија од Исмаилове, јер племена Хатан и Худ воде порекло старије од Аврама. Има и мишљења да је Каба као кућа Аврамова најпре била светилиште етиопских хришћана и да им је служила као „дом молитве“, коју је према јеврејској *Књизи јубилеја* и у *Аврамовој апокалипси* требало да сагради Јаков.¹⁷

У. Рубин такође сматра да је: „месијанска идеја о градњи „куће Аврамове“ преисламским Арабљанима била позната захваљујући вероисповедану етиопских хришћана.“¹⁸ Каснији прекид Мухамеда са покретом ханифа резултирао је и променом молитвеног правца од Меке према Јерусалиму, што је свакако утицај не само јеврејских група него и разних јудео-хришћанских групација и њихових верских учења која су несметано живела на овим просторима. На оваквом културном простору каква је била Арабија, такође је приметан „синкретистички религиозни плурализам“ који је као такав био разумљив јудео-хришћанским Арапима.¹⁹

Поучне информације о мултирелигијском светилишту Каба у Меки имамо делом сачуване и од стране исламског писца ал-Азракиа: „Стубови су били причвршћени сликама: пророка, анђела и дрвећа. У унутрашњости Кабе налазиле су се слике Аврама са коцком и стрелом у рукама, даље слике Исуса, сина Маријиног његове мајке и анђела“. На дан освајања Меке Мухамед је све слике и статуе пророка разбио, изузев „слике мајке Марије са дечаком Исусом“ које су у Каби остале сачуване све до његовог паље-

¹⁷ Иако се вера у „оца Аврама“ током историје различито рефлектовала, *Куран* често говори о „религији Аврамовој“ (2, 135; 3, 95; 4, 125; 6, 161) као о изворном и првобитном (пра)монотеизму (*millat Ibrahim*), који су исповедили Аврам и његов син Исмаил, који се сматра праоцем Арапа. Они у *Курану* важе не само за архетипске личности које су се одрекле преисламске идолатрије, очистивши од многобожтва Кабу у Меки, него и за будуће моделе обећаног спасења на којима почива Божији благослов о изабраном потомству. Аврам, исповедивши консеквентни и строги монотеизам, и даље остаје веран и послушан једном Богу, упркос негодовању његових сународника. Он у *Курану* остаје живи модел „прототип и идентификацијска фигура“ на само за будућу Мухамедову исламску веру него и за борбу против Меканских многобожаца. У јеврејским *Књигама јубилеја (Књига Ис 24)* у *Аврамовој апокалипси* и у *Великом мидрашу Постанка* (38, 19) се такође говори о Аврамовој борби против идолопоклонства његових сународника. Више томе види: Rubin, U. *Hanifiyya and Kaba*,: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 13, str. 85-112.; Kušel, K. J. *Spor oko Abrahama: što Židove, kršćane i muslimane dijeli a što ih ujedinjuje*, str. 180-186. О апокрифима и мидрашима више види: Kautzsch, E. *Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des Altes Testaments*, Band 2, Hildesheim, 1962, str. 61-62.; Thyen, J. *Bibel und Koran, Eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen*, str. 46.

¹⁸ Више о томе види: Rubin, U. *Hanifiyya and Kaba*: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 13, str. 85-112.

¹⁹ Busse, H. *Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, str. 24.; Dostal, W. *Die Araber in vorislamischer Zeit*, in: Der Islam 74, str. 20.

ња.²⁰ Х. Бузе сматра да је Каба била надрегионално светилиште у којој су равномерно били заступљене, осим многобожачких идола, и хришћанске слике и симболи.²¹

К. Колпе сматра да се један одељак из Созоменове „Црквене историје“, која обухвата период између 439 и 450. године, односи на извештај о племену Сарацена за време владавине цара Валента (364-378). У тексту се говори о јудео-хришћанским Арабљанима који су најпре били названи именом Сарацени.²² Своје порекло изводили су од Исмаила и Агаре и то оријентално јудео-хришћанство опстало је као конфесија пре несторијанства и монофизитства. Могуће је претпоставити да је најпре реч о разним јеврејским групама, о којима је Мухамед имао нека делимична сазнања, дакле о заједницама које су поштовале јеврејски *Мидраш* али без *Талмуда*. Исто тако, Мухамед је имао и нека сазнања о разним хришћанским групацијама и учењима, али без наглашене моно и диофизитске христологије.²³ Д. Танасковић сматра да је све то: „функционално преосмишљено, кроз митски оквир поимања времена и простора, нашло своје место, или бар одраз у *Курану*, тако да се ислам и у смислу садржинског континуитета исказује као наставак и довршење семитског монотеистичког циклуса зачетог на античком Блиском истоку“.²⁴ Једно такво јудео-хришћанство је замислило на Арабљанском полуострву, пре свега у Медини, чије трагове библијске и апокрифне књижевности и традиције налазимо у *Курану*.

Г. Квиспел тврди да је поред латинског и грчког хришћанства било заступљено и семитско хришћанство, претежно палестинског типа које је било потпуно независно од теологије апостола Павла и од хеленске теологије и филозофије.²⁵ Такво хришћанство семитског Истока, претежно сиријског вероисповедања, по К. Шедлу је јудео-хришћанског порекла и оно је као такво наставило несметено да живи стотинама годинама не само у Азији и у несторијанском учењу него и даље у исламу.²⁶ Религиозно-политички успон аристократског племена Куреиш делимично је био условљен

²⁰ Al- Azraki, *Geschichte der Stadt Mekka*. Nach den Arabischen Chroniken bearbeitet und hrsg. von F. Wüstenfeld, 4. Bd., str. 109.

²¹ Busse, H. *Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, str. 22.

²² Назив Сарацени је од III века ознака за сва племена сиријско северно-арабијске степе. Име Сарацени је најпре био изворни назив за арабљанска јудео-хришћанска племена и то пре него што су тим именом Византинци прозвали муслимане. Више о томе види: Colpe, C. *Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, heidentum und frühem Islam*, str. 169-170. За више детаља о овом проблему, видети: Ohlig, K. H. *Die frühe Islam*, str. 225-232.

²³ Више о томе види: Симић, С. „Утицај раног хришћанства на ислам“, у: *Религија и толеранција*, бр. 10.

²⁴ Tanasković, D. *Islam: dogma i život*, str. 26.

²⁵ Quispel, G. *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, str. 114.

²⁶ Schedl, C. *Muhammad und Jesus*, str. 563; G. Quispel, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, str. 118.

политичким успехом и привредно-економским богатством јужне Арабије која је групишући своје економске ресурсе и на северни део полуострва омогућила да се на тај начин трговачка роба транспортује и у регионе Средоземног мора.²⁷

С порастом богатства меканске трговачке аристократије постепено је стварана социјална и материјална неједнакост међу члановима друштва, која је све више нарушавала раније успостављен принцип, али и идеал племенске равноправности и солидарности. Дакле, оно што је у преисламској Арабији створено као „социјална правда и једнакост“ и као „равноправна расподела материјалних вредности“ требало је да припадне мање имућним Меканцима.²⁸

Овде је, такође, могуће указати и на изванредан утицај гностичког Зороастризма (парсизма) на Меканце, што је заправо варијанта старе маздеистичке религије из VII миленијума пре Христа, која је у неким представама и етичким веровањима карактеристична за скоро све индоевропске народе. Треба истаћи и чињеницу да је религија гностичког маздеизма у великој мери допринела да Иранци изграде добро организован друштвени систем и да развију религијску и националну свест.

Основна етичка идеја Зороастризма била је религијско уверење да добро и зло зависе од самих људи и да они могу бити творци своје среће. У химнама и у стиховима *Авесте* непрекидно се помиње да су: добро дело, добра мисао и праведност сами атрибути врховног бога Ахура Мазде. Зло долази споља (од дева и Аримана) и против њега човек се мора дивовски борити, све док не постигне крајњи ступањ праведности који се дефинише појмом „урта“, и на тај начин помогне царству Добра у победи над Злом. Присталицама праведних душа, Ахура Мазда ће поклонити царство, док ће присталице зла и лажи такозвани „друиди“ искусити патњу²⁹. На тај начин

²⁷ Некадашња Arabia felix (Срећна Арабија) била је од кључног значаја за трговачке путеве између источне Африке и Индије. Из Јемена ка Сирији транспортована је кинеска свила, док су злато и робови долазили из Египта који им је заузврат испоручивао пурпур, памук и разне племените метале. Уп. Burchard, В. *Die Araber, I Teil, Geschichte und Kultur*, str. 49.

²⁸ Dostal, W. *Die Araber in vorislamischer Zetis*, str. 35.

²⁹ Душа је по веровању старих Иранаца силазила у рај, пролазећи најпре кроз три фазе очишћења: фазу „Звезде“ која одговара „добрим мислима“, фазу „Месеца“ која одговара „добрим речима“ и фазу „Сунца“ која одговара „добрим делима“, да би на крају постигла савршени ступањ „Бесконачне светлости“. Оваква маздеистичка концепција о спасавању праведних људских душа може се упоредити и са будистичким учењем о нирвани која такође, према њиховом учењу, нуди пут „спасења“ кроз такозвани златни „осмокраки пут“. Иако сам Буда није дао дефиницију нирване, она подразумева најпре људску свест о постојању „четири племените истине“ којом се постиже превазилажење патње коју будологија формулише на следећи начин: рођење је патња, оронулост је патња, болест је патња и четврта истина је она која води сазанању о постојању спасоносног златног „осмокраког пута“ који води ка нирвани (блаженству). Стаза која води будистичког верника ка

човек стиче небеске заслуге које ће га учинити солвентним на дан Суда пред боговима испитивачима: Срашом, Митром и Веретрагом. Ако су добра дела превагнула, душа ће са лакоћом прећи спасоносни мост Синваит који га води на небо Ахура Мазде. За борбу против зла човеку је неопходно да се најпре очисти али не толико дух и мисао колико тело. Зато је и човек дужан да изграђује свој властити модус спасења који је вођен уз помоћ бога и анђела. Истицане су следеће врлине: честитост и верност а осуђиване лоповлук, оговарање и злочини. Иако су неки греси етичке природе, као на пример неморал, свирепост и разни видови насиља већина њих су ритуалне природе као што су неуклањање одсечених ноктију, убиство видре или жабе док су неискупљивим гресима сматрали: убиство или спаљивање леша, канибализам и друго. Дакле, суштина Заратустриног учења и свете књиге *Авесте* јесте непрекидна дуалистичка борба између сила „добра“ и „зла“, између „светлости“ и „таме“ и на крају славна победа добрих дела, мисли, и праведности. Ти главни атрибути бога Ахура Мазде, као и спасавање праведних људских душа, могу се повезати и упоредити са призивањем 99 најлепших Алахових имена, кроз која се у исламу читава његов лик, али и са есхатолошким и догматским учењем ислама о спасавању праведних људских душа.³⁰

Овде се, такође, може указати и на мултирелигијски карактер веровања не само преисламских него и данашњих Арабљана у волшебне духове или силе (џине) које се манифестују у природи, а које су свакако индоевропског порекла. Вера у постојање волшебних сила такође се помиње у *Курану* и она дан данас представља један од основних елемената исламске народне религиозности и побожности. Природа ових духов се налази између духа и тела и они као бестесна бића обдарени су разумом, али су људима обично невидљиви, мада се могу бесполно размножавати и као људи хранити се. Они у природи важе за узрочнике непознатих болести и необјашњивих феномена. Када неко од једног духа (џина) буде запоседнут, постајао би опседнут (меџнун). Међутим, осим негативних дејстава, према исламском веровању, џине могу имати и позитивна дејства на људе и они који би њима били инспирисани или надахнути сматрали би се предскази-

нирвани је: исправни поглед, исправна намера, исправан говор, исправно делање, исправно вођење живота, исправна тежња, исправно размишљање и медитација. Ова етичка и индивидуална самодисциплина будизма о тзв. спасењу праведних душа (архата) може се поредити и са индивидуалном есхатологијом зороастризма по којој се још нествореним људским душама (самјат) дарује могућност да достигну степен савршенства спасоносном (дармом) и на тај начин да победе зло. Више о томе види: Elijade, M. *Istorija verovanja i religijskih ideja*, knj. II, str. 78-80; Елијаде, М. *Водич кроз светске религије*, стр. 41-43; Belinger, G. *Veliki leksikon religija*, str. 56-57.

³⁰ Више о томе види: Цејмс, Е. О. *Упоредна религија: увод у историјско проучавање религије*, стр. 237-238.; Vasiljev, L. S. *Istorija religija Istoka*, str. 52-57.; Burchard, V. *Die Araber, I teil, Geschichte und Kultur*, str. 49.

вачима или видовњацима (кахин), тајанственим магом (сахир) па чак и песником (шаир), дакле, слично шаманима и квази-лекарима у другим културама, јер: „они могу људима да саопште нека тајанствена знања“.³¹

У друштвеном и социјалном животу арабљанских племена нису само видовњаци и врачии играли велику улогу, него такође и „песници“ који су поштовани као посебно инспирисани људи. Призивани су током ратних дејстава ради откривања разних разбојништва, али су њихове песме „касиде“ сматране и посебном врстом духовне заштите и помоћи од насртљивих и тајанствених демонских сила. Њихова предсказивања слушаоцима су објављивана у кратким ритмичким реченицама, при чему су њихове поуке биле праћене и разним заклетвама. Смисао арапске „касиде“ је да слушаоцу презентује идеалну слику друштва, а не да му прикаже историјску реалност у материјалном смислу. Стога и староарапска поезија углавном описује теме из религијског култа и митова разних божанстава али и разноврсне фамилијарне теме из брачног живота које опевавају и величају: љубав и радост, тугу и жалост, претње и опомене. Суштина овог песништва је да: превазиђе стварност, идеализира реалност у свакодневним догађајима, захтевајући при том од слушалаца разум и интелигенцију. Староарапска поезија је идеална слика друштва, док се тема љубави и сиромаштва само опевава у песмама.³²

Зато је интересантно поменути и мишљење великог европског оријенталисте и исламолога Т. Нелдекеа који је још крајем прошлог века сматрао да књижевне изразе арабизма треба тражити у древној арапској поезији чија се „естетика уживања“ изражавала лингвинистичким, историјским и филолошким мотивима истраживања.³³ То и значи, религијски посматрано, да се читава ова књижевност од преисламске поезије преко *Курана* па све до савремене новоарапске служи у основи истим конзервативним језиком и то тако да се њихова граматика и стил битно не удаљавају од прозе неког старијег времена. На тај начин је обезбеђен лингвинистички континуитет чија „рецитативна уметност“ (тецвид) изискује најсугестивније акустичне ефекте. Међутим, то не значи да се може говорити о арапској историји, књижевности и етосу а да се не пође од њиховог првог изворишта и највреднијег књижевног споменика као ремек дела арапско исламске књижевности – *Курана* који је у суштини и књижевно-филолошки израз арабизма.

Куран, као „штиво за декламовање псалама“, уобличен је мнемоничким, усменим методом такозваних „рецитатора“ или „носилаца“ *Курана* (*kuṛa, hamelet el-Kuran*) иза којих је убрзо уследио и несистематичан зачетак писменог стваралаштва. Највероватније је *Куран* настао на Мухамедо-

³¹ Више о томе види: Henninger, J. *Arabica Sacra. Aufsätze zur Rligionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete*, str. 148-149.; Dostal, W. *Die Araber in vorislamischer Zeits*, str. 42.

³² Више о староарапској поезији види: Wagner, E. *Gründzuge der klassischen arabischen Dichtung*, str. 182.

³³ уп. Gabrijeli, F. *Arapaska književnost*, str. 27.

вом родном меканском дијалекту, у књижевној нецдској коини средини, оплемењеном арапском поезијом и на тај начин постао разумљив и прихватљив на читавом Арабљанском полуострву. Граматичка структура и лексички фонд *Курана* сведоче нам о старом књижевном језику који је до нас стигао у најархаичнијем слоју хадиса као и у материјалима за писање Мухамедове биографије.³⁴ То и значи да је језик *Курана* исти као и у преисламској тако и у савременој поезији и да су то два стуба на којима почива развој арапске књижевности. Међутим, извесне фрагментарности и нејасноће у појединим деловима меканских и мединских сура нису спречиле катихетско систематизовање Мухамедових проповеди сугестивним приказивањем, већ су допринеле развијању слушалачке маште муслиманског верника. Нема јаснијих трагова о некаквој карактеризацији ликова с различитим психолошким ступњевима, тако да нарација тече сукцесивно. Постоје само два калупа за све вернике: побожни и чисти верник који се апсолутно покораво вољи Божијој и безбожна иноверна немуслиманска маса света. Можда би сви ови проблеми остали нерешиви за куранску егзегезу када нам у помоћ не би притекли библијски и ванбиблијски текстови са њиховим хетеродоксним и митолошким верским тумачењима.³⁵

Куран, као Алахова Књига, за муслимане је нестворен и вечан, од претварања света исписан на небеској „плочи помно чуваној“ (сура 85, 22) а који је познат и под називом „мајка свих Књига“ (umm al-kitab). Иако је према исламском учењу и дубоком арапском верском убеђењу *Куран* ненадмашна језичка творевина самога Алаха, савршенство које се не може ни са чим упоређивати, исламско предање учи да је Мухамеду *Куран* предао арханђео Џибрил (Гаврило), кроз низ сукцесивних објава, као израз саме Алахове воље. Мухамедов задатак је био да, као последњи међу посланим пророцима, прво Арабљанима, а затим свим људима на Земљи објави Књигу истиниту „у коју не може бити сумње“. Стога се *Куран* може схватити не као збирка Мухамедових проповеди, већ и као један *арапски лекционар*.³⁶

Што се тиче садржаја, *Куран* у великој мери преузима тематику из јудео-хришћанске традиције и окружења на којем је настао тако да се може констатовати да постоји чврста спона између *Курана* и цивилизацијског

³⁴ За Мухамедовог живота *Куран* је углавном памћен и усмено преношен што је и био главни облик културног живота и међуплеменског општења. Једанаесте или дванаесте године по исламској хиџри, за време халифе Абу Бекра, записани су сви сачувани фрагменти куранске објаве и на тај начин је настао *Мусхаф* тј. материјализована писана Књига – *Куран*. Више о томе види: Танасковић, Д. *Ислам: догма и живот*, стр. 52-53.

³⁵ Више о овој расправи, видети: Симић, С. *Библијски и апокрифни текстови у Курану*, Београд, 2010.

³⁶ Више о томе види: Neuwirth, A. *Das islamische Dogma der „Unnachahmlichkeit des Korans“ in literaturwissenschaftlicher Sicht*, in: *der Islam* 60, str. 166-183.

наслеђа који је свету подарио неисцрпни зенац семитског Блиског истока.³⁷

Унутар општег садржаја уочљиво је књижевно вредновање наративних делова *Курана*, који се већином састоје из библијских и ванбиблијских прича. Историја, заправо, почиње од хазрети Адама, коју *Куран* формулише као божанску иницијативу, када се Алах, још пре стварања света и човека, открио и објавио будућем човечанству и упитао их: „...Зар ја нисам Господар ваш? И они су одговорили: Јеси ми свједочимо...“ (сура 7, 172). Према муслиманском веровању ово јављање Алаха људима, кроз речи шехаде, потврђено је кроз „првобитни споразум“ или „уговор“ који не сведочи само о јединствености Божијој (tawhid) већ и о исламској вери да Адам није само праотац човечанства, већ и прималац и објавитељ првобитног откровења а самим тим и једине праве вере (ислама). Ту и такву првобитну веру исповедио је Аврам као један побожни боготражитељ (hanif) који је по исламском предању с сином Исмаилом подигао Кабу као „кућу Аврамову“.

Исто тако, приметно је и да старозаветни патријарси – Аврам, Исак и Јаков али и Мојсије – постају протагонисти и њихове куранске историје. Тако на пример Аврам од политеистичког служења идолима и обожавања звезда прелази на веру у једнога Бога и чисти Кабу од политеистичких идола и кипова, налажући хаџилук и прокламујући религијски монотеизам (milat Ibrahim). Праведни Ноје је узалуд позивао народ на покајње и упозоравао их на наступајући Суд Божији, саградивши лађу и спасао се од потопа, јер од тада по исламском веровању почиње „ново“ или „друго“ стварање. Лот брани своје гласнике од својих сународника и измиче Божијој казни. Праведни Јосиф доживљава своју пустоловину у Египту, а као знаком своје изабраности Бог га обдарује даром тумачења снова. Мојсије није презентован само као велики вођа јеврејског народа већ се схвата и као „прототип пророка“. Његова историја у *Курану* је великим делом описана по узору на *Књигу изласка*, али са извесним додацима из јеврејске митолошке књижевности.³⁸ Он се у *Курану* наводи као личност „с којом је Аллах сигурно разговарао,, (сура 4, 164) али и као његов сведок, чија је *Тора* „путовања и милост“ (сура 11, 17). Исто тако у *Курану* се и личност Господа Христа наводи не у духу *Јеванђеља*, него у виду разних докетско-гностици-

³⁷ Тако је, на пример, Сулејман Бешир, на основу ишчитавања рукописа из Умадског доба, изнео став да је Мухамедов животопис тенденциозна антиумајадска мистификација из абасидских времена и да је сам ислам настао као „верски израз националног бунта хришћанских Арапа“. На сличан начин је и О. Ц. Маједорф сматрао да се којим историјским случајем ислам није појавио на Арабљанском полустрву са свим његовим историјским консеквенцама да би арапски хришћани данас били водећа елита и народ у хришћанском свету. Танасковић, Д. *Ислам: догма и живот*, стр. 19.; Мајендорф, Ц. *Империјално јединство и хришћанске деобе, Црква од 450. до 680. г.*, стр. 101-105.

³⁸ Више о томе види: Prenner, K. *Muhammad und Musa*, Altenberg, 1986.

ких модела и верских учења која су правила разлику између његове земаљске природе и његовог синовства Божијег, оспоравајући при том његову савршену и нераздељиву богочовечанску природу.³⁹

Сура 11, 120 најбоље интерпретира историјску интенцију *Курана* да неке библијске личности унапред протумачи у духу хагаде палестинског јудејства а која у себи носи „морално-дидактичку“ намеру да нас извештава не о прошлости него да „подсећа“ на њу.⁴⁰ „А све ове вијести које ти о појединим догађајима о посланицима казујемо зато су да у њима срце твоје учврстимо. И у овима дошла ти је права истина, и поука, и вјерницима опомена“.

Овако презентован модел спасоносне историје за муслимане има најснажније упориште у личности Мухамедовој (*imitatio Muhammadi*), јер он је „слуга Милостивог“, а у *Курану* се вели: „Ви у Алаховом посланику имате **диван узор** за онога који се нада Алаховој милости и награди на оном свијету, и који често Алаха спомиње“ (суру 33, 21 уп. са 60, 4.6). Термини које *Куран* користи за „типизирање и шематизирање“ разних личности из јудео-хришћанске библијске историје је *matal. pl. amtal*, при чему се први израз употребљава како за позитивне тако и за негативне примере и личности (уп суре: 17, 89; 18, 54, 30, 58), док се други термин односи на све људе који хоће и желе да мисле и да својим размишљањима нађу пут ка правој вери (види суре: 39, 27; 29, 43; 11, 24). Сура 6, 83-90 може нам послужити као пример обрасца како и на који начин *Куран* укратко сажима целокупну јудео-хришћанску историју спасења, при чему се наглашава да се она односи на оне: „...који добра дела чине...и **којима смо Ми књиге и мудрост и вјеровјесништво дали**.“ Зато и Мухамед од њих захтева: „слиједи њихов прави пут. Реци: Ја од вас не тражим награду за *Куран*, он је само поука свјетовима“.

Можда је тиме Мухамед и покушао да Јеврејима, хришћанима, зороастријцима и Арабљанима упркос „различитим путевима“ предложи заједнички религијски модел вере али и спасења: „А теби објављујемо Књигу, саму истину, да потврди књиге прије објављене и да над њима бди. И ти им суди према ономе што Алах објављује и не поводи се за прохтијевима њиховим, и не одступај од истине која ти долази: **свима вама смо закон и правац прописали**. А да је Алах хтио, он би вас слѣдбеницима једне вјере учинио, али, Он хоће да вас искуша у ономе што вам прописује, зато се на-тјечите ко ће више добра учинити; Алаху ћете се сви вратити, па ће вас Он о ономе у чему сте се разилазили обавијестити“ (сура 5, 48). Из приложенога можемо увидети да је Мухамедова вера у раније откривење предста-

³⁹ Више о томе види: Bauschke, M. *Jesus im Koran*, Wien, 2001.; Bauschke, M. *Jesus-Stein des Ansooses, Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie*, Wien, 2000.

⁴⁰ Више о томе види: Stemberger, G. *Midrasch. Vom Umgang der Rabbiner mit der Bibel: Einführung-Texte-Erläuterungen*, str. 21.; Wielandt, R. *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, str. 21.

вља срж исламског веровања и да се сходно томе може говорити о Мухамедовој вери у библијско откровење, јер и сам *Куран* вели: „Реците: Ми вјерујемо у Алаха и у оно што се објављује нама, и у оно што је објављено Ибрахиму, и Исмаилу, и Исаку, и Јакубу, унуцима, и у оно што је дато Мусау и Исау, и у оно што је дато вјеровјесницима од Господара њихова; ми не правимо никакве разлике међу њима, и ми се само Њему покоравамо“ (суру 2, 136 уп. са 3, 84).⁴¹

Исто тако, на крају, може се констатовати да је теолошко-историјска језичност *Курана* са библијским и ванбиблијским текстовима проистекла из особеног етничког и религиозног плурализма Арабије која је као носилац „различитих култура“ спојила два света: исламски и јудео-хришћански повезујући га трајније културним, политичким и привредним процесима. Исто тако увиђамо да су у исламу присутни елементи религијских веровања и учења претежно из: јудео-хришћанства, зороастризма, будизма, хиндуизма и анимизма чији су трагови мултирелигијске културе на синкретички начин присутни у исламу тако да се на изванредан начин може говорити и о синкретичким формама арапског ислама у културном зденцу семитског Истока.

Литература

- Avdijev, V. *Istorija starog Istoka*, Edicija, Beograd, 2009.
- Армстронг, К. *Историја Бога, 4000 година тражења кроз јудаизам, хришћанство и ислам*, Народна књига-Алфа, Београд, 1995.
- Armstrong, K. *Muhammed: Poslanik za naše vrijeme*, Buubook, Sarajevo, 2008.
- Al-Azraki. *Geschichte der Stadt Mekka*. Nach den Arabischen Chroniken bearbeitet und hrsg. von F. Wüstenfeld, 4. Bd., Leipzig, 1861.
- Bauschke, M. *Jesus im Koran*, Böhlau Verlag, Köln Weimer Wien, 2001.
- Bauschke, M. *Jesus-Stein des Ansoses, Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie*, Böhlau Verlag, Köln Weimer Wien, 2000.
- Belz, V. *Mitologija Kurana, čežnja za rajem*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1982.
- Burchard, B. *Die Araber, I teil, Geschichte und Kultur*, Schroll, 2. Auf., München, 1997.
- Busse, H. *Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*,Turtleback, Darmstadt, 1988.

⁴¹ Курански изрази: „Ми вјерујемо...“ у оно што је раније објављено „вама и нама“, тј. у *Старом и Новом завету*, говори нам да није реч о вери у нека општа откривења, него конкретно о вери у библијска откровења, јер *Куран* вели: „И са слѣдбеницима Књиге расправљајте на најљепши начин,- не са онима међу њима који су неправедни-, и реците: **Ми вјерујемо у оно што се објављује нама и у оно што се објављује вама, а наш Бог и ваш Бог јесте-један**, и ми се Њему покоравамо“ (суру 29, 46 уп. са 28, 52-53).

- Colpe, C. *Das Siegel der Propheten. Historisches Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam*, Institut für Kirche und Judentum, Berlin, 1989.
- Dostal, W. „Die Araber in vorislamischer Zeit“, *Der Islam*, 74 (1997).
- Docy, R. *Die Israiliten zu Mekka von Davids Zeit zur alttestamentlichen Kritik und zur Erforschung des Ursprungs des Islams*, Leipzig, 1864.
- Дрејн, Ц. *Увођење у Стари завет*, Клио, Београд, 2002.
- Elijade, M. *Istorija verovanja i religijskih ideja*, knj. II i III, Prosveta, Beograd, 1991.
- Елијаде, М., Кулиано, Ј. *Водич кроз светске религије*, Народна књига, Београд, 1996.
- Gabrijeli, F. *Arapska književnost*, Svijetlost, Sarajevo, 1985.
- Голдберг, Д. Ц., Рејнер, Ц. Д. *Јевреји: историја и религија*, Клио, Београд, 2003.
- Hiti, F. *Istorija Arapa*, Veselin Masleša, Sarajevo 1988.
- Henninger, J. *Arabica Sacra. Aufsätze zur Rligionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete*, (OBO 40) Vandenhoeck&Ruprech, Göttingen, 1981.
- Kautzsch, E. *Die Apokryphen und Pseudoepigrahen des Altes Testaments*, Band 2, Freiburg i. B. Mohr, Hildesheim, 1962.
- Kuran**, preveo B. Korkut, Sarajevo, 2002.
- Kušel, K. J. *Spor oko Abrahama: što Židove, kršćane i muslimane dijeli a što ih ujedinjuje*, Svijetlo riječi, Sarajevo, 2000.
- Lüling, G. *Der christliches Kult an der vorislamischen Kaaba als Problems der Islamwissenschaft und christlichen Theologie*, Taschenbuch, Luling, Erlangen, 1977.
- Мајендорф, Ц. *Имперујално јединство и хришћанске деобе, Црква од 450. до 680. г.*, Каленић, Крагујевац, 1997.
- Menj, A. *Istorija religije*, Plato, Beograd, 2005.
- Nagel, T. *Geschichte der islamischen Theologie. Von Muhammed bis zur Gegenwart*, C.H Beck, München, 1994.
- Neurwith, A. „Das islamische Dogma der ‚Unnachahmlichkeit des Korans‘ in literaturwissenschaftlicher Sicht“, *Der Islam*, 60, W. Kohlhammer, (1983).
- Ohlig, K. H. *Die frühe Islam*, Schiler, Berlin, 2007.
- Prenner, K. *Muhammad und Musa*, Cis-Verlag, Altenberg, 1986.
- Quispel G. *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, E. J. Brill, Leiden, 1967.
- Rubin, U. „Hanifiyya and Kaba, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, An inquiry into the Arabian pre-Islamic background ot din Ibrahim“, *JSAI 13* (1990).
- Stemberger, G. *Midrasch. Vom Umgang der Rabbiner mit der Bibel: Einführung-Texte-Erläuterungen*, C. H. Beck, München, 1989.
- Симић, С. „Утицај раног хришћанства на ислам“, *Religija i tolerancija*, br. 10, Jul-Decembar 2008.

- Симић, С. *Библијски и апокрифни текстови у Курану*, Висока шкколо – Академија СПЦ за уметност и конзервацију, Београд, 2010.
- Schoers, H. J. *Religionen: Wesen und Geschichte*, Goldman Sachbuch, München, 1979.
- Schedl, C. *Muhammad und Jesus*, Herder, Wien, 1978.
- Tanasković, D. *Islam: dogma i život*, S.K.Z., Beograd, 2008.
- Thyen J. *Bibel und Koran, Eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen*, Böhlau Verlag, Köln Wien, 1989.
- Џејмс, Е. О. *Упоредна религија: увод у историјско проучавање религије*, Матица Српска, Нови Сад, 1990.
- Wagner E. *Gründzuge der klassischen arabischen Dichtung, Bd. I.*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1987.
- Wielandt R. *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Taschenbuch, Harrassowitz, Wiesbaden, 1971.

Srdan Simić
MULTICULTURALITY OF ISLAM

Summary

Islam is the last great monotheistic religion which was given to the world by the truly inexhaustible resource of the Semitic Near East. As a religious and civilizational, but also multicultural phenomenon, this youngest but most rigorous of the Semitic religions, did not encompass a unique and indigenous view of the world and life in its ethnogenesis. Quite the contrary, it integrated and successfully projected various other religious ideas and beliefs of Near Eastern nations. The specificity of the Islamic religion is reflected in the fact that, due to its strict monotheism, it not only replaced the pagan polytheistic religion of the Arabs, but also successfully replaced and partially completed the monotheism cycle in the Near East. According to Muslim beliefs, Muhammad gave the faithful the "Book of Revelations" - Quran, as an expression of the "will of Allah", which has, over the coming centuries, undoubtedly become religious maxim of life, deeds and words of millions of Muslims worldwide. Indeed, "history of religion, or general history, cannot find an example that could compare to Mohammed's endeavor. The conquest of Mecca and the establishment of a theocratic state prove that the Prophet's political genius was nothing less than his religious genius. "

Key words: multiculturalism, multi-confessionality, religious syncretism, Islam and Christianity, Quran and Holy Scripture

Milica Dimitrijević¹
Sergej Beuk

GLOBALNA KULTURA I RELIGIJSKA KRIZA U EVROPI: BALKAN KAO POTENCIJALNI MODEL?

Baveći se mnogostrukim uzročno-posledičnim vezama između globalizacije, multikulturalizma i religijske krize u Evropi, autori su pokušali da kroz analizu teorijskih postulata i prakse koju oni proizvode ponude društveno-kulturno-religijski model koji bi mirio sve antinomičnosti pomenutih procesa. Počevši od analize pretpostavki na kojima počiva globalna kultura, preko osobenosti multikulturalnog društva i njegovih specifičnosti, koje sa jedne strane zajednicu vode ka toleranciji i diverzitetu a sa druge kod pojedinih iniciraju individualizam i otuđenje od globalno prihvaćenih vrednosti, stiže se do religije i njenog pozicioniranja između multikulturalizam i izolacionizma. Autori potom ističu stav da bi se moglo reći da današnja civilizacija jeste multikulturalna onoliko koliko je multireligijska, što dodatno komplikuje sve prisutnija religijska kriza, upliv Nju ejdž pokreta i desakralizacija društva, koje se mogu slikovito posmatrati na polju odnosa ksenofobija – verski fundamentalizam. Njihova osnova upravo jeste strah od Drugog. Pošto je vera bila jak emocionalno-manipulativni momenat u svim ratnim događajima na prostorima Balkana, u zaključku se iznosi ideja da upravo ovaj prostor, ukoliko ispuni određene prerogative, može postati važan faktor religijske tolerancije i primer trajnog mira, jer po svojoj istoriji i stvarnosti, on jeste multinacionalan i multikulturalan.

Ključne reči: globalizacija, globalna kultura, multikulturalizam, izolacionizam, religijska kriza, ksenofobija, religijski fundamentalizam, strah od Drugog

Globalizacija i stvaranje globalne kulture

„Slučajna veza globalizacije i mešanja različitih populacija, zajedno sa obnovljenim interesovanjem za etnicitetom i kulturom, naglasila je globalniji interes za pitanja kulturnog identiteta.”² Praktična filozofija globalizacije kulturu tumači naizgled na paradoksalan način. Sa jedne strane, postoji izražen partikularizam i fragmentacija kulturoloških diskursa, dok sa druge, njena suština jeste univerzalistička. Iz toga proizilazi da globalistički proces u kulturi jeste težnja ka organizaciji različitih kulturnih momenata koji mogu biti veoma udaljeni ali koji na kraju teže istom cilju – univerzalnom razumevanju i prihvatanju. Bogatstvo

¹ milica.dimitrijevic.bg@gmail.com

² Haddock, A. B., Sutch P. *Multiculturalism, Identity and Rights*, str. 43.

kulturnih sadržaja i različitost umetničko-izvođačkih vizija ne teže ideji univerzalizma, nego univerzalističkom diskursu višestrukih i sveprožimajućih metakulturnih nivoa. Globalizacija, iako to na prvi pogled tako ne izgleda, dopušta razvoj kulturnih različitosti, insistirajući na pojačanoj međusobnoj komunikaciji, sa mogućnošću da lokalno može postati i jeste deo globalnog. Možda je još jedino u kulturi, što mnogi opovrgavaju, globalizacija zadržala svoju početnu ideju, ideju slobodnog tržišta, odnosno nezavisne kulturne interakcije umetnika i umetničkih pravaca. Tako svet iz perspektive globalizirajuće kulture postaje celina raznolikih sadržaja ali istolikih normi i principa.

Pretpostavka na kojoj počiva ideja globalne kulture jeste postojanje civilnog društva u kojem su glavne socijalne regule definisane kroz institucije pravnog sistema, postulirane ekonomske odnose uz snažnu podršku specifičnih kulturnih modela. Ono što se primećuje u pojavi ideje globalne kulture jeste da paralelno sa idejom pluralizma na delu postoji i dominacija određenih društvenih grupa ili kulturoloških konteksta, koja u sebi sadrži finansijske pretpostavke. Time se kroz globalne institucije ali i jezika (npr. engleski) stvara jedan vid specifične hegemonije, koja podstiče političku različitost umesto da je permanentno niveliše.

Relacija između globalizacije i kulture možda se najbolje očituje u razvoju kulturne politike Evropske unije, nadnacionalne tvorevine nastale u vreme stvaranja supranacionalnih i nadnacionalnih konstrukata, u vreme ekspanzije ideje globalne međupovezanosti. Iako je globalna kulturna interakcija favorizovana na nivou sprovođenja ideja osnivača Unije, ona je istovremeno izazvala akciju malih zemalja članica u pravcu očuvanja nacionalnih kulturnih identiteta. „Da su u značajnoj meri imale uspeha sa tim svojim restriktivnim nastojanjima može se zaključiti na osnovu sledećih odlika konačne verzije Ugovora o Evropskoj uniji:

1. opšteg upućivanja na princip supsidijarnosti u vezu sa kulturom;
2. definisanje akcija EU u oblasti kulture kao dodatnih;
3. podređivanje svih aktivnosti EU razlozima koji se temelje na kulturi;
4. restriktivnom institucionalnom uređivanju odlučivanja o kulturi;
5. izuzimanje kulture iz javnih davanja EU.”³

Ovako koncipiran dokument nedvosmisleno stavlja do znanja da je težište kulturnog razvoja usmereno na polje nacionalnih kulturnih politika i da Unija u toj oblasti ima više medijatorsku ulogu, za razliku od konkretne koju ima u oblastima politike i ekonomije. Time se podstiče regionalizam, jačanje regionalne kulturne tradicije, pa i demokratizacija samih regiona unutar nacionalnih država. Promovišući kulturnu, a preko nje nacionalnu i rasnu raznolikost, EU praktično pokušava da se odupre gore pomenutim težnjama pojedinih država članica, usmeravajući kulturnu saradnju na globalni nivo.

Posmatrano iz drukčijeg ugla, savremena kultura posredstvom tehnologije koja je u svaki dom na planeti donela radikalnu vesternizaciju kulturnih sadržaja, proizvela je doživljaj kulture kao zabave. Holivudska industrija filmova i tv seri-

³ Stojković, B. *Identitet i komunikacija*, str. 67.

ja kao i višemilionsko tržište muzičke produkcije devalvirali su i zadali možda poslednji udarac umetnostima kakvi su film i pozorište. Teatarske umetnosti kao što su klasičan balet i opera postali su relikti prošlosti ili su u najboljem slučaju izvor uživanja elitne publike. Mladi ljudi danas, iako se naizgled na čini tako, možda imaju manje izbora nego starije generacije, slušajući istu muziku, oblačeći se na isti način ili komunicirajući kroz isti medij, dovodeći sebe do dobrovoljne uniformizacije i pauperizacije estetskih vrednosnih sistema. Ako svemu tome dodamo i vanrednu raširenost interneta i to ne samo u zapadnim društvima, onda dolazimo do zaključka da čovek danas hrli, ne samo ka individualizaciji, već i potpunom otuđenju, koje se ogleda u do sada istorijski nepoznatim načinima socijalnih kontakata. Na taj način zadiremo u osnovna pitanja savremene egzistencije kao što su razlozi postojanja tradicionalne porodice, trasiranje savremenih kulturnih politika demokratskih društava ili nužnost postuliranja bilo kog autoriteta, čiji se nedostak najbolje ogleda u sve većoj sumnji u religijske vrednosti.

Osobnosti multikulturalnog društva

„Jedno od suštinskih pitanja multikulturalizma jeste pitanje o sociološkim i demografskim različitostima, ali i o različitostima kao filozofskoj kategoriji.”⁴ Da bi se za jedno društvo moglo reći da je multikulturalno ono mora biti u osnovi demokratsko, mora poštovati ljudska prava, pravne institucije i težiti prihvatanju različitosti kroz njihovo razumevanje. Ono što je za pojavu i egzistenciju multikulturalizma u savremenom dobu neophodno jeste socijalni pluralitet i liberalni politički diskurs. U tom smislu, multikulturalno društvo postaje popularan pojam početkom novog milenijuma, iako se prvi put u političkom kontekstu pojavljuje u javnoj upotrebi početkom sedamdesetih godina prošlog veka. „Multikulturalizam je ideja ili ideal o skladnom suživotu različitih etničkih i kulturnih grupa u okviru pluralističkog društva.”⁵

Multikulturalizam nije deo rečnika humanističkih nauka i njihovih teorijskih postavki, već više opisuje kulturnu praksu modernih društava. Kao i na svim ostalim poljima delovanja globalizacionog procesa, i u kulturi dolazi do smanjenja uloga barijera i granica, kako jezičkih i fizičkih, tako i duhovnih, pri čemu se grupni identitet na nivou nacionalnog polako pretapa u internacionalni, sa jedne strane omogućavajući koegzistenciju a sa druge konfrontaciju. Saradnja na polju kulturnog razvoja dobar je temelj za pronalaženje i afirmisanje novih umetničkih tendencija, koje čine svetski moderni kulturni milje. Ali, jačanje veza između razuđenih kulturnih struktura i centra iz kojeg se kreira kulturna politika, na globalnom nivou često proizvodi reakciju u vidu težnje ka partikularnosti, naglašavanju nacionalnih različitosti i kulturne autonomije, kao vidovima odbrane od unificirajućih tendencija multikulturalizma. Opisani procesi samo tako potvrđuju još jednu neizostavnu karakteristiku globalizacije – permanentnu antino-

⁴ Semprini, A. *Multikulturalizam*, str. 141.

⁵ Stojković, B. *Identitet i komunikacija*, str. 75.

mičnost. Česte promene proizvode kulturne identitete koji nisu stalni i stabilni, već su propustljivi i varirajući, što za pojedinca u nekim slučajevima može biti i oslobađajuće, jer ga lišava granica koje sputavaju individualan razvoj. Tako posmatrana fluidnost ne mora imati negativan prizvuk, mada, odsustvo jasno definisanih kulturnih temelja posledično utiče i na nadgradnju kulturnih obrazaca današnjice, koji teže stvaranju novih pravila i poetika.

Multikulturalizam, imajući u vidu njegove osobenosti i usmerenja, uspostavlja nove, bolje načine komunikacije između etničkih zajednica, pogotovo u društvima sa brojnim nacionalnim manjinama, promovišući tako koncept kooperacije, nasuprot sistemu potpune kulturne asimilacije, vidljiv svojevremeno na primeru SAD. Razvoj osobenosti se podstiče, čime se omogućava bolja potencijalna adaptacija pojedinca na svet koji ga okružuje, što nije slučaj sa posledicama političke ili ekonomske globalizacije, koje ne poznaju i ne priznaju pomenu tu kreativnu slobodu. Kako je često reč o suživotu različitih kulturnih obrazaca u istom društvenom prostoru, sam proces multikulturalizacije sredine teče često sporo, uz snažno opiranje specifičnih, periferijskih mikrosredina.

Postoje i teoretičari koji se postepeno, u svojim opservacijama o pravcima u kojima bi društvo današnjice trebalo da se razvija, udaljavaju od univerzalizma, izražavajući prema toj ideji određenu dozu skepticizma, govoreći o negativnim posledicama do kojih ta ideja dovodi. Bojazan od gubitka kulturne autentičnosti, koja u ovom slučaju obuhvata svekolike manifestacije različitosti, posebnosti i tradicije i koja često nije bez opravdanja, ozbiljno usporava napredak procesa multikulturalizma. „O globalizaciji postoje različita mišljenja. Što je jednim nužan preduslov za razvoj i blagostanje, drugima izgleda kao rak-rana društva. Jedno je ipak neosporno. Postoje dobitnici i gubitnici.”⁶

Još nešto je važno istaći: naime, kritičari multikulturalizma često multikulturalističke promene nazivaju amerikanizacijom društva, odnosno hibridnom idejom koja ne razume evropske različitosti. Tu je na delu ideja globalne manipulacije koja ima jedan centar i koja želi, zapravo, da uspostavi postpolitičku realnost čiji je cilj moć, a sredstva su uvek u vezi sa širenjem multinacionalnog kapitala. Ovako izražen stav predstavlja simplifikaciju ali i idejnu apstrakciju, jer svet kakav danas postoji niti se može promišljati centralistički niti multikulturalni prostor može biti samo ekonomski poligon, ma koliko ekonomski igrači bili jaki i uticajni.

Posmatrajući savremeni kulturni prostor, kako javni tako i privatni, može se zaključiti da multikulturalizam sam po sebi ne može doći do svoje perakcije, već ga stalnost evolucione promene drži u pokretu, kroz šta se sublimira sve veći broj različitih etničko-kulturnih obrazaca. Njega možemo shvatiti kao izraz moderniteta, čije filozofske implikacije nisu samo u okviru moderne već i postmoderne. Njegova epistemološka struktura nije postavljena hijerarhijski, već heterarhijski, pri čemu su reflektivne tačke susreta u permanentnoj interakciji.

⁶ Gavrilović, D. *Svetlost i tama savremenog sveta*, str. 79.

Religija između multikulturalizma i izolacionizma

Već pomenuti kritičari multikulturalizma ističu da je reč o ideji koja u sebi nosi mnoge zamke i nedorečenosti: „Multikulturalizmu se često prigovara da ugrožava društveno i političko jedinstvo, da zaustavlja, odnosno da obrće smer dinamike integracije, da podstiče pojedince da se ukopavaju unutar sopstvene grupe – etničke, religiozne, rasne, polne, kulturološke pripadnosti.”⁷ I zaista, postavljaju se dva pitanja: *Kako nivelisati posebnosti pojedinaca i grupa unutar već postojećih multikulturalnih sistema i kako izvršiti socijalnu afirmaciju osobnosti bez pozitivne diskriminacije?* Odgovor na ove i slične nedoumice svakako nije jednostavan, jer podrazumeva snažan etičko-psihološki momenat koji upravo on vodi do epistemološke dezintegracije čiji smo savremenici.

Naime, apsurd je da filozofija multikulturalizma u sebi sadrži i seme izolacionizma, što se najbolje vidi u praksi, gde je na delu paralelizam modela egzistencije multikulturalne logike – s jedne strane javlja se sve jasnija kulturološka kohezija, dok se sa druge rađa svest o istorijskom diskontinuitetu koji podstiče otpore i frustraciju. Tada pojmovi kao što su nacija, rasa ili religija dobijaju nov predznak, rađajući ideološku matricu koja često izaziva akciju destruktivnog tipa. Melori Naj navodi: „Savremeni svet je oblikovan religijama: 'Rat protiv terorizma', inteligentni dizajn, abortus... konflikti i rat na Bliskom Istoku, Indija, bivša Jugoslavija, Severna Irska, masovna samoubistva u Džonstaunu, ekološki samiti, mirovne demonstracije – lista se nastavlja.”⁸

Sve rečeno jeste, posredno ili neposredno u vezi i sa globalizacijom i sa religijom; pri čemu su posledice prvog pomenutog pojma direktno . „...izmeštanje (tradicionalnih) religija iz njihovog matičnog lokusa”⁹, što samo dodatno komplikuje multidimenzionalni diverzitet današnjih društava destabilizujući njihovu unutrašnju koheziju. Posmatrano konkretnije, kada govorimo o Evropi, izazovi multikulturalnog društva najuočljiviji su, možda, na primeru kontakta između islama i hrišćanstva na Zapadu, naročito u Evropi, kako na političkom, tako i na socijalno-religijskom (šerijatski zakon i njegove društvene konsekvence) i kulturnom nivou. Imajući sve pomenuto u vidu možda bi se moglo reći i sledeće: Današnja civilizacija jeste multikulturalna onoliko koliko je multireligijska. A pitanje multireligioznosti teorijski nije moguće sagledati bez osvrta na religijsku krizu u praksi.

Religijska kriza i strah od Drugog

Kriza tradicionalnog hrišćanstva, upliv Nju ejdž pokreta i ideja, kao i opšta desakralizacija i ateizacija polja socijalnog, dovela je promene mesta Svetog u svesti savremenih ljudi. Danas je ono, praktično, izopšteno iz sfere javnog

⁷ Semprini, A. *Multikulturalizam*, str. 109.

⁸ Nye, M. *Religion: The Basics*, str. 1.

⁹ Vukomanović, M. *Homo Viator*, str. 67.

(ukoliko ne uzmemo u obzir tradicionalna islamska društva ili medijski senzacionalizam), predstavljajući relikv prošliosti ili, u najboljem slučaju, slobodnu težnju pojedinaca za postignućem koje ga u svemu prevazilazi, u kome se, za većinu, etičko stavlja ispred teološkog, odnosno, soteriološkog. Navedena simplifikacija (moral umesto religijske vere) predstavlja racionalizaciju Svetog koja je prihvatljiva većini, ne narušavajući mišljenja i sve prisutnija htenja. Ostajući, tako, na površini događaja, religija stidljivo objavljuje da etika nije cela poruka, već da, pored nje, postoji i nešto više, a to je teologija, kao nauka o Tvorcu i Izvoru celokupne egzistencije.

Moramo uvek imati na umu da između krize religioznosti (na Zapadu) i krize religijskih institucija ne stoji znak jednakosti: i pored opadanja religijskih osećanja, potreba za Svetim i dalje postoji, ali religijske institucije, sa svojim već poznatim bolestima, doživljavaju teška vremena – od neučestvovanja vernika na bogoslužnjima, do otvorenog otpadništva i konverzije. Ako dodamo i bujanje religijskog fundamentalizma, koji se paralelno razvija u različitim delovima sveta i koji svakako nije samo u vezi sa mnogobrojnim islamskim pokretima, uviđamo slojevitost i težinu problema. Zapravo, možemo pratiti i odnos ksenofobija – religijski fundamentalizam koji se javlja u savremenom multikulturalnom društvu, uporedo sa demokratizacijom socijalnih odnosa i institucija. Takav destruktivni odnos predstavlja dve strane jedne medalje koju nazivamo strah od Drugog.

Izraz ksenofobija, tako možemo definisati kao strah ili mržnju prema strancima i njihovim kulturama, koji potiče od grčkih reči ξένος (stranac) i φόβος (strah, fobija). Ksenofobija uključuje i „... strah od gubitka identiteta, agresiju i želju da se eliminiše njihovo prisustvo zarad obezbeđivanja pretpostavljene čistoće”¹⁰, podrazumevajući osećanja „... snažne iracionalne mržnje i nepoverenja prema strancima i njihovim izumima, vrednostima, običajima i navikama. Ksenofobija vodi zatvaranju jedne socijalne zajednice ili čitavog društva, kako bi se sačuvala samosvojnost i kako bi se sprečio poguban strani uticaj.”¹¹

Što se fundamentalizma, pa i onog religijskog, tiče možemo konstatovati sledeće: „Osnovna osobina fundamentalizma jeste reakcionarnost. Njegov stav je opozicion, uvek neprijateljski prema Drugome, koga doživljava kao pretnju.”¹² Ali, ko je Drugi i šta konkretno predstavlja pretnju? Na to pitanje je teško dati jasan odgovor: verski fundamentalizam je samo naizgled doktrinarn – on je najpre politički manipulativan, pa i antihuman. Skriven iza lažnih autoriteta, površnog tumačenja i verske isključivosti, on traži radikalnu akciju naspram svih neistomišljenika. Pretnja je nepoznati Drugi koji je uništitelj ili ugrozitelj čistote, moralne ili verske, pri čemu treba naglasiti da je religijski fundamentalizam uvek snažno obojen afektivnim i antiintelektualnim stavom, pocrtavajući razliku između „nas” i „njih”.

¹⁰ Bolaffi, G. *Dictionary of race, ethnicity and culture*, str. 332.

¹¹ Trebjesanin, Ž. *Rečnik psihologije*, str. 240.

¹² Herriot, P. *Religious Fundamentalism: global, local, personal*, str. 9.

Religijska kriza i ksenofobija sa socijalno-psihološkog aspekta i religijski fundamentalizam sa verskog aspekta, multikulturalno društvo stavljaju pred veliku prekretnicu – kako prevazići postojeće razloge za strah i nepoverenje, bilo iz koje sfere da oni dolaze, i održati neophodan nivo međusobnog uvažavanja, tolerancije i prihvatanja, čiji je zajednički imenitelj upravo multikulturalizam?

Balkan kao mogućnost

Iako na Balkanu još uvek u punoj meri ne postoji kontekstualno/analitičko promišljanje u vezi sa potencijama religija u razvoju tolerancije i dijaloga među narodima, sasvim je jasno da je vera bila jak emocionalno-manipulativni momenat u svim ratnim događajima na ovim prostorima. Možda baš zato, Balkan u budućnosti može postati važan faktor religijske tolerancije i primer trajnog mira, jer po svojoj istoriji i stvarnosti, on jeste multinacionalan i multikulturalan. Šta treba učiniti da bi se takva vizija ostvarila?

Navešćemo nekoliko elemenata i mogućih ideja koje bi pomogle u vezi sa navedenom temom:

- negovanje kulture religijske različitosti;
- naučna afirmacija disciplina kao što su politička i post – konfliktna teologija, kao i komparativna religiologija;
- postavljanje teorijsko/teološke platforme u vezi sa etikom tranzicione pravde;
- prezentacija religijskih medija koji unapređuju dijalog;
- povezivanje najvećih verskih zajednica na bazi humanitarno – karitativnog rada.
- razvoj izdavačke delatnosti verskih zajednica i jasnije upoznavanje sa njihovim doktrinama;
- veća vidljivost naučnih skupova koji promovišu religijsku različitost na Balkanu;
- jasan poziv na pomirenje od strane tradicionalnih verskih zajednica i njihovih vođa.

Sve navedeno nije moguće ukoliko društvo u svom najvećem delu, resorna ministarstva i nevladin sektor ne pomognu u ovom ogromnom poslu. Ne smemo nikada smesti s uma da tolerantnost predstavlja prihvatanje i razumevanje, a ne bespogovorno slaganje, a do nje dolazimo samo kroz upoznavanje s različitostću, čime prevazilazimo strah od Drugog. Multikulturalizam, ma koliko u nekim aspektima bio kontraverzan, jeste suživot i označava spektar različitih, manje ili više, komparativnih normi i ideja, čime se tumači današnja slika stvarnosti. Da bi ta stvarnost postala po meri čoveka, neophodno je preboleti postojeće razlike zarad opšteg prosperiteta, kako materijalnog, tako i duhovnog. Jedino tako Balkan prestaje da biva izvor destabilizacije i postaje izvor mogućnosti. Sloboda izbora je na nama.

Literatura

- Bolaffi, G. *Dictionary of race, ethnicity and culture*, London, SAGE Publications Ltd., 2003.
- Gavrilović, D. *Svetlost i tama savremenog sveta*, Banja Luka, Glas srpski, 2003.
- Haddock, A., Sutch, P. *Multiculturalism, Identity and Rights*, London, Routledge, 2003.
- Herriot, P. *Religious Fundamentalism: global, local, personal*, New York, Routledge, 2009.
- Nye, Malory, *Religion: The Basics*, New York, Routledge, 2004.
- Semprini, A. *Multikulturalizam*, Beograd, Clio, 2004.
- Stojković, B. *Identitet i komunikacija*, Beograd, Agora, 2002.
- Trebješanin, Ž. *Rečnik psihologije*, Beograd, Stubovi kulture, 2001.
- Vukomanović, M. *Homo Viator*, Beograd, Čigoja štampa, 2008.

Milica Dimitrijević
Sergej Beuk

GLOBAL CULTURE AND RELIGIOUS CRISIS IN EUROPE: THE BALKANS AS A POTENTIAL MODEL?

Summary

By dealing with multiple cause-effect relationships between globalization, multiculturalism and religious crisis in Europe, and by analyzing the theoretical postulates and practices which they produce, the authors tried to propose a new socio-cultural-religious model that reconciles all the antinomies of these processes. Starting from scanning the assumptions underlying the global culture, through features of multicultural society and its characteristics, which, on the one hand, lead the community to tolerance and diversity and on the other, in certain circles, to initiation of individualism and alienation from the globally accepted values, one reaches religion, which is positioned between multiculturalism and isolationism. The authors then emphasize the view that today's civilization is multicultural as much as it is multi-religious, the fact which is further complicated by religious crisis, the influence of The New Age movements and desacralization of the society. All of which can be vividly seen in the field of relationship between xenophobia and religious fundamentalism, which both have in their core the fear of the Other. Since faith was a strong, emotionally manipulative moment in all the events of war in the Balkans, the idea in conclusion is to consider that this area, provided that it can fulfill certain prerogatives, can become an important factor and an example of religious tolerance and lasting peace, as for its history and reality, it is by all means multinational and multicultural.

Key words: globalization, global culture, multiculturalism, isolationism, religious crisis, xenophobia, religious fundamentalism, fear of the Other

„DRUGI“ i „DRUGAČIJI“ U BOSANSKOHERCEGOVAČKOM MEDIJSKOM OGLEDALU

Multikulturalizam, najšire shvaćen, predstavlja model uređenja odnosa u društvu koje je *pluralno*. Tu *pluralnost* karakteriše potreba za pronalaženjem „magične“ formule zahvaljujući kojoj bi raznolike kulturne, religijske, etničke i nacionalne grupe i njihovi običaji bili zaštićeni od „terora većine“. S druge strane, ukoliko govorimo o modelima multikulturalizma koji nastaju u *glavama* zapadnih liberalnih teoretičara, poput Willa Kymlicka, da bi bio pravedan, prihvaćen, i naposljetku ostvariv, ovakav jedan model mora u obzir da uzme, ne samo grupe već i pojedinca i njegovu slobodu izbora. Ne ulažeći u detaljnu analizu koliko je jedan ovakav model adekvatan za umanjivanje napetosti, prvo između različitih grupa, a zatim i između potrebe za identifikacijom - kako pojedinca tako i grupe - osnovno pitanje jeste pitanje kontekstualizacije. Dakle, koliko je model multikulturalizma (razvijen na zapadu kako bi se prije svega definisao ili uredio odnos većina i raznih imigrantskih zajednica ili malih religijskih grupa) uopšte adekvatan za opis društvenih odnosa u Bosni i Hercegovini. Ti odnosi, snažno su determinisani etnopolitikom i nametnutom potrebom za pripadanjem primordijalnoj grupi u *hobsijanskom* strahu za golu egzistenciju i opstanak. Logiku podjele i generisanja straha „sviju od svih“ slijede i mediji, snažno instrumentalizovani od političko-interesnih grupa. Osnovna namjera ovog rada je da analizira odnos bosanskohercegovačkih medija naspram multikulturalizma i interkulturalizma, i to na način da se analizira *senzibilnost* samih medija i njihov odnos prema *Drugome* i prema „različitostima“, kroz tretman zajedničke tradicije i partikularnih tradicijskih vrijednosti naroda Bosne i Hercegovine.

Ključne riječi: multikulturalizam, interkulturalizam, različitosti, razlike, *Drugi*, mediji, etnopolitika

Multikulturalizam, interkulturalizam i pluralnost

Kada govorimo o multikulturalizmu, govorimo o suživotu i toleranciji, govorimo o integraciji (manjinskih) zajednica unutar društva koje je liberalno-demokratsko i pluralno. Sigurno da ne postoji pojam, tako slatkastog i prihvatljivog prizvuka, o kojem se non-stop govori ali o kojem se malo zna. Stoga je važno odrediti operativnu definiciju multikulturalizma - kao modela i interkulturalizma - kao procesa. Ono što je različitim tumačenjima (ali i kritikama) ovog koncepta zajedničko jeste da bi multikulturalizam trebalo da ponudi odgovore na

¹ davormarco@yahoo.co.uk

pitanja kako urediti odnose u društvu sa visokim stepenom *pluraliteta* i kako promovisati (a ne negirati ili sputavati) različitosti unutar datog društva.

U liberalnim demokratijama, gdje je ovaj model i nastao, multikulturalizam znači priznanje, zaštitu i suživot manjinskih grupa (imigrantskih, prije svega, ali i seksualnih te religijskih i nacionalnih). Vodeći teoretičar multikulturalizma Will Kymlicka smatra da bi kulturu i pravo na kulturnu osobenost trebalo štititi upravo zbog toga što ona nudi „mogućnost izbora“ - a skladu sa tim je članovima manjinske grupe omogućeno da kreiraju sopstveni ambijent i odlučuju se na one izbore koji im obezbjeđuju njihovu viziju „dobrog života“.² Taylor smatra da je za ovakav model važna *politika priznanja* „drugog“ i „drugačijeg“. Za takvu politiku neophodan je konstantan dijalog i uvažavanje, s ciljem smirivanja tenzija i antagonističkih potreba „drugog“. Taylorova osnovna ideja je da ljudi trpe nepravdu i diskriminaciju upravo zbog nepriznavanja/neprihvatanja od većine, stoga, prema njegovom mišljenju - priznanje/prihvatanje nije samo kurtoazan čin već i osnovna ljudska potreba. U današnjim pluralnim društvima, smatra Taylor, nije važno samo prepoznati „drugog“ i „drugačijeg“, dozvoliti takvoj kulturi da postoji, već je bitno uvažiti i njenu vrijednost i prihvatiti je kao dio svoje svakodnevnice.³

Shodno tumačenju pojedinih autora, trebalo bi napraviti razliku između multikulturalizma - shvaćenog kao „(...) priznavanje činjenice kulturnog (etničkog) pluralizma i prava različitih društvenih grupa na zadržavanje svojih kulturnih specifičnosti (...)“, i politike interkulturalizma - koji „(...) smjera otvorenim modelima kulture, poticanju njihovih kontakata i prožimanju (...)“.⁴ Jednostavnije rečeno: multikulturalizam je, kao model, zadata realnost, nepromjenjiva i statična, dok interkulturalizam podrazumijeva samu interakciju svih aktera jednog pluralnog entiteta, odnosno - društva. Zajedničko za ova dva koncepta jeste da su oni u osnovi politički, no za razliku od multikulturalizma, interkulturalizam ne polazi od potrebe da sve kulture moraju biti nužno jednake, već mu je osnovni cilj da razvije zajedničke obrasce civilne kulture⁵ (koji su bazirane na vrijednostima sloboda i ljudskih prava), ohrabrujući interakciju između pripadnika različitih zajednica unutar istog društva.

Pitanje primjene ovakvog modela u društvu koje nije liberalno-demokratsko, važno je pitanje. Tradicionalno pluralno, no politički i etnički podijeljeno, društvo poput Bosne i Hercegovine (sa svim svojim specifičnostima i problemima) zahtijeva redefinisanje i prilagođavanje multikulturalnog modela kreiranog u glavama zapadnih mislilaca. Kako to opisuje Bieber: za razliku od multikulturalizma gdje je fokus na kulturalnim pravima i različitim oblicima autonomije za manjinske grupe, za BiH je mnogo prihvatljiviji model multietničkog društva, ili

² Kymlicka, W. *Multicultural Citizenship*

³ Taylor, C. *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, str. 64.

⁴ Mesić, M. *Multikulturalizam*, str. 67.

⁵ Negdje se to naziva i „civilnom religijom“, čija je karakteristika da u pluralnim društvima obezbjeđuje koheziju i zajedništvo, kroz promociju simbola koji imaju integrativno dejstvo i snagu.

– etnopolitike. U društvu uređenom prema principu etnopolitike, fokus je na političkim pravima različitih grupa, a sve etničke, nacionalne, religijske, i naravno – kulturalne različitosti, podložne su svakodnevnoj politizaciji, *eticizaciji*, a često i zloupotrebi.⁶

Vodeći bosanskohercegovački intelektualci, koji analiziraju etnopolitiku u kontekstu bh. društva, u svojim elaboracijama dokazuju kako je kultura u BiH *eticizirana* i politički zloupotrijebljena. Ukoliko se odstrani politički i etnički uticaj na kulturu, smatra Mujkić, ona se u kontekstu BiH može smatrati ujedinjujućim, a ne kako se vjeruje, razjedinjujućim faktorom kohezije bh. društva. Postoji jedan vrlo indikativan kulturni obrazac - koji čine tradicija, običaji, jezičke karakteristike naroda BiH - koji je neotuđiv i trajno vezan za ovu zemlju. Prema njegovom mišljenju, jedini faktor koji stanovništvo BiH čini različitim jeste religija, odnosno, pripadanje različitim religijskim tradicijama. Upravo je politizacija i *eticizacija* religije (preko religije i kulture) dovela do današnjeg tumačenja kulture, odnosno kultura bh. naroda - a to je da svaki od naroda BiH ima svoju kulturu koju determinišu etnička i religijska pripadnost, sopstveni jezik, jednostrano tumačenje istorije, kao i sveprisutna politička (zlo)upotreba ovih elemenata.⁷

Medijski diskursi i „drugost“ u BiH

Osnovna namjera ovog rada je bila da analizira odnos bosanskohercegovačkih medija prema temama koje sadrže elemente multikulturalizma i interkulturalizma. Najbolji način za ilustraciju takvog odnosa jeste analiza odnosa i *senzibiliteta* bh. medija prema „različitosti“, i prema „drugome“. U operativnom smislu, „različitost“ možemo shvatiti kao neizbježnu karakteristiku današnjih društava koja su pluralna. U takvom kontekstu, „različitost“ implicira pozitivnu odliku grupa koje zajedno žive i saraduju, unatoč „razlikama“ koje su najčešće politički utemeljene te koje djelimično uključuju i antagonizme poput „mi“/„oni“ kao i politiku isključenosti i sukoba (što je slučaj sa etnopolitikom u BiH). Tu dolazimo i do koncepta „drugosti“, koji se najčešće izučava u studijama identiteta, ogleda se u odnosu „sopstvene“ grupe naspram „ostalih“ grupa. Na bazi sličnosti sa „svojima“ i razlika u odnosu na „druge“, kreira se specifičan identitet „sopstvene“ grupe. U želji da se ova dva koncepta analiziraju u medijima, potrebno je uvesti i kategoriju „kulturene senzitivnosti“ - u nešto širem smislu shvaćene kao svjesnosti da kulturne razlike (ali i sličnosti) postoje, da su dio svih društava, no da se stepen njihovog prepoznavanja i uvažavanja razlikuje od društva do društva. Stoga mi je namjera da u medijskim sadržajima utvrdim i istaknem stepen prepoznavanja tih vrijednosti u bh. društvu.

U bosanskohercegovačkom društvu - koje je jako (etno)politički polarizovano, u kojem su *eticizirane* sve vrijednosno-identitetske kategorije (poput kul-

⁶ Bieber, F. *Post-war Bosnia*.

⁷ Mujkić, A. *Mi, građani etnopolisa*.

ture, religije, itd.) - „drugi“ je u javnom prostoru konstruisan kao nešto ili neko ko je neminovno tu, od kojeg prijeti opasnost jer ugrožava ne samo identitet „sopstvene“ grupe već i njen kulturološki, religijski i politički opstanak. Interakcionistička teorija Frederika Bartha upravo implicira da pripadnost određenoj grupi, i sama njena kohezija, jačaju u odnosu na „nepripadnost“ (drugim grupama) i „negativnu“ *identifikaciju* (prema tim drugim grupama).⁸ Ukoliko, koristeći rezultate istraživanja medija u BiH, pokušam opisati na koji su način „drugi“ predstavljeni u medijskom diskursu BiH, može se izvesti nekoliko zaključaka. Mediji su moćno sredstvo političke manipulacije javnošću – što posebno dolazi do izražaja kada se dešavaju društvena previranja i kada je mobilizacija ljudi u toku – upravo takav je slučaj sa izborima. U takvoj situaciji, (etno)afilirani i politički orijentisani mediji, samo su „oruđe“ u rukama interesnih grupa i političkih elita, pa u skladu sa takvom uređivačkom političkom izvještavaju o „drugima“ (u toku izbora „politički drugi“, postaje i „etnički“, i „nacionalni“, i „religijski“ drugi, dakle – „neprijatelj“ – u punom smislu te riječi). Ukoliko se pozovem na svoja istraživanja o tretiranju islama u medijima, danas u BiH vrlo jasno razlikujemo medije koji se prema islamu i Islamskoj zajednici odnose zaštitnički, apologetski (dakle – islam jednako „mi“); zatim one koji kritikuju određene eksponente i predstavnike bilo Islamske zajednice BiH bilo politike koja predstavlja bošnjačke interese (ili – islam može biti i „mi“ i „drugi“, ali nije bitan islam koliko su bitni oni koji svoju poziciju zloupotrebljavaju unutar institucija islama); i na kraju one medije koji na vrlo tendenciozan način izvještavaju o islamu, redukujući ga na njegove ekstremne forme i time na jedan *sofisticiran* način nastavlja tradiciju delegitimiteta i ponižavanja „drugog“. Ima i onih medija koji islam i njegovu prisutnost u BiH gotovo potpuno ignorišu.⁹

Varijable i konteksti medijskog izvještavanja o „drugom“

Istraživanja medija, koje smo provodili u okviru istraživačkog centra sarajevskog *Media plana*, pokazala su kako u medijskim sadržajima koji se tiču multikulturalizma i interkulturalizma preovlađuje **politički kontekst**. Izjave o političkim rivalima, zatim izjave političara o vrijednostima zajedničkim za BiH (koje impliciraju multikulturalizam i zajedničku tradiciju), suočavanje sa prošlošću – u kontekstu kažnjavanja odgovornih za ratne zločine, prisustvo ili odsustvo političkog dijaloga, te sve one teme koje u sebi sadrže određene religijske ili kulturološke komponente (ali koje imaju prevashodno političku konotaciju) pripadaju ovom kontekstu. Tako su istraživanja pokazala da većina medija u BiH **potencijera razlike, a ne različitosti** – što je karakteristika odnosa unutar etnopolitiziranog društva. Ilustracije ovakvog odnosa jesu kvalitativno uočljive razlike u izvještavanju o „svojoj“ grupi i o „drugim“ grupama, zatim potenciranje zasebnih tradicija i običaja kroz koje se jasno može vidjeti šta je to „naše“ a šta je „njih-

⁸ Barth, F. “Ethnic groups and boundaries”, str. 75-82.

⁹ Marko, D. *Mediji i islamofobija u BiH*.

vo“. Tako, kada posmatramo novinarske stavove prema tri konstitutivna naroda,¹⁰ uočljivo je da *RTRS* ima izrazito pozitivan stav prema Srbima, čak 93%, dok, s druge strane, stav prema Hrvatima a posebno prema Bošnjacima je – negativan. U 45% slučajeva, *FTV* je imala pozitivan stav prema Srbima, no u isto toliko slučajeva (45%) i negativan, što pokazuje da je ovaj medij o drugome narodu, ovoga puta o srpskom, gotovo uvijek izvještavao *sa stavom*. Za razliku od ova dva dnevnika, *BHT* neutralno izvještava o sva tri konstitutivna naroda. Međutim, primjetno je da *BHT* ima čak u 80% slučajeva pozitivan stav prema BiH, što je i očekivano za ovaj „državotvorni“ medij. *Dnevni avaz* je u 46% slučajeva imao negativne novinarske stavove prema događajima u kojima su akteri pripadnici srpskog naroda. S druge strane, većinski pozitivni stav ima prema Bošnjacima i islamu – 18% (negativno samo 3%) i Bosni i Hercegovini 15% (i nijednom negativno). *Dnevni list* pozitivan stav ima prema Hrvatima i katoličanstvu (38%), a negativan prema Bošnjacima i islamu (19%). *Glas Srpske* u trećini slučajeva ima negativan stav prema Bošnjacima i islamu kao i Bosni i Hercegovini, a u 39% zabilježenih objava pozitivan stav prema Srbima i pravoslavlju. *Oslobođenje* takođe ima gotovo trećinu pozitivnih objava u kojima se tretiraju Bošnjaci i BiH, a 16% negativnih kada su Srbi u pitanju. *Nezavisne novine* pozitivno tretiraju Srbe u 19% tekstova. Procenat od 14% negativnih tekstova o Bošnjacima u ovom listu nije previše visok, ali je indikativan.

Dio ove priče je i **izvještavanje o manjinama** (u najširem smislu riječi), uključujući ovdje i izvještavanje o nacionalnim, seksualnim i religijskim manjinama, pa i o pripadnicima konstitutivnih naroda koji se nalaze u manjinskom položaju. Relevantna istraživanja koja su dostupna i ilustruju odnos bh. medija prema manjinama, pokazuju kako je prezentovanje manjina, posebno nacionalnih i seksualnih, zaista minorna. Na bazi višegodišnjih sistematskih istraživanja (koja su provodili sarajevski *Media plan institut*, *Mediacentar*, *Centar za ljudska prava* te tuzlanski *Biro za ljudska prava*) o tretiranju nacionalnih manjina u medijima, može se zaključiti kako je informisanje putem specijalnih emisija o nacionalnim manjinama rijetkost, a programi koji nisu na bosanskom, hrvatskom ili srpskom jeziku zabilježeni su samo na *Radiju Republike Srpske*, dok *RTRS* od februara 2004. godine emituje vlastitu emisiju „Bona homo“, koja se bavi problemima nacionalnih manjina.¹¹ Statistika postojećih istraživanja pokazuje kako je broj tekstova koji tretiraju nacionalne manjine približno jednak participaciji manjina u opštoj populaciji BiH. Udio od 0,17% članaka, do kojeg su došli istraživači tuzlanskog *Biroa za ljudska prava*, koji se u dnevnoj štampi odnosi na problematiku nacionalnih manjina, na prvi pogled se čini jako malim. Međutim,

¹⁰ Analiza tretiranja tema bliskih multikulturalizmu i interkulturalizmu u bh. medijima, koju je sarajevski *Media plan* uradio početkom 2010. godine, urađena je na 12-mjesečnom uzorku koju je obuhvatio 255 centralnih dnevnika na tri televizije *Javnog radiotelevizijskog servisa BiH: Televizija BiH (BHT)*, *Federalna televizija (FTV)* i *Televizija Republike Srpske (RTRS)*; pet dnevnih novina (ukupno 420 izdanja), i po 24 izdanja magazina *Dani* i *Novi reporter*.

¹¹ Udovičić, R. *Inercija u zemlji većina*, str. 23-24.

istraživači ove organizacije smatraju to adekvatnim ukoliko se ova brojka upoređi sa udjelom manjinske populacije u ukupnoj populaciji BiH – a to je otprilike 1,21% (manje od 53.000 na 4,38 miliona stanovnika).¹² Mediji najviše pažnje posvećuju romskoj nacionalnoj manjini, što ilustruju i zapažanja „Komparativne analize tretmana Roma u bh. medijima“ *Media plan instituta*, koja pokazuju da je broj tekstova o Romima (kao nacionalnoj manjini) iz godine u godinu sve veći. Tako ovo istraživanje pokazuje da je tokom 2005. godine objavljeno 35,3 teksta o Romima mjesečno ili 1,18 tekstova po danu. Godine 2007., mediji su o Romima napisali 75,5 tekstova u mjesec dana ili 2,52 teksta dnevno. U 2008. godini, o Romima je izvještavan u prosjeku 82 puta mjesečno, odnosno 2,68 puta po danu. Po štampanom mediju pojedinačno to izgleda ovako: u toku 2005. godine bilo je 10,1 tekstova po mediju, 2007. godine bilo je 25,16 tekstova po mediju, a 2008. godine je bilo 27,33 teksta. No, ovaj pozitivan trend odnosi se samo na kvantitativni dio, dok je kvalitet izvještavanja zabrinjavajući. Tome u prilog govori i činjenica da je udio tekstova o manjinama svrstanih u crnu hroniku značajno povećan, da je dosta tekstova koji obiluju stereotipima, stigmatizovanim pristupom novinara, itd. Generalno je opažanje da se teme o Romima i dalje prate *ad hoc*, manifestaciono i sa elementima protokola.¹³

Treći važan tematski kontekst (kada je *senzibilnost* medija prema „različitostima“ u pitanju) je izvještavanje o **interreligijskom dijalogu**, s obzirom na izuzetno važnu društvenu ulogu koju ima religija u BiH. Prema istraživanju *Media plana* iz 2007. godine, pozicija religije, njena kulturološka, društvena i civilizacijska funkcija u BiH, u medijima nije jasno određena niti je dovoljno naznačen multireligijski karakter bh. društva. Štampani mediji u BiH nemaju posebnu rubriku posvećenu vjerskim sadržajima, izvještavanje je uglavnom *kampanjsko* a ne kontinuirano. Ista je situacija i u informativnim programima elektronskih medija. Sa izuzetkom specijalnih emisija na javnom radiju i televiziji, u drugim medijima nije uočeno da postoje novinari-specijalisti za praćenje religijske problematike. Postoje, istina, novinari koji često *pokrivaju* i ovu problematiku, ali se prevashodno *pokrivaju* političke, ekonomske, i druge društvene teme. Analiza je, zatim, pokazala kako mediji izvještavaju shodno interesima i afinitetima svoje ciljne grupe, bez velike težnje da ilustruju potencijal dijaloga i interreligijske saradnje. U većini medija se religijske teme obrađuju isključivo separatno, sa više ili manje tolerancije prema „drugima“. Izuzetak su specijalne emisije na javnim TV servisima u kojima su tematski različite monoteističke religije smještene u iste emisije, ali po priložima takođe separatno obrađene.¹⁴

Kontekst kulture, shvaćene u njenoj tradicionalističkoj i umjetničkoj dimenziji, takođe je važan i očekivan za mjerenje stepena *senzibilnosti* prema

¹² *Izveštaj o analizi novinskih tekstova o nacionalnim manjinama, objavljenih u dnevnim i sedmičnim novinama u BiH u periodu decembar 2006. – novembar 2008.* Tuzla, Biro za ljudska prava, 2009., str. 10.

¹³ Marko, D. *Komparativna analiza tretmana Roma u medijima Bosne i Hercegovine i regiona tokom 2005., 2007. i 2008. godine.*

¹⁴ Tajić, L. *Mediji i religija*, str. 11-18.

„drugome“ i „drugačijem“ u medijima. U kontekstu izvještavanja o kulturi, zanimljivo je bilo istražiti da li u svom izvještavanju mediji posvećuju pažnju zasebnim kulturološkim tradicijama naroda BiH (ili se fokusiraju na jedinstvenu tradiciju suživota i kulturnog stvaralaštva) te koliko se, u ovom kontekstu, izvještava o multikulturalnosti a koliko o kulturnoj saradnji unutar BiH i saradnji sa susjednim državama. I ovdje je, kao i u političkom kontekstu, preovlađivala partikularnost, okrenutost „svojoj“ tradiciji i kulturi, dok su izuzeci veliki festivali regionalnog karaktera, kod kojih prilikom izvještavanja preovlađuje regionalni karakter koji, u značajnoj mjeri, nadvladava (unutar)bosanskohercegovačke podjele i sukobe.

Zaključna elaboracija: Dominacija partikularnosti

Analize centralnih informativnih emisija, tri javna emitera, pokazuju kako ova tri medija djeluju prema različitim uređivačkim principima. Tako se urednici i novinari na *BHT*-u, mediju koji bi trebalo da bude *krovni* emiter za cijelu BiH, opredjeljuju za politiku u kojoj se naglašava umjerenost i nastojanje da se u istom tonu izvještava o događajima iz oba bh. entiteta. Pri tome, prema istraživanju koje je *Media plan* radio u 2010. godini, na *BHT*-u nije zabilježen niti jedan prilog sa negativnim stavom. S druge strane, entitetski emiteri, *FTV* i *RTRS*, na mnogo eksplicitniji način izražavaju svoju politiku, izvještavajući o temama koje se dotiču i multikulturalizma. Stav koji „provejava“ priložima na *FTV*-u bio je – jedinstvena BiH bez etničkih isključivosti, uz nastojanje da se prenesu poruka kako je zajedništvo moguće i poželjno od svih naroda u BiH, ali da ga remete pojedinci (u objavama obuhvaćenim ovim monitoringom istaknuti negativni pojedinci su premijer RS Milorad Dodik i reisul-ulema Islamske zajednice Mustafa ef. Cerić). Novinari *RTRS*-a nastoje da kroz priloge o različitostima prikažu „podijeljenost“ BiH kao činjenicu koja se ne može promijeniti. Ovakva se teza na *RTRS*-u „podupire“ kroz ignorisanje dijela afirmativnih događaja koji govore o zajedničkim projektima ili dešavanjima u Federaciji BiH (u manjoj mjeri ovako su se ponašali i *BHT* i *FTV* prema RS-u). Drugi je način insistiranje na skandaloznim događajima, kroz koje se ilustruje nemogućnost zajedničkog života. Indikativan trend u izvještavanju je i često izostavljanje termina BiH, koji je zamijenjen sa „RS i FBiH“.

Situacija, kada su u pitanju štampani mediji, nije mnogo drugačija. Na bazi analize *Media plana* iz 2010. godine, na uzorku od 3.326 medijskih objava u vodećim bh. dnevnim i sedmičnim novinama, indikativno je bilo da se ovi mediji mogu podijeliti u četiri *bloka*, kada je njihov odnos prema zajedničkim vrijednostima svih bh. naroda i prema državi BiH u pitanju. Prvu kategoriju čine listovi koji insistiraju na interkulturalizmu, uz snažnu kritiku aktuelnih vlasti u BiH. Tu spadaju: magazin *Dani* (koji kroz svoj pristup i uređivačku politiku nudi viziju građanske BiH, uz uvažavanje njenih razlika i različitosti, jako se protiveći religijskim zloupotrebama i korupciji političara i vjerskih lidera), *Oslobođenje* (koje, s druge strane, takođe zastupa ideju zajedničke i građanske BiH, često i je-

dinstvene, ali na idejama koje su bliske ljevici i socijal-demokratiji, što sa sobom nosi i jednu određenu dozu nostalgije ka socijalističkom nasljeđu BiH). Kategoriju takozvane „real-politike“ čine *Nezavisne novine* iz Banja Luke koje uvažavaju bosanskohercegovačke realnosti podijeljenog društva, ali nude i niz različitih razmišljanja koja njeguju vizije interkulturalizma. Ipak, list nešto jači fokus stavlja na „svoje“, tj. predstavnike srpskog naroda. Treća kategorija su nacionalni listovi koji uvažavaju integritet Bosne i Hercegovine. Tu spadaju: *Dnevni avaz* (koji snažno promovise ideju zajedničke države BiH, iz ugla bošnjačke politike i vizije koju promovise reisul-ulema Islamske zajednice BiH Mustafa ef. Cerić), *Dnevni list* (koji ne negira opstojnost BiH, ali snažno potencira nepravedni položaj hrvatskog naroda u ovako ustrojenoj državi, te intenzivno izvještava o katoličkoj vjerskoj tradiciji). I četvrto, negiranje države BiH vidno je u izvještavanju dva lista iz Banja Luke – dnevnih novina *Glas Srpske* i magazina *Novi reporter*, koji apologetski izvještavaju o Republici Srpskoj i Srbiji, sa vrlo negativnim odnosom prema „ostatku“ BiH.

Literatura

- Barth, F. “Ethnic groups and boundaries”, u: Hutchinson, J. and A. Smith (eds.), *Ethnicity*, Oxford University Press, Oxford, 1996.
- Bieber, F. *Post-war Bosnia: Ethnicity, Equality and Public Sector Governance*, Palgrave Macmillan, Houndmills, Basingstoke & Hampshire, 2006.
- Barry, B. *Culture and equality: an egalitarian critique of multiculturalism*, Polity, Cambridge, 2001.
- Benhabib, S. *The claims of culture: Equality and diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton, 2002.
- Izveštaj o analizi novinskih tekstova o nacionalnim manjinama, objavljenih u dnevnim i sedmičnim novinama u BiH u periodu decembar 2006. – novembar 2008*, Biro za ljudska prava, Tuzla, 2009.
- Jusić, T., Hodžić E. (ur.) *Na marginama: Manjine i mediji u jugoistočnoj Evropi*, Mediacentar, Sarajevo, 2010.
- Kymlicka, W., Opalski, M. *Can Liberal Pluralism Be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*, Oxford University Press, Oxford, 2001
- Kymlicka, W. *Multicultural citizenship*. Clarendon Press, Oxford, 1995.
- Marko, D. (autor). *Komparativna analiza tretmana Roma u medijima Bosne i Hercegovine i regiona tokom 2005., 2007. i 2008. godine*, Media plan institut, Sarajevo, 2008.
- Marko, D. „Mediji i islamofobija u BiH: Vladavina neznanja, dezinformacija i straha“, *Pulsdemokratije*, 2009., dostupno na: <http://www.pulsdemokratije.ba/index.php?id=1762&l=bs>
- Mesić, M. *Multikulturalizam, društveni i teorijski izazovi*, Školska knjiga, Zagreb, 2006.

- Mujkić, A. *Mi, građani etnopolisa*, Centar za ljudska prava, Sarajevo, 2009.
- Parekh, B. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, UP, Harvard, 2002.
- Tajić, L. (ur.) *Mediji i religija*, Fondacija Konrad Adenauer, Sarajevo, 2007.
- Taylor, C. *Multiculturalism and the Politics of Recognition: An Essay*, Princeton University Press, Princeton, 1992.
- Udovičić, R. „Inercija u zemlji većina“, u: Marko, D. (ur). *Promicanje medijske odgovornosti u multikulturalnim društvima*, Media plan institut, Sarajevo, 2008., str. 23-24
- Waldron, J. “Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative”, in: Kymlicka, W. (Ed), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford and New York, 1995.

Davor Marko
“OTHER” AND “DIFFERENT”
IN THE BOSNIAN-HERZEGOVINIAN MEDIA MIRROR

Summary

Multiculturalism, as it is widely understood, presents a model of accommodation of diversities in a highly plural society. This plurality demands some sort of a "magical" formula which would provide a framework of protection from the "tyranny of the majority" for various cultural, religious, ethnic and national groups and their habits and traditions. On the other hand, if we reflect on the models of multiculturalism which arise in the minds of Western liberal theorists like Will Kymlicka, for such a model to be just, accepted, and, ultimately, achievable, has to take into account not only groups and collective rights derived from group peculiarities, but also individuals and their freedom of choice. Here we will not question the issue of the adequateness of such a model for reducing tensions between different groups, nor its capability to serve the need for identification, both on the individual and group level. However, we will address the basic problem in regard to this concept - the question of contextualization. The crucial question here is the question of the model's applicability in the case of Bosnia and Herzegovina, since the multicultural model has been developed to tackle the dynamics of immigration and integration that are relevant for so-called "Western societies". Relations in B&H are strongly determined by ethnic politics and by the imposed need to belong to a primary, usually primordially defined, group, characterized by Hobbsian fear for basic survival. The logic of division and of generating fear of "everyone from everyone" has been supported by the media that are strongly instrumentalised and misused by ethno-political groups. The main intention of this paper is to assess the relationship of the media in B&H towards multiculturalism and interculturalism, by analyzing their sensibility to report on "others" and on "diversities". This will be analyzed through variables such as treatment of common and / or particular traditions and values of B&H constitutional and minority groups.

Keywords: multiculturalism, interculturalism, diversities, differences, "others", ethnopolitics

ZA ROME I O ROMIMA, S POŠTOVANJEM

(Dragoljub B. Đorđević, *Na konju s laptopom u bisagama* –

Uvod u romološke studije, Prometej, Novi Sad,
Mašinski fakultet Univerziteta u Nišu, Niš, 2010)

Romi su najprepoznatljivija etnička manjina na prostoru Balkana, i jedna od najprepoznatljivijih u svijetu. Svoju prepoznatljivost duguju ne samo svom izgledu i porijeklu već i specifičnom skupu običaja, tradicija, navika i nomadskom načinu života, ali i sposobnosti prilagođavanja i kombiniranja različitih elemenata vlastite kulture s elementima kulture područja koja su vremenom naseljavali. Iako se svakodnevno susrećemo s Romima, koliko zapravo znamo o njima? Opisujući odnos građana Niša prema svojim sugrađanima Romima, Dragoljub B. Đorđević opisao je i odnos koji prema njima ima prosječan čovjek sa naših prostora: „On ih sreće na svakom uglu imajući nekakve ili nikakve neposredne dodire, ali ih dovoljno ne poznaje: odakle su i kada se ovde nastaniše, gde i kako žive, kako se i kome bogu mole, kuda to žure i šta rade, zašto su 'ovakvi' a ne 'onakvi' (...). Od nepoznavanja do predrasuda – samo korak deli.“ (Đorđević, str. 422.). Monografija *Na konju s laptopom u bisagama* daje odgovore na dobar dio ovih i sličnih pitanja, i to ne samo za znatiželjne članove akademske zajednice već i za sve one koji te odgovore žele, koje bi trebalo ili moraju da znaju.

Na početku se usuđujem iznijeti manji prigovor kada je u pitanju sistematizacija gradiva i tematskih oblasti koje su uvrštene u sastav monografije, a koje djelimično iznosi i sam autor u uvodnom dijelu. Naime, iako monografija ne pretendira da popuni prazno mjesto koje će, nadajmo se, jednog dana zauzeti enciklopedija Roma, u njoj su obrađeni mnogi bitni aspekti romskog života i kulture, a njen podnaslov (*Uvod u romološke studije*) daje naslutiti sistematičan pristup osnovnim odrednicama romologije kao interdisciplinarne nauke. Unatoč tome, sadržajem nisu obuhvaćena poglavlja o romskoj historiji i jeziku ali ni sveobuhvatniji uvid u romsku tradiciju na području cijele Srbije. S druge strane, manjak generalizacije je ujedno i prednost – što se tiče boljeg i dubljeg upoznavanja situacije na onim lokalitetima na kojima su rađene empirijske studije, ili na kojima je autor istraživao događaje i fenomene u vezi sa Romima, njihovim zajednicama i njihovim životom u prošlosti i sadašnjosti. Manja zamjerka mogla bi biti upućena i zbog korištenja „politički korektnih“ formulacija koje (iako do *u*

¹ mia.karamehic@gmail.com

slovo primijenjene), kada su u pitanju Romi, nisu ispoštovane u nekoliko primjera koji tretiraju druge manjinske skupine.

Monografija je strukturirana kroz sedam poglavlja: *Srč romologije, Rom-ska umešnost preživljavanja, Stradanje i žigosanje Roma, Verski život Roma, Kulturna mesta Roma, Kultura smrti Roma* te *Akademski položaj romologije*.

Prvo i posljednje poglavlje tretira romologiju – njen nastanak, razvoj i perspektive kako u Srbiji (konkretnije: u zadnjem poglavlju o budućnosti Niške romološke škole) tako i u Makedoniji, Bugarskoj i drugim zemljama Balkana ali i u Evropi i svijetu. Slijedeći Veberov model socijalne stratifikacije, prema kojem je položaj u zajednici određen *klasom, moći i statusom*, Đorđević konstatuje da se Romi nalaze u položaju *etno-klase*, odnosno da „(...) nemaju ništa ili imaju vrlo malo, žive na ivici bede i zavise od socijalne potpore, bez ikakvog ugleda, prezreni i poniženi i bez šanse da ostvare svoje interese uprkos otporu.“ (Đorđević, str. 36.). Izlaz iz takvog stanja je proces integracije na bazi interkulturalizma, osnažen emancipacijom Roma i njihovim socijalno-ekonomskim i pravno-političkim jačanjem kao i afirmacijom i njegovanjem romske kulture. Ovi procesi (a to je od presudnog značaja) su dvosmjerne prirode – što znači da su za njihovu realizaciju odgovorne kako države u kojima Romi žive tako i Romi sami, na čelu sa svojim (još uvijek razjedinjenim i nedovoljno jakim) elitama. Drugo poglavlje je depikcija socijalnog položaja Roma, kao i načina i modaliteta privređivanja u romskim zajednicama – kroz empirijsku studiju tri buvlje pijace (u Vranju, Leskovcu i Bujanovcu) na kojima se Romi bave uglavnom preprodajom jeftine robe. Kroz analizu romskog poduzetništva mogu se iščitati i drugi interesantni pokazatelji – kao, naprimjer, oni o zastupljenosti žena u poslu ili o starosnoj strukturi prodavača. Potom slijedi anketno istraživanje obavljeno među nezaposlenim Romima (na istom geografskom području), s ciljem iznalaženja konkretnih rješenja za samozapošljavanje kroz plasman mikrokredita (sredstava za rad) za pokretanje vlastitih poduzetničkih aktivnosti, a čiji su zaključci – premda uvažavajući situaciju na terenu (istraživanje je rađeno 2001. godine) – iznimno optimistični. Treće, i po svojoj *težini* možda najupečatljivije poglavlje, sastoji se iz dvije cjeline. Prva se odnosi na stradanje Roma u Drugom svjetskom ratu – opisuje masovne egzekucije, protjerivanja i zatvaranja Roma u logore na području Niša, Leskovca i Kragujevca. Koristeći postojeću historijsku građu, sekundarne izvore (djela drugih istraživača), zvanične dokumente i lična svjedočenja preživjelih, Đorđević rekonstruira sliku stradanja ali i opisuje fenomen *prevjeravanja* – analizirajući i religijsku dimenziju stradanja. Druga cjelina trećeg poglavlja je analiza slučaja iz 1983. godine, kada je u selu Rujniku kod Niša došlo do spora oko sahrane preminulog romskog dječaka, što je izazvalo snažne reakcije kako u akademskoj tako i u široj zajednici.

Naredna tri poglavlja mogu predstavljati zasebnu cjelinu – jer se bave pitanjima iz vjerskog života, kulturnih mjesta i *kulture smrti Roma* te su tematski uže povezana. Četvrto poglavlje donosi nešto širi pregled (prema mom mišljenju) najinteresantnije komponente ovdašnje romologije – one religijske. Kako s pravom ističe Đorđević, kada su Romi u pitanju, o religiji se ne može govoriti u sin-

gularu iz prostog razloga što ona ne postoji kao jedinstven skup vjerovanja, rituala, dogme i praksi te stoga što Romi (na Balkanu ali i širom svijeta) pripadaju različitim religijskim i konfesionalnim zajednicama, sektama, kultovima i denominacijama. Na Balkanu su Romi većinom kršćani (uglavnom pravoslavci i manjim dijelom katolici) i muslimani. Premda se ne može govoriti o istovjetnosti načina ispoljavanja religioznosti kod Roma različitih religija/konfesija, Đorđević kao važna ističe tri etnološka uvida koja mogu poslužiti kao opća mjesta za analizu romske religioznosti: *Romi kao ljaramani* (dvovjernici), *Romi kao čuvari običaja* i *Romi kao pristaše religije okruženja*. Naime, kako navodi Đorđević: „Romi otkrivene religije prihvataju, najpre, iz nužde – formalno i mimikrijski – prisećajući se prapostojbinske vere, a kad se to zgodi, onda i mešaju hrišćanstvo i islam, što često završava u neobičnom preplitanju.“ (Đorđević, str. 225.). Ova praksa je vidljiva kako i kroz analizu romskih svetkovina i svečanosti tako i kroz proučavanje kulturnih mjesta Roma, njihovih običaja i (ne)pridržavanja obaveza i praksi religija kojima deklarativno pripadaju. Konfesionalna pripadnost znatno je izraženija od lične religioznosti, a religijski obredi se u visokom procentu prakticiraju samo u slučajevima rođenja i/ili smrti (Đorđević, str. 232-233.). Romi, istina, od lokalnog stanovništva preuzimaju narodne običaje i čuvaju ih u svojoj tradiciji, ali ostaje neistraženo u kojoj mjeri ti običaji ostaju autentični a u kojoj mjeri bivaju nadopunjeni i modificirani elementima već postojeće romske tradicije. Istraživanja (koja su proveli Dragoljub Đorđević i njegovi saradnici iz Niške romološke škole) su pokazala da i kod Roma pravoslavaca i kod Roma muslimana „(...) preovlađuju vernici kod kojih je nastupila dekompozicija religiozne svesti, čak i erozija pojedinih verovanja (...) brže i u širem se obimu napuštaju religiozna ponašanja koja traže odricanja, napor i revnost; molitvu i post, posetu hramu, liturgiji i ispoved.“ (Đorđević, str. 232.). Ova slika je donekle komplementarna i sa pokazateljima religioznosti neromske populacije, gdje također postoji razlika između stepena konfesionalne samoidentifikacije i lične religioznosti, premda je ovaj fenomen još uvijek nedovoljno empirijski istražen. Još jedan u nizu zanimljivih fenomena u vezi sa vjerskim životom Roma je i njihova progresivna protestantizacija – koju Đorđević pripisuje podložnosti Romske populacije: evangelizaciji, konverziji i prozelitizmu – ali ističući pozitivan krajnji ishod protestantizacije Roma, u smislu unapređenja procesa emancipacije i naposljetku integracije u društvo. S pravom, međutim, nastaje bojazan da će dodatna diferencijacija Roma (u religijskom smislu) poslužiti kao uzrok povećanog animoziteta sredine u kojoj su Romi (a ovdje je konkretno riječ o području Srbije) ne samo etnička nego, u nekim slučajevima, i vjerska manjina. Budući da je stav vodstava religijskih zajednica u Srbiji naspram protestantizacije još uvijek poprilično negativan, teško je dijeliti autorov optimizam kada je riječ o korelaciji između nje i unapređenja položaja Roma u srbijanskom društvu – ni sa aspekta prihvatanja od sredine ali ni sa aspekta konsolidacije romske zajednice iznutra. Unatoč tome, analiza protestantizacije Roma hvale je vrijedan pionirski poduhvat koji će (nadam se) u skoro vrijeme biti upotpunjen i sistematičnim empirijskim istraživanjem – koje bi omogućilo bolji uvid u magnitudu i obim pro-

cesa te osigurao pouzdan osnov za njegovu projekciju u budućnosti. U ovom dijelu monografije nalazi se i uvid u *religijsko-vjeroispovjesnu panoramu* drugih nacionalnih manjina u Srbiji, s posebnim osvrtom na specifičnosti Roma, Egipćana i Aškalijska kao partikularnih manjina koje „(...) premda priznate kao takve (...) nisu završile etničko i kulturno konstituisanje (...)“ (Davis prema Đorđević, str. 251.).

Nakon analize vjerskog života slijedi ogled o kulturnim mjestima Roma, u kojem se prvi put nudi njihova tipologija, odnosno – podjela na ona kulturna mjesta koja posjećuju isključivo Romi, kulturna mjesta koja su im zajednička s drugim narodima te na sakralne hramove kao kulturna mjesta. Druga tipologija navodi podjelu na aktivna i ugašena kulturna mjesta. Posebna pažnja posvećena je lokalitetu Zajde Badže (kulturnom mjestu niških Roma), koje datira iz osmanskog perioda i koje je specifično po tome da se i nakon odlaska Osmanlija te reduciranjem muslimanske populacije zadržalo kao kulturno mjesto Roma – i kršćana i muslimana. Analizirana su još tri kulturna mjesta Roma u jugoistočnoj Srbiji, njihov historijat, simbolika i današnja funkcija, te je ponuđen vrijedan sociološki uvid u procese saradnje, suživota, socijalizacije i kohezije – ne samo unutar romske već i unutar šire društvene zajednice.

Pretposljednje poglavlje monografije odnosi se na *kulturu smrti Roma*, s akcentom na tipologiju groblja i potonju analizu nekoliko romskih groblja u jugoistočnoj i jugozapadnoj Srbiji. Analizirajući *kulturu smrti* i lokalitete ukopa (groblja), Đorđević dolazi i do zaključaka o odnosima između romske zajednice i drugih zajednica, (ne)toleranciji kako između Roma i neroma tako i između Roma različite religijske/konfesionalne pripadnosti, te o specifičnostima romskih zajednica koje variraju od jednog do drugog lokaliteta bez obzira na relativno malu geografsku udaljenost. U mnoštvu kvalitetnih socioloških uvida, izdvaja se (za laike posebno interesantna) činjenica o religijskoj toleranciji Roma koja je, prema Đorđevićevom uvidu, izraženija u odnosu na druge etničke i nacionalne grupe više nego što je to slučaj unutar romskog etničkog korpusa podijeljenog prema religijskoj/konfesionalnoj pripadnosti.

Na kraju je, u poglavlju *Akademski položaj romologije* dat pregled dosadašnjeg rada Niške romološke škole – projekta koji je već cijelo desetljeće posvećen naučnom izučavanju Roma, njihove kulture, tradicije, religije i svih drugih aspekata života ove *posebne društvene zajednice* (kako je naziva Rajko Đurić). Budućnost romologije u Srbiji izgleda svijetla, zahvaljujući Dragoljubu Đorđeviću i Niškoj romološkoj školi, dok bi ostale zemlje regiona (među kojima je i Bosna i Hercegovina) tek trebalo da započnu opsežnija sociološka (ali i politološka, ekonomska, pravna i etnološka) istraživanja koja bi upotpunila znanje o Romima i njihovom bivstvovanju na ovim prostorima, ali i dala predložak za rješavanje njihovog položaja u budućnosti.

Monografija koja se s punim pravom može nazvati *Uvodom u romologiju*, profesora Dragoljuba Đorđevića, istinski je dragulj recentne sociološke literature na ovim prostorima. Kombinacijom kvalitetnih teorijskih osnova i metodološki preciznih i relevantnih istraživanja, došlo se do mnoštva pregnantnih socioloških

uvida, zaključaka i saznanja, plasiranih na jednostavan, prijemčiv i informativan način. Štivo je to, za koje sam sigurna da će naći svoje čitatelje ne samo među sociolozima i drugim istraživačima s područja društvenih nauka već i među studentima, aktivistima nevladinih organizacija te svima koji se interesiraju za Rome i njihove probleme, ali i među širom čitalačkom publikom željnom znanja o ljudima koje uglavnom lako prepoznajemo a o kojima, nažalost, ne znamo mnogo.

PRVA KATALOGIZACIJA REGISTROVANIH VERSKIH ZAJEDNICA U SRBIJI I SLIKA RELIGIJSKI DRUGOG

(Zorica Kuburić, *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca*,
CEIR - Centar za empirijska istraživanja religije,
Novi Sad, 2011)

Odavno u Srbiji nije objavljena knjiga o verskim zajednicama koja bi u svom imprimaturu sadržavala značajnija imena u sociologiji religije od autorke Kuburić i recenzenata Šušnjića, Djordjevića i Vukomanovića, pa sve do podrške državnog ministarstva za nauku. Ovo je utoliko važnije što je u dve protekle decenije od značajnih političkih promena u zemlji objavljeno desetak knjiga koje su imale za cilj da upoznaju javnost sa 'većinskim' i 'manjinskim' verskim zajednicama, knjige za kojima je ostao lako izbrisivi trag.

Za svakog istraživača, bilo istoričara, sociologa, religiologa, teologa, za novinara i komentatora koji prati versku problematiku, kao i za državnog činovnika na raznim nivoima, pa konačno i za zainteresovanog čitaoca – potrebno je da postoji lako dostupan solidan materijal, znalčki prikupljen, stručno obrađen i prezentiran zajedno sa naučnim aparatusom na takav način da predstavlja katalog-priručnik postojeće slike registrovanih verskih zajednica, crkava i drugih verskih organizacija koje postoje i deluju u Srbiji. Kao što autorka kaže, čim se podaci objave oni su zastareli; pa je tako aktuelnost ove knjige vremenski ograničena, ali će svakako dobro poslužiti kao pregledna slika trenutne situacije, makar u ovoj deceniji.

U Srbiji je, naročito u poslednjih dvadesetak godina, došlo do razvoja naročitog tipa verskih komentatora, takozvanih i samozvanih 'sektologa' koji daju sebi za pravo da sude i ocenjuju pojedine verske zajednice i grupe, uvek sa aspekta bulevarske 'žute' štampe gladne senzacionalnih naslova koji podižu tiraž. Količinu neistina, mržnje i straha prema religijski drugome, posejanu na ovaj način, teško je odmeriti. Delimičnu krivicu za njihovu pojavu snosi i država budući da nije pružala javnosti lako dostupne i javne informacije o manjim verskim zajednicama i njihovom radu. Utoliko je značaj ove knjige veći.

Knjiga je podeljena na dve celine: na onu koja govori o verskim i konfesionalnim zajednicama; i drugu – gde se razmatra onaj 'drugi' na verskoj ili soci-

¹ branko.bjelajac@gmail.com

jalnoj distanci. Bez informacija o verskim zajednicama nema ni razumevanja, to je prvi korak. Redosled zajednica preuzet je iz registra Ministarstva vera, a osim informacija koje su verske zajednice ponudile o sebi, autorka je konsultovala brojnu literaturu (više od 220 naslova) i svoje lične kontakte koji su joj ponudili svoja tumačenja i objašnjenja.

Verske zajednice su uglavnom predstavljene istorijskim podacima, presekom sadašnje situacije kao i načelima verovanja, a prva na spisku je Srpska pravoslavna crkva, a u okviru nje i *case study* o Dvoranskoj eparhiji i Kruševcu. Za njom su potom predstavljene: Katolička crkva u Srbiji, dve luteranske i jedna reformatska crkva, potom Jevrejska zajednica i Islamska zajednica. Posle tradicionalnih crkava i verskih zajednica sledi predavljanje broja konfesionalnih zajednica, mahom protestantskih, počevši od brojčano najvećih adventista, preko baptista, pentekostnih, kao i Jehovinih svedoka i malobrojnih mormona.

Primetno je, međutim, da nema drugih a u Srbiji postojećih i aktivnih verskih grupa: bahajaca, krišnevaca, starokalendaraca, kao i grupa predstavnika sufizma. Nedostaje i jedna grupacija baptista i drugih evanđeoskih hrišćana. Razlog je očigledan: knjiga je nastala prema registru Ministarstva vera, pa one zajednice koje postoje, ali nisu registrovane, u knjizi nisu prisutne. Stoga je predlog ovog čitaoca da se knjiga u drugom izdanju u naslovu ili podnaslovu dopuni jednom rečju, odnosno da glasi 'Registrovane verske zajednice...'.

Broj ovih nezastupljenih grupa i zajednica nije veliki (njih 40-tak imaju tek nekoliko hiljada sledbenika), te njihovo nepominjanje ne kvari uopštenu većinsku sliku. Međutim, kako i one u zbiru predstavljaju kolorit i tkivo društva i pojava koje se posmatraju sa verskog aspekta, autorka se osvrnula i na njih u zaključku.

Razmatranje socijalne distance prikazano je oslanjajući se na empirijska istraživanja u dve geografski veoma raznolike oblasti: Vojvodini (čak tri istraživanja) i jugozapadnoj Srbiji (Prije polje, Sjenica, Priboj i Novi Pazar). Prateći dosadašnji rad Zorice Kuburić, može se reći da ova diskusija predavljanje rezultata njenih istraživanja u oblasti konfesionalnosti/religioznosti, religijski drugog ali i o međuverkom dijalogu i toleranciji, mada podaci mogu i treba da se dalje analiziraju. U Vojvodini, gde je stepen tolerantnosti prema drugom i drukčijem doskora bio relativno visok (uvreženo je mišljenje), rezultati ipak pokazuju opredeljenost ispitanika za religijski 'istog' mada se podeljenost može pratiti i po etničkim linijama (posebno zanimljivi rezultati dobijeni su kada su ispitanici odgovarali na pitanja u vezi sa nazarenima – pogledati stanice 276-278 u knjizi). Rezultati istraživanja iz 2009. godine pokazuju da je potrebno aktivnije se uključiti u međuverki dijalog u Vojvodini, signal koji bi državni organi trebalo da čuju i vide. Država bi mudro postupila ako bi se pozabavila ovim (ne)prilikama i tako postala aktivan činilac u razgovoru. Vremena izgleda da još ima.

U jugozapadnoj Srbiji međutim, a što je od izuzetnog značaja, dolazi do prvih ozbiljnijih koraka u međuverkom dijalogu. Na skupu održanom 2010. godine predavnici pravoslavne i katoličke crkve i islamske verske zajednice za-

jedno su učestvovali sa predstavnicima Omladinskog parlamenta, Ženskom inicijativom iz Priboja, TV Forumom i drugim, a skup su pratile brojne novinarske ekipe. Posle nekoliko dana razgovora i druženja, u zaključku su svi učesnici naglasili značaj ovakvih susreta i dijaloga kao preduslova skladnog i zajedničkog života. Pitanje koje je ovde s pravom postavljeno jeste: kako obogatiti socijalni kapital – poštovanje normi, izgrađivanje poverenja i umrežavanje? Autorka se slaže sa Fukujamom da u tom procesu ključnu ulogu imaju kulturni mehanizmi: religija, tradicija, običaji.

„Balkan je odvajkada poprište brojnih društvenih sukobljavanja, i to je nešto što traje već vekovima. Posledice tih nereda su pobeđe i porazi, sećanja i osvete. Kako da opišemo početak novog veka na Balkanu kad je o međusobnom poverenju među narodima reč? Da li je uopšte moguće ponuditi jedinstvenu sliku ili postoje varijacije? Ko je u središtu, i gde je uopšte središte događaja na Balkanu? Prema relevantnim istraživanjima, posle 90-ih godina prošlog veka jasno je da je religija ponovo zadobila čelnu poziciju – stepen religioznosti veoma se povećao, pre svega u smislu konfesionalne pripadnosti, a kad je o stepenu poverenja u institucije državnih sistema reč, na prvom mestu našle su se verske zajednice“ (strana 294.)

Na knjigu *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca* smo dugo čekali. Osim što predstavlja stručni rad i predočava rezultate istraživanja, katalogizuje registrovane crkve i verske zajednice i informiše o njima, te nudi nekoliko primera za razmatranje, Zorica Kuburić postavlja ozbiljna pitanja postojećem društvenom sistemu Srbije o socijalnoj, religijskoj pa i etničkoj distanci, a potom nudi i moguća usmerenja koja, s obzirom na probleme, imaju oslonac i u teoriji i u praksi.

PONEŠTO O KERŠEVANOVOM DOPRINOSU RAZVOJU SOCIOLOGIJE RELIGIJE

Kad sam primio vijest o odlasku u mirovinu prof. dr. Marka Kerševana, jednog od deset jug. sociologa religije², zapitao sam se: zar već!? Nije to bilo toliko zbog prof. Kerševana koliko zbog pomisli na osobne godine. Zar ih se već toliko „nakupilo“!? Postali smo osobe čija su proljeća i ljeta davno prošla, a i jesen je na zalasku. No, tješimo se da nikad nećemo biti mlađi. *Dulcis post laborem quies!* („Sladak je odmor poslije rada!“). Neka Ti samo dobro zdravlje pokuca na vrata. Kako se pokazala istinitom latinska mudrost: *Nihil est annis velocius!* („Ništa nije brže od godina!“).

Lako je, u ovakvim prilikama, govoriti – ali ima li se što reći? Ima – ako se prisjetimo prošlih vremena.³ „Blagoslovljeni dar zaborava (...),“⁴ već je učinio svoje. Ali, ponešto je i zadržano u sjećanju.

Moj prvi susret s Kerševanom bio je na postdiplomskom studiju „Teorija ateizma i religije“ na Sveučilištu u Zagrebu, krajem 60-ih godina prošlog stoljeća. Kerševan je bio na drugoj godini studija, ali smo i mi, polaznici prve godine, skupa s njima imali nastavu iz određenih kolegija. Sudjelovao je veoma aktivno u nastavi, kao osoba koja je već *stekla* dosta teorijskih spoznaja o religiji. Nakon završetka postdiplomskog studija, prof. Kerševan mi je bio komentor pri izradi doktorata koji sam branio na Fakultetu za sociologiju, političke nauke i novinarstvo u Ljubljani (mentor je bio prof. dr. Zdenko Roter). Koristim i ovu priliku da im se zahvalim na izuzetnoj korektnosti i pomoći u pripremi doktorata.

Sve do devedesetih godina prošlog stoljeća s pažnjom sam pratio pisanje prof. Kerševana (objavljivao je radove, osim Slovenije, i u časopisima u Hrvatskoj, Srbiji, Bosni i Hercegovini), razmjenjivali bismo pokoju knjigu... Pred sam krvavi raspad Jugoslavije zajednički smo, skupa sa prof. dr. Dragoljubom Đorđevićem, gostovali u jednoj emisiji TV Novi Sad (1989.). Potom je počeo rat(ovi) na prostorima bivše Jugoslavije, u knjižnicama (bar kad je riječ o Bosni i Hercegovini) nema časopisa s područja nekadašnje nam zajedničke države, knji-

¹ cvitkovici@fpn.unsa.ba

² Đorđević, D. *Uzornici i prijani - skica za portret yu sociologa religije*

³ „Sećanje je uvek i neka vrsta brzog posmatranja na stvari i događaje“. Horstenau, G. *Između Hitlera i Pavelića*, str. 723

⁴ Karijer, Ž. K., Eko, U. *Ne nadajte se da ćete se rešiti knjiga*

gā ponešto, tako da se sve svelo na osobnu razmjenu knjigā među kolegama sociolozima.

Sjećanja upozoravaju da je prof. Kerševan, već od svojih prvih radova, jasno pravio razliku između religije kao specifičnog društvenog fenomena i izgrađenih religijskih sustava (poput islama, budizma, kršćanstva...). A u tome i jeste razlika između teologa i sociologa u pristupu religiji. Dok teolog govori o religiji kakva bi trebalo da bude (i kakva je zapisana u „svetim spisima“), sociolog govori o živećoj religiji (na osnovu života muslimana, budista, kršćana...). Ne govori o religiji kao „idealnom tipu“, već o religiji kakva postoji u društvenoj stvarnosti.

Osvrnut ćemo se na nekoliko, prema vlastitom izboru odabranih, tema o kojima je pisao Kerševan, davši izuzetan doprinos razvoju sociologije religije na prostorima bivše Jugoslavije. Zanimljiva su bila njegova razmišljanja o *društvenoj ulozi religije*. U tekstu „Savremeno kršćanstvo i ideologija“ kao da je predviđao događanja koja su uslijedila i u kojima je religija (religije) imala zapaženu ulogu. Ona je, u izvjesnim socijalno povijesnim okolnostima sposobna „(...) da inspiriše ili podstakne revolucionarno htjenje, volju, ali nije sposobna da sama izvede revolucionarne društvene promjene (...)“⁵, pisao je Kerševan. O društvenoj ulozi religije pisao je i u knjizi „Religija kot družbeni pojav.“⁶ Njegova zapažanja pokazala su se tačnim i u ratnim događanjima na području bivše Jugoslavije (1900.-2000.). U njima se religija pokazala kao „(...) sredstvo zemaljske moći, političko-nacionalističke okupacije tuđeg teritorija, profiterstva. U nju se nacionalizam uvukao kao trojanski konj.“ – kako reče I. Šarčević.⁷ Zato, iz toga perioda, religije više pamtimo kao netolerantne, nego kao tolerantne.⁸ Očito da je religija, u postmoderni, postala nadomjestak politici sa svim mogućim posljedicama toga.⁹

Druga tematika kojom se Kerševan bavio je *sekularizacija*. Koliko je ta tematika kontroverzna pokazuje i činjenica da ne postoji opća suglasnost ni oko značenja tog pojma. U sociologijskoj literaturi se susrećemo s različitim terminima: sekularizacija, laicizacija, dekršćanizacija, desakralizacija, i sl. Jesu li to identični ili, ipak, različiti pojmovi? Čini nam se da je sekularizacija opći pojam pod koji se mogu podvesti svi ostali. Na to upozorava i Kerševan (laicizacija se, primjerice, odnosi na društveno-političku ravan; dekršćanizacija je neodređen termin za označavanje analognih procesa u drugim religijskim tradicijama, itd.).

⁵ Kerševan, M. Savremeno kršćanstvo i ideologija, *Kultura*, br. 13-14/71

⁶ Kerševan, M. *Religija kot družbeni pojav*

⁷ Šarčević, I. Intervju, „*Dani*“, Sarajevo, 16. 2. 2007.

⁸ Jesu li monoteističke religije netolerantne? To pitanje kao da muči i J. Ratzingera: „(...) je li teistička, dogmatska i hijerarhijski uređena religija nužno netolerantna? Čini li nas vjera formuliranom dogmom uistinu nesposobnima za dijalog“. Ratzinger, J. *Crkva, Izrael i svjetske religije*, str. 97

⁹ „Postmoderna je era u kojoj religija iznova postaje javna i kolektivna, ali više kao nadomjestak za klasičnu politiku nego kao njena ponovna afirmacija... To je religija koja je još jednom spremna ratovati i ubijati.“ Eagleton, T. *Nevolja sa strancima*, str. 51.

Sekularistički pristup – u blažoj varijanti (prema mišljenju nekih) zadovoljava se samo odvojenošću religijskih zajednica i države, u strožijoj verziji - traži i odvojenost politike i religije. Moguće je da će se, u dijalogu, predstavnici religijskih zajednica lakše složiti s prvom, nego li s drugom varijantom. M. Kerševan sekularizaciju poima kao osamostaljivanje područja (države, gospodarstva, sudstva, umjetnosti, znanosti, obrazovanja... sve do svakodnevnog života) od nevezanosti za tradicionalne religije i Crkve.¹⁰ Prema njegovom mišljenju, sekularizacija ne govori toliko o religioznosti koliko o položaju religije i Crkve u društvu.¹¹ Ona pojačava specifičnost vjerskog.

Ako je danas došlo do „prestrojavanja“ mjesta i uloge religije u društvu (posebno u postsocijalističkim europskim društvima), mora li to značiti i kraj sekularizacije – da je ona zastarjela!? Može li sekularizacija i danas pomoći religijskim zajednicama da prođu kroz filtriranje u kojem će se „očistiti“ od onih koji pripadaju, a ne vjeruju!?

Jasno je da sekularizacija nije ista u svim državama, u svim društvima, kulturama.¹² Nisu joj podjednako skloni ni svi slojevi društva. Sekularizacija je, očito, termin s više značenja. Ona se na različit način iskazuje u različitim dijelovima svijeta.

Početak 21. stoljeća se počelo govoriti o neutemeljenosti, promašenosti teorije o sekularizaciji. Znači li to da religijske vođe, opsjednute strahom od sekularizacije, mogu konačno odahnuti? Peter Berger, i sam *gorljivi* zagovornik sekularizacije, priznaje da je „(...) današnji svijet masovno religiozan (...)“, ali da bi, ipak, „(...) stara teorija sekularizacije mogla da se održi (...)“ u zapadnoj Europi i danas (pa gotovo je i nije bilo nigdje drugdje – I. C.).¹³ Ne samo po prakticiranju vjere nego i nemoći Crkve da provede svoje upute o seksualnosti, braku, reprodukciji, homoseksualizmu, istospolnim brakovima... Za Bergera mnogi vole reći da je odustao od teorije sekularizacije, jer je i sam rekao da je „(...) promijenio mišljenje o tome (...)“. Da, ali u kojem smislu? Sad je uveo pojam „eurosekularnost“ („*eurosecularity*“) – koji važi za zapadnu i centralnu Europu u kojoj je sekularnost postala sastavni dio europskog kulturnog identite-

¹⁰ Kerševan, M. *Svoboda za Crkev, svoboda od Crkve*

¹¹ Giddens ide i dalje. Prema njegovom mišljenju, sekularizacija može biti: u domeni participacije u religijskim aktivnostima; u domeni društvenog utjecaja religijskih zajednica, u domeni vjerovanja i vrijednosti (religioznosti). Giddens, A. *Sociologija*, str. 557-558

¹² „Preuranjeno je pričati o postreligijskom razdoblju. Naše doba u Leedsu ili Frankfurtu možda izgleda postreligijsko, ali u Daccu ili Dallasu nije tako. Ono intelektualcima možda izgleda nereligiozno, ali to ne vrijedi za seljake ili čistačice. Većini krajeva svijeta, uključujući i *glavninu* Sjedinjenih Država, kultura nikada nije potisnula religiju. Čak i u nekim područjima u kojima jeste, religija se vraća jača nego ikad. Gledajući cijeli svijet – vjera je i dalje najsnažniji simbolički oblik. Što će se ljudi osjećati ugroženije i zane-marenije, to ćemo češće morati očekivati eskalaciju nužnog religioznog fundamentalizma pod najrazličitijim zastavama. Razdoblje u kojem je kultura pokušala biti *surrogat* religije, možda je pri kraju.“ Eagleton, T. *Teorija i nakon nje*, str. 88-89.

¹³ Berger, P. *Desekularizacija sveta*

ta.¹⁴ Dakle, ako ćemo govoriti o „postsekularizmu“ on može biti karakterističan za zapadnu Europu i neke bivše socijalističke zemlje, ali ne i za ostale dijelove svijeta (u kojima *sjeme* sekularizacije nije gotovo ni *posijano*). Tamo gdje je religijsko tijesno povezano s nacionalnim identitetom (Poljska, Irska, Hrvatska, Srbija, Bosna i Hercegovina...) sekularizacija je ostavila manje „ožiljaka“ na religiju (ako je uopće i bilo).

Sekularizacija je kod Europljana osnažila odnos prema religiji kao osobnoj, dobrovoljnoj stvari, ojačala slobodu izbora.¹⁵ Ona, kao i religijski pluralizam, objektivno vodi privatizaciji religije i religijskog života. Pluralnost narušava hegemoniju velikih religijskih tradicija¹⁶ i prisiljava ih na preispitivanje njihovog mjesta i uloge u društvu. Sekularizacija osigurava poštovanje osnovnih ljudskih prava, koja religijski sustav vrijednosti često ne može osigurati. U sekularnom društvu, nijedna religijska grupa ne može nastupiti u ime svih građana.

Sekularizaciji se imputira da je ljudima nametnula kao glavno *svetilište* – tržišni centar. Je li sekularizacija Crkvu svela na svećenstvo, religijsko vodstvo (bez naroda)? „Europom se širi sekularizacija što Boga gura na rub života!“ – žalio se papa Benedikt XVI za vrijeme posjeta Hrvatskoj.¹⁷ Kritičarima sekularizacije u Rimokatoličkoj i Srpskoj pravoslavnoj crkvi, te Islamskoj zajednici u Bosni i Hercegovini nije smetalo da koriste „sekularne“ institucije u interesu svoje religijske zajednice – državu koja je donijela Zakon o pravnom položaju Crkava i vjerskih zajednica kako su ga oni predložili; državne škole da u njima poučavaju vjeronauk (i to o trošku države), itd. Jesu li upravo oni koji ističu da religijske zajednice nikad nisu uživale takvu slobodu, kao u vrijeme sekularizacije!?

Dok je za suvremeni svijet karakteristično pomjeranje od institucionalne (crkvene) ka subjektivnoj religioznosti, u tranzicijskim zemljama proces se odvija ka jačanju crkvene religioznosti (pomama za kolektivnim identitetima). Naravno, pri ocjeni procesa u tranzicijskim zemljama trebalo bi imati u vidu da se radi o više različitih pojava. Jedno je revitalizacija religije, drugo porast utjecaja religijskih institucija u javnom životu (visok stupanj religijskog govora i religijske simbolike u svakodnevnici), a sasvim nešto treće povratak religijama. Povra-

¹⁴ Berger, P. Pravoslavlje i globalni pluralizam, u: *Mogućnosti i dometi socijalnog naučavanja pravoslavlja i pravoslavne crkve*, str. 348

¹⁵ „(...) sretan paradoks sekularizacije: što ona slabi političnost religije, ali u isti mah otvara slobodan prostor za jačanje religioznosti religije.“ Mardešić, Ž. *Religija u postmodernitetu: nestanak ili povrat svetoga?*, str. 22.

¹⁶ „Sekularizacija na nivou društva prožima i neke religije, što dovodi do toga da religija biva sve manje privlačna za mnoge koji žele da se religiji približe na emotivniji i neposredniji način... Kada stare religije postanu previše svetovne, one gube pripadnike, koji se sada priklanjaju religijama koje su više evangelističkog karaktera. Tako možemo predvideti da sekularizacija društva stvara tržišne oblasti za nove denominacije, što vodi visokom stepenu diferencijacije i konkurencije među denominacijama.“ Tarner, Dž. *Sociologija*, str. 396.

¹⁷ Vidjeti: „Jutarnji list“ od 6. 6. 2011., str. 3

tak religije u sferu javnosti nije bio u korelaciji s povratkom ljudi vjeri. Prvi proces bio je neusporedivo brži i snažniji od drugoga (koji se najviše ogledao u folklornim elementima i konfesionalnoj samoidentifikaciji). Povratak religija obilježile su dvije pojave: vezivanje za vidljive (vanjske) pokazatelje pripadnosti i povezanost povratka religiji s povratkom naciji. Julia Kristeva piše o „(...) povratku koji se opija bogohuljenjem.“¹⁸ Zar takav nije povratak „religijskim korijenima“ onih koji eksploatiraju uposlenike (ne osiguravaju ih, ne daju im redovito i onako niske plaće...), krađu državu (ne plaćaju odgovarajući porez) i od te krađe (radnika i države) daju priloge vjerskoj zajednici (zbog čega postaju „ugledni vjernici“)? Naravno, ne dovodimo u pitanje prava religijskih vođa da primaju darove od koga žele, ali kao sociolozi religije, imamo pravo postaviti pitanje moralnosti takvog čina. Teologinja Nela Rubić to naziva „(...) koketiranjem s nakaznim religioznim uvjerenjima.“¹⁹ Radi li se u „obnovljenoj religioznosti“ o povratku zaboravljenom porijeklu, ili povratku zanimanju za religiju „(...) između traganja i razočarenja (...)“²⁰ ili jednostavno, o „(...) povratku potisnutog (...)“?²¹

Sljedeća tematska oblast koja je zaokupljala pozornost prof. Kerševana je *odnos Crkva – država*. Na određen način, tome je posvećena i njegova knjiga „Svoboda za Cerkev, svoboda od Cerkve“. Prisjetimo se: u njoj Kerševan raspravlja o Crkvi kao društvenoj pojavi; modernoj državi i crkvi; postsocijalističkoj stvarnosti i postreligioznosti; obnovi javnog djelovanja Crkve; umnožavanju crkvenih institucija; denacionalizaciji na zahtjev Crkve; vezi Crkve i politike; modernom društvu kao društvu bez religije; Europskoj uniji i statusu Crkava i vjerskih zajednica; modernoj državnoj ideologiji, kršćanstvu i civilnoj religiji; moralnoj odgovornosti vjerskih skupina; Sporazumu Sveta Stolica – Slovenija.

Kerševan se kritički odnosi prema državi koja nedemokratski diskriminira, ili ignorira, pripadnike drugih („nedržavnih“) religijskih grupa, zatire njihovu religiju ili konfesiju.²² Zato se konstantno zalaže za model odvojenosti religijskih zajednica i države. Naravno, taj opći model ne funkcionira svugdje na isti način. U nekim zemljama su religijske zajednice važan faktor pružanja zdravstvene i socijalne pomoći građanima, odvikavanju od narkotika, i sl. U drugima su važan faktor obrazovnog procesa – otvaraju svoje obrazovne institucije (od predškolskih institucija do sveučilišta). Na tim područjima zapaža se velika suradnja između država i religijskih zajednica.

U sistemu „državnih“ ili „priznatih“ religija država određuje u što građani mogu vjerovati. To je nametnuta „sloboda“ izbora. Sociolozi bi rekli: religioznost je autentična samo ako osoba na nju nije (ni na koji način) primorana te ako je to rezultat njene odluke. Kerševan, u svojim radovima, pravi razliku iz-

¹⁸ Kristeva, J. *Neverovatna potreba da verujemo*, str. 8

¹⁹ Rubić, N. Teror purizma u BiH pod krinkom vjere i nacije, u: *Bosna franciscana*, br. 32/2010, str. 194

²⁰ Vatimo, Đ. *Verovati da veruješ*, str. 53

²¹ Eagleton, T. *Razum, vjera i revolucija*, str. 95

²² Kerševan, M. *Svoboda za Cerkev, svoboda od Cerkve*, str. 88

među slobode ispovijedanja vjere i vjerske slobode. Jedno je sloboda ispovijedanja vjere, a sasvim drugo vjerske slobode. U muslimanskoj (ili kršćanskoj) zemlji postoji sloboda ispovijedanja vjere. A postoji li, primjerice, sloboda muslimānā (kršćanina) da napusti vjeru!?

U modernim društvima Crkva je odvojena od države, ali i obrnuto – država od Crkve. Očito je da današnje europske države (ali i ne samo one već i sve države čija su društva multikonfesionalna, makar i po prisutnosti manjinskih religijskih grupa) mogu, i trebalo bi, da funkcioniraju prema tom načelu. Odvojenost religijskih zajednica i države ne svodi vjeru na osobnu stvar pojedinca (što se često prigovara ovom modelu), niti izgoni religiju iz društva a niti zabranjuje političkim i drugim javnim djelatnicima javno ispovijedati vjeru. Taj model pomogao je *religijski pluralnoj* Americi da ostane podalje od vjerskih ratova i religijske netolerancije. Pomoglo je to i u prevladavanju predrasuda prema onima čija su im se vjerovanja činila čudnim i možda uvrjedljivim (E. Borovitz).

Neki teolozi i religijske vođe od religije i religijskih institucija prave tabu: one su nedodirljive, o njima se ne razgovara – a kamo li da se upućuju kritike na njihov račun. Kad napadnete neku glupost religijskih institucija, ili članova religijskog vodstva, naći će se oni koji će vam imputirati da napadate samu religiju i vjeru. Usto, ako ste areligiozni, ili ne pripadate „nama“, riskirate da budete optuženi za kršćanofobiju ili islamofobiju. Tako se vrši fetišizacija religije, vjere i religijskih institucija. Time religija i religijske institucije postaju „sterilna apstrakcija“.

U jednom periodu intelektualnog života Kerševan je bio zaokupljen, kao i mnogi drugi sociolozi toga doba, *odnosom marksizma prema religiji*. Trebalo bi odmah, na početku, jasno reći da Kerševan, poput niza autora na zapadu, marksizam svrstava u klasične radove sociologije – kao i Durkheimovu, Weberovu ili Meinchaimovu teoriju. O tome je pisao u „Našim temama“ (br. 11/67; 5/69), „Kulturnom radniku“ (br. 1/84), u knjigama „Razredna analiza in marksistična društvena teorija“ i „Religija v samoupravni družbi“. Pripremio je i izbor Marxovih i Engelsovih radova „O religiji in crkvi“ (1980.), itd.

Davne 1969. godine, Kerševan u „Našim temama“ (br. 5/69) objavljuje tekst „Teorijski model za proučavanje religije kao specifične prakse“ u kojem naglašava da marksizam religiju prenosi u povijesni i društveni sadržaj, u kontekst izopačenosti i nečovječnosti samoga svijeta. Kritika religije (za Kerševana) može biti samo filozofska, a sociologijska kritika može biti samo kritika Crkve, religijske zajednice i njenih institucija. Time je ona na tragu Marksove kritike religije čija bit nije „mržnja prema religiji“ (kako to dio teologa želi predstaviti), već kritika Crkve i njenih institucija ondašnjeg (Marxovog) doba. Ta kritika bila je zasnovana na kritici kršćanstva i židovstva njegovog doba u Njemačkoj. Crkve i religije su tada bile stupovi države i vlasti: „Kritika neba pretvara se time u kritiku zemlje, kritika religije u kritiku prava, kritika teologije u kritiku politike.“ – (Marx, Prilog kritici Hegelove filozofije prava). Marx je na religiju gledao kao na društvenu pojavu. Religija je za njega bila poseban način proizvodnje – proiz-

vod čovjeka i društva, izraz i protest protiv bijede. Dakle, imao je Kerševan na osnovu čega tvrditi kako je Marxova teorija religije bitno sociologijska.

Je li Marx (kako mu se često prigovara) zagovarao netolerantne odnose prema religijama, je li zagovarao njihov „progon“? U „Kritici Gotskog programa“ Marx kaže: „Svatko mora imati mogućnosti da obavlja svoju vjersku kao i svoju tjelesnu potrebu, a da policija u to ne zabada svoj nos.“ U intervju za „Chicago Tribune“ naglašava: „Pravo biti religiozan je primarno ljudsko pravo. Međutim, ljudi, u odnosu jednih prema drugima, bi trebalo da grade „ljudske“ a ne „religijske“ odnose.“ Da li je to netolerantan odnos prema religiji?²³

Naprotiv. Marksistička kritika religije bila je, može se reći, blagodatna za religiju – ukazujući na deformacije u živećoj religiji (jer, religija nikad nije „cool“, kako reče Walter Kasper, kardinal). Marksizam je „pomogao“ vraćanju u život „istinske religije“. To je i Kerševanov stav kojeg je iznio još krajem 60-ih godina prošlog stoljeća.

Previše je onih koji danas ispisuju *nekrolog* marksizmu (o ljevičarskoj ideji da i ne govorimo). Gotovo da urliču: „S tim je gotovo!“ Ali, što sad? Na to pitanje, najčešće, ni sami ne znaju dati zadovoljavajući odgovor. Slijedimo ono na što je davno ukazivao prof. Kerševan – Marxov pristup religiji nema mnogo zajedničkog s onim što se kasnije u „marksizmu“ nudilo pod njegovim stajalištem. Danas Marxa kritiziraju „marksolozi“ koji nisu pročitali ni jedno važnije njegovo djelo. O marksizmu govore sa stajališta onog što je daleko od tog pojma – sa stajališta staljinizma. Riječ je o ideološko-političkoj kritici marksizma, kroz njegovo povezivanje sa staljinizmom. Sredinom prošlog stoljeća se kritika marksizma zasnivala na teorijskim analizama Marxovih radova (doktorati, studije, članci istaknutih teologa...). Danas se marksizam kritizira i bez pročitanih Marxovih radova, pa se tako kritika marksizma svodi na kritiku staljinizma. To je isto kao kada bi se u kritici kršćanstva ukazivalo isključivo na križarske ratove, a ne na ono što je Isus propovijedao. Ili kada bi u kritici islama ukazivali isključivo na ono što su radili talibani u Afganistanu, a ne na ono što islam jeste. Kao da je bio upravo zagrebački profesor J. Mirić kad je zapisao: „Ali i nemaskiranog Marxa Isus bi radije zagrljio, i prošetao s njim Getsemanskim vrtom, od mnogih koji ga danas štiju i kleče pred njegovim raspelom.“²⁴

Vjerojatno najčešći krivo shvaćen citat modernih vremena je tvrdnja da je Marx okarakterizirao religiju kao „opijum za narod“, piše Hitchens.²⁵ I Kerševan se kritički osvrtao na autore koji Marxovu ocjenu o „religiji kao opijumu naroda“ izvrću u ocjenu o „religiji kao opijumu za narod“. To podrazumijeva političku koncepciju o religiji prema kojoj su (vladari, kraljevi, svećenici) izmislili religiju da bi lakše vladali narodom (što, naravno, ne isključuje mogućnost zloupo-

²³ „Oni koji su pomno čitali Marxove tekstove mogli su otkriti da ovi tekstovi i nisu bili tako neprijateljski prema religiji kao što to oni koji ih nisu čitali mogu misliti“; „Marx ne kaže za religiju da je 'pivo' naroda.“ - (Opijum je bio elegantna droga za stvaranje zadovoljstva – I. C.). Grondin, J. *Spektakularan povratak Boga u filozofiju*, str. 130.

²⁴ Mirić, J. *Sumrak intelekta*, str. 182

²⁵ Hitchens, C. *Bog nije velik*, str. 16

trebe i upotrebe religije od vladajućih elita). Marx je govorio ne o religiji kao opijumu za narod već o religiji kao opijumu naroda.²⁶ I jedan od vodećih svjetskih teologa Hans Küng smatra da ima dostatnih razloga zašto se prosvijećeni suvremenici žele odreći religije koja se srozavala do mračnjaštva, praznovjerja, zloupotrebljenja naroda i „opijuma“.²⁷ Što bismo rekli danas o religiji terorista-samoubojica već da ona za njih ima ulogu opijuma! Ponekad se čovjek skeptično zapita – ne bi li svijet bio bolji bez religije – jer u njemu ne bi bilo religijskih fanatika-samoubojica, vjerskih ratova, svećenika „poreznika“ vjernika, itd.

U vezi sa prethodnom temom su i Kerševanovi „pogledi na ateizam“. Što se sve kroz povijest nije nazivalo ateizmom, i tko se sve nije smatrao ateistom... I kršćanstvo je, u početku, nazvano ateizmom jer je negiralo prethodne religije. Ateisti su bili Tales iz Mileta, Demokrit, Freud, Cont, Einstein, Russell, Popper, Holbach....

Što je ateizam sa stajališta marksizma? Ateizam ima smisla samo u odnosu na religiju. Ateizam koji negira religiju – bez nje ništa ne predstavlja, pisao je Engels. Naravno, negirati ne predstavlja naročite hvale vrijedan napor (Krlježa). Za Marxa, ateizam je kritička religija – posljednji stupanj teizma, negativno priznanje Boga. Mnogi su, i prije i danas, postali ateisti prateći djelovanje religijskih institucija i vjerskih lidera.²⁸ „Svi veliki ateisti su izašli iz nekog semeništa.“ – reći će Umberto Eco.²⁹

U knjizi „Religija kot družbeni pojav“,³⁰ Kerševan ukazuje na vulgarizaciju ateizma ističući kako je besmisleno govoriti o „(...) sukobu između religije i ateizma, kao da je ateizam sam po sebi neka posebna praksa“. A u tekstu „K raspravam o marksizmu, ateizmu in religiji v samoupravni družbi“,³¹ Kerševan ističe da ako nešto čini centralni stav u odnosu marksizma prema religiji onda je to ocjena društvene funkcije religije (a ne ateizam). Mogli bismo samo tome dodati da ateisti ne kritiziraju Boga i religiju, već interpretaciju Boga i religije/a koja promiče mržnju i nasilje. U tom smislu – ateizam može biti poticaj religijskim zajednicama da se distanciraju od svega onoga što ne spada u njihovu bit.

Teolozi (ne svi) „novi ateizam“ nazivaju militantnim jer se, prema njihovom mišljenju, zalaže za ograničenje utjecaja religijskih zajednica u javnosti (dakle, ateisti i vjernici spore se oko uloge religije u javnoj sferi). Priznaju da

²⁶ „Jednom sam napisao da nije tačno da je religija bila opijum za narod, kako je rekao Marks. Opijum bi ga umrtvio, anestetizovao, uspavao. Ne, religija je kokain za narod. /Eco/. Recimo, onda, da se radi o mešavini opijuma i kokaina /Karijer/. Karijer. Ž., Eko, U., *Ne nadajte se da ćete se rešiti knjiga*, str. 114.

²⁷ Küng, H. Intervju, „*Oslobođenje*“, Sarajevo, 9/2009., str. 32.

²⁸ „Doista, prema cijelom crkvenom sistemu sam sada osjećala gađenje ... Konvencionalna religija me je iscrpila i s tim više nisam ništa htjela imati“, piše bivša časna sestra. Armstrong, K. *Spiralne stepenice*, str. 224.

²⁹ Karijer, Ž. K., Eko, u. op. cit, str. 113

³⁰ Kerševan, M. *Religija kot družbeni pojav*, str. 224

³¹ Kerševan, M. K raspravam o marksizmu, ateizmu in religiji v samoupravni družbi, u: *Teorija in praksa*, br.7-8/1973.

vjerski fanatizam ide *na ruku* ateistima. Je li taj „novi ateizam“ ratoboran i netolerantan, kako smatra Maria Clara Lucchetti Bingeber?³² Podsjeća to na riječi pape Pavla VI, koji je ateizam nazvao „najvećim problemom našeg vremena“! Je li to najveći problem našeg vremena, ili problem Crkve? Je li to uopće, i za koga, „problem“? U postsocijalističkim zemljama, to bi trebalo jasno reći, susrećemo se s nepoželjnošću ateizma. Nad ateistima se sprovodi verbalna represalija čiji su nositelji, uglavnom, religijske elite – biskupi, episkopi, imami, muftije, svećenici (vrijeđanje, optužbe, neistine o ateizmu i ateistima, izjednačavanje ateizma s nemoralnošću, optuživanje ateista i za ono za što su najmanje krivi – za današnje teške uvjete života i rada). Pa zar su ateisti tako društveno moćni danas? U istraživanju koje je izvršio „Galup Europe“ na prostoru Balkana (2006.) kao „nereligiozni“ izjasnilo se 2% (od 1556 ispitanika) u Srbiji, 1% (od 2002 ispitanika) u Bosni i Hercegovini, 6% (od 1000 ispitanika.) u Hrvatskoj.³³ Kako mogu biti društveno moćni oni koji predstavljaju takvu statističku manjinu?

Kako autori, koji za sebe kažu da su tolerantni, mogu pisati da je ateizam „hereza“ i da bi njegovim proučavanjem trebalo da se bave „religijski patolozi“?³⁴ Da li bi „religijski patolozi“ trebalo da se bave onima koji pišu ovakve stvari ili da se bave ateizmom? Budimo na tragu Kerševanovih promišljanja: biti ateista ne znači mrziti religiju! Istinski ateista ne mrzi – on zna da je i bez njega u svijetu previše mržnje. Ateista je humanista koji prepoznaje kulturnu snagu religije.

No, vratimo se jednom, danas aktualnom, problemu o kojem raspravlja i Kerševan. Riječ je *o odnosima kršćani – muslimani*. „Od svih nezapadnih religija, islam je najbliži Zapadu ... Ali ... islam je religija koju Zapad najteže razumije.“³⁵ Srušen je u Europi jedan zid (berlinski), ali ostali su duhovni zidovi (katolici – protestanti; rimokatolici – pravoslavci; a osobito „zid“ između kršćana i muslimana). Je li na Zapadu u pitanju „(...) izgrađena kulturološka sumnja naspram islama (...)“, kako to smatra K. Armstrong?³⁶ Idemo li u smjeru „(...) u kojem muslimani i zapadnjaci sve više i više nisu u stanju da razumiju jedni druge (...)“, pita se ova autorica.³⁷

Sve češće čitamo sumorne prognoze o ratu između kršćanstva i islama „(...) koji će se voditi u različitim oblicima i intenzitetima, verovatno, do atomske kataklizme!“ kako to piše idol srpskih nacionalista D. Čosić.³⁸ Kršćani se zastrašuju da će „(...) islam potisnuti hrišćanstvo (...)“.³⁹ Ništa manji pesimista nije i T. Eagleton koji piše: „Ako konflikt 21. stoljeća između kapitalizma i

³² Lucchetti-Bingeber, M. C. Kršćanstvo: religija?, *Concilium*, br. 4/2010., str. 69

³³ Kuburić, Z. Stepem poverenja u medije, u: Z. Kuburić, S. Sremac, S. Beuk, *Religijska imaginacija i savremeni mediji*, str. 49

³⁴ Stoddart, W. *Kršćani i muslimani*, str. XIII

³⁵ Smith, H. *Svetske religije*, str. 215

³⁶ Armstrong, K. *Spiralne stepenice*, str. 362

³⁷ Armstrong, K., op. cit., str. 369

³⁸ Čosić, D. *U tuđem vremenu*, str. 18

³⁹ Čosić, D., op. cit., str. 214

Kur'ana (ili tendencioznog čitanja tog teksta) ne konstituira veliki narativ, teško je znati što bi to bilo.⁴⁰

Je li to baš tako? Priključimo se autorima koji, poput Kerševana, imaju osjećaja za važnost mirnog i tolerantnog pristupa odnosima kršćani – muslimani (i obratno). Taj osjećaj vjerojatno je bio poticaj Kerševanu da, u koautorstvu sa N. Svetlič, pripremi i objavi knjigu „Koran (O Koranu, bogu, islamu...)“⁴¹⁻⁴² Na početku knjige je uvodna studija o važnosti Kur'ana za muslimane; osvrt na više sociologijski značajnih tema u Kur'anu kao što su: Bog i čovjek, islam i druge religije, džihad, rat i mir, žene u Kur'anu... uključujući i osnovne podatke o arapskom jeziku kao „svetom jeziku“ muslimana kojim je pisan Kur'an.

Potom slijedi jedan izvanredan izbor (čiji bi sadržaj, zbog opće kulture, trebalo da poznaje i svaki kršćanin, agnostik, ateista, nevjerujući uopće) sūrā iz Kur'ana o pojedinim temama. Naravno, počelo se s prvom sūrom bez koje je nezamisliv život muslimana (kao ni život kršćanina bez molitve „Očenaš“). Potom je izbor sūrā grupiran prema tematici: Bog u Kur'anu; Stvaranje; Onostranost; vjera (islam i sve ono što je u vezi sa obvezama pripadnika te religije); Proroštvo; žene; džihad.

U svom društvenom angažmanu, Kerševan se – kao intelektualac – zalagao (polazeći od prava na ispovijedanje vjere) za pravo muslimana da grade džamiju u Ljubljani.⁴³ A istinski borac za vjerske slobode i prava jeste onaj tko se bori za vjerske slobode i prava drugoga.

Pri kraju ovih sjećanja i osvrt na opus prof. Kerševana želim ukazati na još jedan (u široj javnosti manje poznat) podatak. „Glas Koncila“ (br. 6/84) donio je zanimljiv osvrt Antuna Badurine o temi članstva vjernika u Savezu komunističara. Autor je citirao upravo Kerševana: „Odluka da SKJ ne prima vjernike ima smisla samo ako je SSRN zaista otvoren svima. Ako nije – mora se postaviti pitanje: ili otvoriti SKJ ili otvoriti višestranački sustav!“ Na to autor priloga u „Glasu Koncila“ dodaje: „Možda bi izvjestan broj stručnjaka (koje je njihov rad iz područja odnosa Crkva – država legitimirao u javnosti: Bunić, Franić, Bajsić, Škvorc, Kustić, Vereš, Oršolić, Marasović... Krešić, Čimić, Dugandžija, Vušković, Vrcan, Bošnjak, Cvitković, Maštruko) mogao organizirati, uz pristanak nadležnih foruma, izmjenu misli, ili osnovati stalan odbor za praćenje ove problematike.“

Autoru teksta u „Glasu Koncila“ nije bilo poznato da je slična grupa već bila oformljena te da je pripremala svoje poglede i prijedloge o izmjenama i dopunama Programa SKJ u dijelu koji se odnosio na religiju. Grupa je djelovala pri Komisiji CKSKJ za idejni i teorijski rad. Na sastanku spomenute grupe se postavilo pitanje kako osuvremeniti, ili mijenjati, formulacije koje tretiraju i objašnja-

⁴⁰ Eagleton, T. *Nevolja sa strancima*, str. 260

⁴¹ Kerševan, M., Svetlič, N. *Koran (O Koranu, bogu, islamu...)*

⁴² A o značaju Kur'ana za muslimane lijepo je, u svom eseju, zapisao književnik Miljenko Jergović: „Postoji li, osim *Kur'ana*, još nešto što bi bilo zajedničko svim muslimanima svijeta?“ Jergović, M. *Zagrebačke kronike*, str. 12.

⁴³ Vidjeti: Kerševan, M. *Cerkva i džamija*, u: *Svoboda za Cerkov, svoboda od Cerkev*

vaju odnos SKJ prema religiji i religijskim uvjerenjima. Zaključeno je da je teret za SKJ stav da se religiozni ne primaju u članstvo SKJ te da će to postajati sve veće opterećenje. Drugo, ukazano je na problematičnost teksta Programa SKJ koji se odnosio na religiju, osobito dio u kojem se religija svodila na „zabludu“, „iluziju“, „predrasudu“. Osobito su se za izmjenu toga stava zalagali prof. Kerševan (Kerševan je još 1975. godine, u „Našim temama“ br. 5., pisao o *Odnosu komunista prema religiji*) i prof. Vrcan. Grupa je smatrala da su potrebne suvremenije interpretacije religije od onih u Programu. U SKJ je oko toga postojala duboka podjela: od liberalnih shvaćanja do dogmatskih pogleda na religiju (koji su, nažalost, osobito među običnim članstvom, bili snažniji). No, pred 30. obljetnicu od usvajanja Programa, ocijenjeno je da su i mnoge druge stvari u Programu prevaziđene (političko organiziranje, organiziranje u gospodarstvu, itd.) te da bi trebalo ići na radikalnije izmjene, ili, pisanje novog programa SKJ. No, s obzirom na tadašnja događanja (već je krenula „jogurt revolucija“) ocijenjeno je da nije najpogodnije vrijeme za izmjenu Programa jer bi se moglo nametnuti političko rješenje koje bi moglo dovesti u pitanje već ostvarenu političku samostalnost republika. Rečeno je neka sve to stoji za neka bolja vremena. A bolja vremena, ni za Jugoslaviju ni za SKJ – nisu nikad došla.

Na kraju, prisjetio sam se Konfucijevih riječi: „Korisna prijateljstva su prijateljstva sa ispravnim, iskrenim i ljudima velikog znanja.“⁴⁴ Takvo je bilo i moje prijateljstvo sa Markom Kerševanom. Neka takvo i ostane.

Sarajevo, listopad 2011. god.

⁴⁴ Konfucije, *Izreke*, str. 105

Literatura

- Armstrong, K. *Spiralne stepenice*, Buybook, Sarajevo, 2010.
- Berger, P. *Desekularizacija sveta*, MediTerran, Novi Sad, 2008.
- Berger, P. *Pravoslavlje i globalni pluralizam*, u: *Mogućnosti i dometi socijalnog naučavanja pravoslavlja i Pravoslavne crkve*, Konrad Adenauer Stiftung/JUNIR, Beograd/Niš, 2010.
- Ćosić, D. *U tuđem vremenu*, Službeni glasnik, Beograd, 2011.
- Đorđević, D. *Uzornici i prijani – Skica za portret YU sociologa religije*, Čigoja štampa, Beograd, 2008.
- Eagleton, T. *Teorija i nakon nje*, Algoritam, Zagreb, 2005.
- Eagleton, T. *Razum, vjera i revolucija*, Naklada „Ljevak“, Zagreb, 2010.
- Eagleton, T. *Nevolja sa strancima*, Algoritam, Zagreb, 2011.
- Flere, S., Kerševan, M. *Religija in sodobna družva: Uvod v sociologijo religije*, Ljubljana, 1995.
- Giddens, A. *Sociologija*, Ekonomski fakultet, Beograd, 2003.
- Horstenau, G. *Između Hitlera i Pavelića*, Nolit, Beograd, 2007.
- Grondin, J. Spektakularan povratak Boga u filozofiju, *Concilium*, br. 4/2010, Sarajevo–Rijeka
- Hitchens, C. *Bog nije velik*, V/B/Z, Zagreb, 2008.
- Jergović, M. *Zagrebačke kronike*, XX vek, Beograd, 2010.
- Karijer, Ž. K., Eko, U. *Ne nadajte se da ćete se rešiti knjiga*, Gradac, Čačak, 2011.
- Kerševan, M. Neka sporna pitanja marksističke teorije religije, *Naše teme*, br. 11/67, Zagreb
- Kerševan, M. Teorijski model za proučavanje religije kao specifične prakse, *Naše teme*, br. 5/69, Zagreb
- Kerševan, M. K raspravam o marksizmu, ateizmu in religiji v samoupravni družbi, *Teorija in praksa*, br. 7-8/1973.
- Kerševan, M. *Religija kot družbeni pojav*, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1975
- Kerševan, M. *Razredna analiza in marksistična družbena teorija*, Delavska enotnost, Ljubljana, 1980.
- Kerševan, M. *Religija v samoupravni družbi*, Državna zal. Slovenije, Ljubljana, 1984.
- Kerševan, M. Aktualnost Marxove kritike religije danas, *Kulturni radnik*, br. 1/1984, Zagreb,
- Kerševan, M. *Svoboda za Cerkev, svoboda od Cerkve*, Založba Sophia, Ljubljana, 2005.
- Kerševan, M. *Sociologija-Marksizam-Sociologija religije*, Filozofska fakulteta, Ljubljana, 2011.
- Kerševan M., Ule, A., Jerman F. *Odnos religije i znanosti*, Školske novine, Zagreb, 1988.
- Kerševan, M., Svetlič, N. *Koran (O Koranu, Bogu, islamu...)*, Cankarjeva založba, Ljubljana, 2003.

- Konfucije, *Izreke*, Bonart, Nova Pazova, 2001
- Kristeva, J. *Neverovatna potreba da verujemo*, Službeni glasnik, Beograd, 2010.
- Kuburić, Z. Stepen poverenja u medije, u: Z. Kuburić, S. Sremac, S. Beuk: *Religijska imaginacija i savremeni mediji*, CEIR, Novi Sad, 2010
- Lucchetti-Bingeber, M. C. Kršćanstvo: religija?, *Concilium*, br. 4/2010, Sarajevo–Rijeka
- Mardešić, Ž. Religija u postmodernitetu: nestanak ili povrat svetoga?, u: D. B. Đorđević, *Muke sa svetim*, Niški kulturni centar, Niš, 2007
- Marks-Engels (1980.): *O religiji in cerkvi* (prir: Kerševan, M.), Komunist, Ljubljana, 1980.
- Mirić, J. *Sumrak intelekta*, SKD „Prosveta“, Zagreb, 2006.
- Ratzinger, J. *Crkva, Izrael i svjetske religije*, Verbum, Split, 2007.
- Roter, Z., Kerševan, M. *Vera in nevera v Sloveniji* (1968.-1978.), Založba obzorje, Ljubljana, 1982.
- Rubić, N. Teror purizma u BiH pod krinkom vjere i nacije, *Bosna franciscana*, Sarajevo, br. 32/2010
- Smith, H. *Svjetske religije*, Znanje, Zagreb, 2010.
- Stoddart, W. *Kršćani i muslimani*, V/B/Z, Zagreb, 2011.
- Šarčević, I. Intervju, „*Dani*“, Sarajevo, 16.2.2007.
- Tarner, D. *Sociologija*, MediTerran, Novi Sad, 2009.
- Vatimo, Đ. *Verovati da veruješ*, Fedon, Beograd, 2009.

Vladan Stanković¹

ODGOVOR NA NEKA OD PITANJA PROF. CVITKOVIĆA U PROŠLOM BROJU ČASOPISA *DISKURSI* (1/2011)

Uvaženi prof. dr. sci Ivan Cvitković u prošlom broju časopisa *Diskursi* sačinio je osvrt na *Zbornik naučnih radova* pod naslovom: „Mogućnosti i dometi socijalnog učenja pravoslavlja i Pravoslavne crkve“, a iza koga stoji priređivački autoritet niškog sociologa religije prof. dr. sci Dragoljuba Đorđevića. Zbornik radova, sa temom koja za predmet ima sociologiju pravoslavlja, već je pobudio vidnu pažnju kako u Srbiji tako i u zemljama bivše Jugoslavije, ali i van tih granica...² Kako je i sam prof. Đorđević u uvodnom delu Zbornika istakao, neverovatno je mali broj naučnih radova na temu društvene pozadine pravoslavlja u svetu, a još je manji broj naučnih studija iz te oblasti.³ Potreba da se ova oblast sociologije istraži, i neprestana zapitanost prof. Đorđevića pred dramom veberijanskog razrešenja odnosa pravoslavne etike i duha kapitalizma, doveli su do nastanka ove zbirke tekstova. Valja istaći da je prof. Dragoljub Đorđević čitav svoj radni vek proveo pred zapitanošću: koliko pravoslavlje tj. njegove ideje, vrednosti i norme utiču na društveni razvoj (baš kako se i Weber pitao kada je u pitanju odnos protestantizma i kapitalizma)?⁴ Organizujući naučne skupove (na koje je uspevao da dovede ugledna svetska imena iz ove naučne oblasti u povelju), pišući naučne radove, i baveći se mentorstvom na ovu temu⁵ – profesora Đorđevića

¹ stvlada@sbb.rs

² Tako npr. Ivan Markešić: „Mogućnosti i dometi socijalnog učenja pravoslavlja i Pravoslavne crkve“, *Društvena istraživanja*, 01/2011, Zagreb, 2011, str. 286-290.

³ „Источно хришћанство је у радовима социолога добило знатно мање пажње него његове западне варијанте: протестантизам и католичанство.“ (Prva rečenica profesora Dragoljuba Đorđevića u uvodnom tekstu *Zbornika*: Д. Ђорђевић, М. Јовановић, „Социологија православља – утемељење задаци, и перспектива“, *Мogućности и дometи социјалног учења православља и Православне цркве*: 7-40, Конрад Аденауер - ЈУНИР, Београд, 2010, стр.7.)

⁴ O odnosu protestantizma i kapitalizma do sada je izašlo mnoštvo naučnih studija, rasprava, zbornika radova... Ovde bih istakao samo jedan naučni poduhvat, koji je dodatno podgrejao duhove, nastavljajući veberijanski pravac u proučavanju sociologije religije. Radi se o zborniku radova: Robert Green, *Protestantism and Capitalism – problems in European Civilization*, D.C Heath and company, Boston, 1959.

⁵ Profesor Dragoljub Đorđević je do sada izneo nekoliko mentorstava na teme iz sociologije religije od kojih su neki doktorati ili dosegli završnu fazu ili doživeli uspešnu odbra-

bismo sa pravom mogli nazvati *korifejom sociologije pravoslavlja* ne samo u Srbiji, već i šire – u okruženju.⁶

U prošlom broju časopisa *Diskursi*, renomirani profesor sarajevskog sveučilišta dr. sci Ivan Cvitković je u osvrtu na Zbornik najpre istakao sumnju u mogućnost postojanja sociologije pravoslavlja. Pitanjima koje je u osvrtu na *Zbornik* postavio, on je isprovocirao naučnu javnost i tako otvorio mogućnost za polemiku... Kako je najveći broj pitanja upućen mojoj malenkosti u pogledu rada koji sam u *Zborniku* objavio pod naslovom: *Problemi zasnivanja sociologije pravoslavlja* to sam se smatrao prozvanim, i pozvanim, da na postavljena pitanja odgovorim i tako doprinesem razjašnjenju nekih od pitanja, koje je uvaženi prof. Cvitković postavio. Pružanje odgovora na ova pitanja imalo bi za cilj ne samo da razvedri sumnje i razgrne skepsu kritične naučne javnosti spram mojih istraživanja, već i da pruži valjani doprinos razvoju predmeta sociologije pravoslavlja i sociologije religije uopšte. Zato krenimo redom...

Prof. Cvitković u svom tekstu najpre postavlja pitanje: Da li samo pravoslavac može da se bavi istraživanjem sociologije pravoslavlja? Očekivani odgovor je: „Ne, naravno!“ Zašto bi samo neko ko je stvarno ili nominalno pripadnik ove konfesije mogao njome i da se bavi? Moram priznati, da se i sam npr. (kao pravoslavni Srbin po rođenju) radije bavim sociologijom katoličanstva, nego sociologijom pravoslavlja (između ostalog i zato što je istraživanje društvenosti katoličanstva mnogo razvijenija naučna oblast i nije skopčana sa ogromnim teškoćama koje zadaje introspektivan i solipsistički predmet istraživanja pravoslavnog pristupa hrišćanskoj veri).

Na konstataciju da se: teologija bavi zahtevima trebanja (kako nešto treba da bude), a sociologija bivanjima (ili onim što jeste), pa je tako predmet teologije (a ne sociologije) i teološka obrada društvenih pitanja, ja moram da izrazim vidno neslaganje sa tim stavom. Postavlja se logično pitanje: zašto bi se samo teologija bavila teološkom stranom društvenih pitanja, a ne i sociologija religije? Sam Max Weber, kao jedan od najvećih autoriteta u sociologiji religije, obrađivao je upravo odnos religijskih normi spram društvene zbilje – objašnjavao je društvene fenomene uzrokovane uticajem verskih dogmi, religijskih obrednih radnji i sl. I Emil Durkheim je bio na istom tragu... Sociologija religije, po meni, ne iscrpljuje se, dakle, samo istraživanjem kako se vernici pojedine religije ili konfesije ponašaju u svakodnevnom životu. To je samo jedna strana njenog predmeta istraživanja; druga je ona koja izučava odnose religijskih ideja, vrednosti i normi na društvene ustanove, na kolektivnu svest, ponašnja i sl... Ova prva je bliža empirijskom izučavanju pojave – druga teorijskom. (Poželjno bi bilo

nu. (Tako je npr. nedavno uspešno zaštićena multidisciplinarna doktorska disertacija dr. sci Vladana Stankovića pod naslovom: *Uticaj hrišćanskih konfesija na politiku društvenog razvoja*).

⁶ Valja naglasiti i to da na Filozofskom fakultetu u Nišu postoji predmet Sociologija pravoslavlja (na kome nažalost ne predaje profesor Đorđević), ali i da predmet za sada još nije pružio očekivane rezultate.

da se u svakom, bar većem, istraživanju izuče oba pristupa i tako izvrši njihova verifikacija.)

Nadalje, prof. Cvitković kada već uviđa da je pisanje društvene pozadine religijskog teško podvesti pod teologiju, predlaže postojanje, može se slobodno reći: nekonstituisane nauke kakva je religiologija. Iako nije isključeno njeno postojanje u svetu, gde je tek u nastanku, ova nauka je na našim prostorima apsolutno nepoznata. U slučaju religiologije postavlja se pitanje: šta je tačan predmet njenog istraživanja, kakvi su njeni saznanjani metodi, koja je njena radna aparatura? I konačno, zašto bi se osporavalo postojanje sociologije pravoslavlja ili sociologije katoličanstva/ protestantizma (koje bar imaju izgrađene sociološke metode) kako bi se uvela nekakva nova nauka bez predmeta istraživanja i naročito bez etabliranog metoda? (Možda zato što pojedini autori, sociolozi uglavnom, tako uporno insistiraju da se sociologija religije mora isključivo baviti ponašanjima vernika u mikrosredinama?)

Kada se radi o pitanjima koja su meni lično postavljena, tada sam rad da i na njih pružim odgovore, ponekad i kontrapitanjima.

Na pitanje da li u radu koji sam objavio u *Zborniku* provejava ideja ne toliko o sociologiji pravoslavlja, već više o pravoslavnoj sociologiji – odgovor je odričan. Pravoslavna sociologija ne može postojati, jer ne postoji pravoslavni metod u izučavanju sociologije. Sa druge strane, sociologija pravoslavlja postoji, jer se u istraživanju pravoslavlja mogu koristiti raznorodni sociološki metodi. Predmet istraživanja sociologije pravoslavlja je pravoslavlje, odnosno još preciznije društvena pozadina pravoslavne perspektive sveta, ili još preciznije: predmet sociologije pravoslavlja su društva u kojima je pravoslavlje dominantna konfesija. Tako sociologija pravoslavlja za svoj predmet ima istraživanje društava (većinski) pravoslavnih zemalja (bile one države ili samostalni nepriznati entiteti). U tome ne vidim ništa sporno. Tu je vidljivo jedno fino nadopunjavanje između sociologije religije i politikologije religije (npr. sociologije pravoslavlja i politikologije pravoslavlja).

Kada je reč o odnosu sociologije religije i sociologije pravoslavlja, ni to ne bi smelo da bude sporno. Sociologija pravoslavlja je poddisciplina sociologije hrišćanstva, koja je poddisciplina sociologije religije. Na ovom tragu su i Weber i Mandzaridis (ali i u Osvrtu pomenuti prof. dr.sci Zoran Krstić). Sociologija pravoslavlja je konfesionalna sociologija, baš kao i sociologija katoličanstva i sociologija protestantizma (ili npr. sociologija monofizitizma). Teškoće na koje bi sociolog-empiričar mogao da naiđe u proučavanju ponašanja vernika u jednom multikonfesionalnom društvu, problemi su metodološke prirode. (Empirijski metod uvek će biti nedovoljan da sveobuhvatno istraži jednu pojavu, jer problem zahvata parcijalno, dok teorijska istraživanja zahvataju totalitet posmatrane pojave, ontički ponižući u nju.)

Na postavljeno pitanje: može li postojati pravoslavno društvo (ili katoličko društvo ili npr. protestantsko društvo) – odgovor je potvrđan. Naravno da može! Ovo gledište može se posmatrati i kao naučnoteorijski konstrukt weberijanskog idealnog tipa (neka vrsta methodske ispomoći), ali i kao realno stanovište prema

kome je većina vernika u jednom društvu dominantno pravoslavne (npr. Srbija) ili, recimo, dominantno katoličke (npr. Hrvatska) konfesionalne pripadnosti iste religije. (Ne vidim ništa sporno u tome zašto se ne bi istraživalo šiitsko društvo Irana ili Azerbejdžana?) Na sledeće postavljeno pitanje: šta je sa tzv. građanima – ateistima, agnosticima, manjinskim religijskim grupama, da li su i oni deo tog npr. pravoslavnog ili katoličkog društva – odgovor je takođe potvrđan. Naravno da jesu! Premda ne pripadaju većinskom konfesionalnom korpusu, i na njih se ne odnose mnoga pitanja iz većinskog sistema značenja, ove manjinske verske zajednice ipak dele društveni kontekst, osnovni sistem značenja i društvene norme sa većinskom konfesionalnom ili religijskom grupom. Ja potpuno razumem nezavidnu poziciju onih sociologa–empiričara koji se sreću sa realnim problemom šta da rade sa manjinskom verskom zajednicom, i kako da istraže njihova ponašanja u jednom društvu gde su istraživani manjina (ili gde je društvo proklamovano za multikonfesionalno), ali taj problem je – ponoviću – samo metodski problem koji nastaje izborom ovog (po meni nedostatnog) pristupa izučavanju sociologije religije (ili njenih poddisciplina).

Na samom kraju, zaista ne vidim razlog da se negira postojanje sociologije pravoslavlja, ako već postoje sociologija katoličanstva i sociologija protestantizma (i sam autor Osvrta potvrđuje postojanje monografije/a iz sociologije protestantizma). Doprinos razvoju sociologije religije biće samo veći ukoliko procvetaju i njeni sastavni delovi – konfesionalne sociologije. Sociologija pravoslavlja je samo jedna od njih... Namesto da se guše istraživanja različitosti treba ih potsticati. Samo će isticanje različitosti dovesti do razumevanja Drugosti i očekivane empatije spram Drugih – a to je već korak u dobrom pravcu.

Otuda je značaj poduhvata kojem je prof. Đorđević pribegao od neprocenjive važnosti ne samo za razvoj sociologije religije (i sociologije pravoslavlja), već i za pružanje doprinosa na polju međukonfesionalnog dijaloga i verske tolerancije.

O autorima

Mile Lasić

Rođen 1954. u Uzarićima, Široki Brijeg, BiH. Proveo je zadnjih 18 godina u SR Njemačkoj dijelom kao jugoslavenski i bosanskohercegovački diplomata a dijelom kao „*free lancer*“, slobodni novinar, publicista, kolumnista i prevoditelj. U akademskoj 2009/2010. godini započeo je kasnu profesorsku karijeru na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Mostaru, na politološkom studiju i kolegijima koji se bave politološkim teorijama i temeljnim pitanjima europskih integracija, kao i međunarodnim političkim odnosima, uključivo i teoriju i praksu diplomacije. Autor je brojnih politološko-socioloških eseja i studija, objavljenih u zemlji i u inozemstvu, kao i knjiga *Europska unija: nastanak, strategijske nedoumice i integracijski dometi* (Sarajevo Publishing, 2009.), *Mukotrпно do političke moderne* (Dijalog, Mostar, 2010.), *Kultura sjećanja: pledoaje za izgradnju kulture sjećanja i u regiji jugoistoka Europe* (Friedrich Ebert Stiftung, Sarajevo, 2011.), *Europe Now- Europa sada ili nikada* - (DEPO portal/Buybook, Sarajevo, 2011). Član je Odbora za sociološke znanosti Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine.

Vesna Ivezić

Diplomirala filozofiju i sociologiju na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, student poslijediplomskog studija na Odsjeku za sociologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu. Radi kao profesor sociologije u Srednjoj školi Mate Blažine u Labinu. Vanjski suradnik različitih tiskovina, te literarnih časopisa u Hrvatskoj. Objavila knjigu „Pravo na različitost“, koja je rezultat provedenog istraživanja u okviru istoimenog projekta odobrenog od Ureda za ljudska prava u Zagrebu o diskriminaciji i toleranciji romske djece u višim razredima osnovnih škola u četiri hrvatske regije. Dugogodišnji suradnik Udruge Roma Istre - Pula, te jedan od pokretača dvojezičnog (romsko- hrvatskog) časopisa „Glas Roma Istre“. U planu je osnivanje obrazovno- informativnog centra za djecu Roma Istre, te pokretanje projekta identifikacije i praćenja nadarene romske djece. Dugogodišnji suradnik Akademije slobodnih umova Leonardo, na projektima identifikacije i praćenja nadarenih pojedinaca, te radu na razvoju ljudskih potencijala.

Sudjelovala na Znanstvenom simpoziju s međunarodnim sudjelovanjem: „Razvoj i okoliš- perspektive održivosti“ održanom 6. i 7. listopada, 2011. u Zagrebu, s temom „Kreativnost- princip mudrosti održivosti“.

Fahira Fežić-Čengić

Profesor na Odsjeku komunikologije i novinarstva na Fakultetu političkih nauka u Sarajevu. Autor četiri knjige iz oblasti komunikologije, mediologije i prakse novinarstva *Medijska globalizacija svijeta*, 2004.; *Uvod u teoriju informacija*, 2007.; *Medijska kultura u Bosni i Hercegovini*, 2009. ; *Putopisi*, 2011.,

te velikog broja naučnih članaka, prikaza, osvrti i analiza. Također, bavila se novinarstvom u printanim, radijskim i televizijskim žanrovima, te saradivala u većini bh. i regionalnih znanstvenih časopisa i publikacija.

Alma Jeftić

Rođena 14.07.1984. godine u Zenici. Diplomirala je na Odsjeku za psihologiju Filozofskog fakulteta u Sarajevu 2007., a magistrirala Upravljanje državom i humanitarne odnose na Univerzitetu u Sarajevu, Univerzitetu u Beogradu i *La Sapienza* Univerzitetu u Rimu. Objavila je nekoliko naučnih radova i bila učesnica više međunarodnih kongresa. U aprilu 2011. godine u izdanju njemačke izdavačke kuće Verlag Dr. Mueller objavljena joj je knjiga *Public Administration Reform in Bosnia and Herzegovina. Psychological Aspects of Human Resource Management Reform*. Asistentica je na Internacionalnom univerzitetu u Sarajevu.

Nenad Vertovšek

Magistar politologije, rođ. 1957. u Zagrebu. Diplomirao na Fakultetu političkih znanosti, 30 godina u profesionalnom novinarstvu - novinar, urednik, komentator, specijaliziran za gospodarske teme i društvena zbivanja. Radio u tjedniku *Narodni list*, dnevniku *Slobodna Dalmacija*, urednik *Zadarske televizije*, kolumnist portala *eZadar*, nastavio kao slobodni novinar u nizu tjednika, mjesečnika, stručnih časopisa i elektroničkih medija, Posebno ga zanimaju povijest i etika novinarstva, uloga novinara i medija u društvu, voditelj brojnih radionica za novinarstvo i medije. Od 1985. redovni član Hrvatskog novinarskog društva i Međunarodne novinarske organizacije. Od 1997. do danas predavač suradnik u Programu za usavršavanje menadžera (*PUMA*) pri Hrvatskoj udruzi poslodavaca, predavač za Antistres program, Psihološki trening i Team building poslovne škole *Delfin* (Zagreb) i međunarodne *Cotrugli Business School* (Zagreb). Predavač na Odjelu za kroatistiku i slavistiku Sveučilišta u Zadru, kolegiji Hrvatski mediji i Teorija i praksa medija, suradnik kolegija Mit, obred, običaj. Suradivao u nastavi na Odjelu za informatologiju i komunikologiju, predavao Antropologiju festivala, rituala i javnih događanja na Odjelu za etnologiju i antropologiju. Suradnik Leksikografskog zavoda *Miroslav Krleža* u X. i XI. svesku (međunarodna ekonomija) *Hrvatske enciklopedije*. Sudionik brojnih međunarodnih stručnih i znanstvenih simpozija i konferencija, objavio više stručnih i znanstvenih radova iz područja analize, etike i filozofije medija, medijskih manipulacija i socijalne psihologije. Koautor knjiga *Mediji i mladi*, *Mladi – odgoj za medije* i *Deset dana bez ekrana*, Urednik biblioteke *Do* (Zagreb/Karlovac) i devet knjiga iz područja istočnjačkih kultura i borilačkih vještina, dugogodišnji voditelj Sportske sekcije Hrvatsko- japanskog kulturnog i gospodarskog društva.

Engin Obučić

Rođen u Sarajevu 1978. godine. Završio je Filozofski fakultet na Kvin-slend Univerzitetu (The University of Queensland), Brisbane, Australija, studijska grupa filozofija-studij religije 2002. nakon čega je upisao višispecijalistički studij na istom fakultetu. Višispecijalistički studij završava 2004. na temu *An Intertextual Reading of the Concept of the Other in David Clines' study I, He, We and They and Emmanuel Levinas' work Totality and Infinity*. Objavio je sljedeće autorske članke „A State of Exception” (2007.), „The Strength of the Covenant” (2009.), „Levinas: metafora stvaranja” (2011.) i „Levinas: blizina koja konstituiše“ (2011). Trenutno zaposlen u firmi Unipromet d.d., te radi u oblasti nekretnina.

Stanislav M. Tomić

Rođen je 9. jula 1986. godine u Tuzli. Osnovnu i srednju školu završio je u Zvorniku, poslije čega upisuje Filozofski fakultet Univerziteta u Istočnom Sarajevu, Odsjek za filozofiju i sociologiju, na kome je diplomirao 2008. godine i stekao zvanje profesora filozofije i sociologije. Magistrant je na Katedri za filozofiju matičnog fakulteta. Do sada je objavio u naučnim časopisima i izlagao na naučnim skupovima sljedeće radove: *Apstraktno slikarstvo i transcendentalna filozofija - o umjetnosti, predmetnosti i stvarnosti*, *Nasleđe* - časopis za književnost, jezik, umetnost i kulturu, FILUM, Kragujevac, br. 14. (2009); *Znakovi pored Sizifovog puta* (komparacija Andrićevog i Kamijevog egzistencijalizma, konstatacija njihove kohezije i projekcija preplitanja filosofije i književnosti u savremenoj misli), *Srpska vila* - časopis za književnost, nauku i kulturu, Prosvjeta, Bijeljina, br. 32. (2010); *Logička advokatura i slučaj Ilije Čvorovića* (teškoće teorije koherencije kao teorije istine i paradigma te problematike u drami *Balkanski špijun*), Stručni skup za nastavnike i profesore osnovnih i srednjih škola Republike Srpske (2011), časopis *Nauka*, Slobomir P Univerzitet; *Hoće li slobodno vrijeme umjeti da pjeva?* (filosofsko-aksiološki, sociološko-kulturološki i pedagoško-aksiološki pristup problemu slobodnog vremena u korelaciji sa procesima formalnog i neformalnog obrazovanja), II međunarodni naučni skup *Razvoj i jačanje kompetencija u obrazovanju - prioritet za brži društveni napredak* (2011), Pedagoški fakultet Bijeljina. Zaposlen je u Gimnaziji i SŠ "Petar Kočić" Zvornik.

Bruno Ćurko

Rođen je 2. prosinca 1973. godine u Zadru. Diplomirao filozofiju, latinski jezik i rimsku književnost na Filozofskom fakultetu u Zadru, *Sveučilišta u Splitu*. Od 1997. do 2006. radio u nekoliko srednjih škola kao nastavnik filozofije, logike, etike, latinskog jezika, politike i gospodarstva i mitologije. Od 1. svibnja 2011. zaposlen sam kao znanstveni novak na Institutu za filozofiju u Zagrebu na projektu Boškovićeve *Theoria philosophiae naturalis i hrvatske filozofske tradi-*

cije. Od 1. studenoga 2007. godine radi i kao predavač Metodike nastave filozofije i Školske prakse (filozofija) na Odsjeku za filozofiju na Filozofskom fakultetu Sveučilišta Josip Juraj Strossmayer u Osijeku. Završava doktorsku disertaciju *Kritičko mišljenje u nastavi filozofije, logike i etike*. Objavljuje znanstvene i stručne članke o filozofiji odgoja, filozofiji za djecu, kritičkom mišljenju, renesansnoj filozofiji te o podučavanju i istraživanju filozofije u digitalnoj kulturi (Hrvatska, Francuska, Brazil, Makedonija, Slovenija). Suautor je udžbenika za etiku *Ja, Ti, Oni* za drugi razred srednje škole. Sudjelovao na više od trideset međunarodnih znanstvenih konferencija u Hrvatskoj, Italiji, Bosni i Hercegovini, Južnoj Koreji i Francuskoj. Voditelj je hrvatske delegacije na Međunarodnoj filozofskoj olimpijadi (Turska, Grčka, Finska, Austrija i Rumunjska), tajnik uredništva časopisa *Metodički ogledi*, član mladog uredništva časopisa *Filozofska istraživanja* i *Synthesis philosophica*, tajnik Programskog odbora simpozija „Frane Petrić i renesansne filozofske tradicije”. Suosnivač i autor programa Udruge Mala filozofija čiji originalni projekti su vezani za filozofiju za djecu. Udruga je dobitnik druge nagrade za najkreativniji edukativni program u Republici Hrvatskoj i nagrade „Uključi se”. Projekti *Male filozofije* prepoznati su od kolega iz cijelog svijeta. Kroz projekte Udruge dosad je prošlo oko 300 djece iz svih krajeve Hrvatske, te oko 30 iz Južne Koreje.

Selvira Draganović

Rođena u Jajcu 1973. godine. Diplomirala psihologiju na Internacionalnom islamskom univerzitetu u Maleziji 1999. a 2008. magistrirala na odsjeku za psihologiju na Filozofskom fakultetu u Sarajevu. Od 2000. do 2004. bila asistent na Filozofskom fakultetu u Tuzli na predmetima Opšta i pedagoška psihologija, objavila i sa engleskog jezika prevela nekoliko članaka. Trenutno je zaposlena kao viši asistent na Internacionalnom Univerzitetu u Sarajevu, na odsjeku Političke nauke i Sociologija. Angažovana na predmetima *Psychotherapy, Psychopathology, Counseling, Mental health i Introduction to trauma psychology*. Trenutno radi doktorsku disertaciju na temu *Psihosocijane determinante razvoda braka*.

Velid Draganović

Rođen u Ljubiji kod Prijedora 1967. Diplomirao je na Geodetskom fakultetu u Zagrebu 1992. godine. Magistrirao društvene i religijske nauke na Međunarodnom islamskom univerzitetu u Maleziji 2000. godine. U švicarskom kantonu St. Gallen profesionalno radio u nevladinom sektoru. Bio među aktivnim učesnicima projekta *Integration gemeinsam (Zajedno do integracije)* u opštini Flawil. Trenutno je zaposlen kao viši asistent na Internacionalnom Univerzitetu u Sarajevu, na odsjeku Političke nauke i Sociologija. Angažovan na predmetima *Statistics for Social Sciences, Nations and Nationalism i Political participation*.

Zlatiborka Popov-Momčinović

Rođena u Vršcu 1975. godine. Studij sociologije završila je na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu. Radila je u nevladinom sektoru, a od 2005. angažovana je kao asistentkinja na Filozofskom fakultetu Istočno Sarajevo, gde je i magistrirala sa temom *Politička kultura u periodu tranzicije*. Objavila je oko trideset naučnih radova iz oblasti sociologije politike, sociologije religije, feminističke teorije i prakse. Aktivna je u civilnom društvu, pokušavajući da uskladi teorijski sa aktivističkim angažmanom. Učestvovala je na većem broju seminara i radionica o interkulturalnom i religijskom dijalogu, kao i ženskim pravima. Trenutno završava doktorsku disertaciju o ženskom pokretu u BiH. Angažovana je kao projekt koordinatorka Centra za empirijska istraživanja religije u Bosni i Hercegovini. Među projektima na kojima je učestvovala su *Religion and Pluralism in Education, Images of the Religious Others, Policy Fellowship Development Project, Uvod u politički sistem BiH, Žene u Bosni i Hercegovini, Diskriminacija- jedan pojam mnogo lica, Aktivizam u pokretu- rodna dimenzija*.

Nikola Knežević

Završio je studije teologije 2005. godine na Protestantskom teološkom fakultetu u Novom Sadu, gde je dve godine kasnije stekao zvanje magistra antropoloških nauka (Summa cum laude) pod mentorstvom prof. dr Gorana Golubovića sa Filozofskog fakulteta u Nišu, prof. dr Zorice Kuburić sa Filozofskog fakulteta u Novom Sadu i prof. dr Dimitrija Popadića sa Protestantskog teološkog fakulteta u Novom Sadu. Angažovan je Protestantskom teološkom fakultetu u Novom Sadu kao predavač iz predmeta Teološka antropologija i Politička teologija, takođe i kao urednik časopisa pod nazivom „Teološki časopis”. Predsednik je organizacije „Centar za otvoreni dijalog: centar za interdisciplinarnu studiju religije“. Do sada je objavio više naučnih radova i na desetine članaka, učestvovao na više naučnih skupova, tribina i konferencija. Piše doktorsku disertaciju iz oblasti političke teologije pod nazivom *Dijalektika socio-političke transformacije društva: Savremena politička teologija na Zapadu*.

Srdan Simić

Rođen u Beogradu 13. septembra 1970. godine. Po završetku osnovne i Srednje medicinske škole 1989. godine, upisao se kao redovan student na Bogoslovski fakultet SPC i na istom diplomirao 20. 09. 1994. godine sa prosječnom ocjenom 8,52. Na ličnu molbu Savjeta profesora Bogoslovskog fakulteta preporučio ga je Starokatoličkoj crkvi u Švajcarskoj radi učenja njemačkog jezika. Intenzivni kurs njemačkog jezika završio je u Frajburgu 01. 10. 1994. do 30. 06. 1995. godine. Po povratku iz Švajcarske upisao postdiplomske studije 1995. godine na Bogoslovskom fakultetu SPC - Odsjek bogoslovsko socioloških nauka i položio sve ispite. Na prijedlog profesorskog Savjeta Bogoslovskog fakulteta, izabran za asistenta pri Katedri Istorija religije 1996. godine. Naredne, 1997. go-

dine oženio se sa suprugom Snežanom s kojom ima troje djece. Od 01. 10. 1998. godine do 15. 01. 1999. godine proveo tri semestra na studijama islamistike u Gracu. Na Karl Frances Univerzitetu pri Katedri za islamistiku i orijentalne studije pratio predavanja i učestvovao u projektima prof. dr Karla Prenera. Nakon završenog stručnog usavršavanja i povratka u svoju zemlju, prijavio na Bogoslovskom fakultetu SPC magistarski rad na temu *Učenje Korana o Isusu Hristu* i isti ispit položio 27. 06. 2001. godine s najvišom ocjenom. Iste godine rukopoložen u čin đakona i postavljen pri crkvi Ružici i kapeli sv. Petke na Kalemegdanu. U junu i julu 2002. godine ponovo boravio na Univerzitetu u Gracu radi prikupljanja najnovije naučne građe iz oblasti staroorijentalnih i komparativističkih studija judeohrišćanstva i islama. Dvosemetralni kurs arapskog jezika pohađao akademске 2005-2006. godine na Filološkom fakultetu pri Katedri za arabistiku kod prof. dr Anđelke Mitrović. Doktorsku disertaciju naslovljenu *Biblijski i apokrifni tekstovi u Kuranu* odbranio na Filološkom fakultetu 23. 05. 2008. godine. Za docenta na Pravoslavnom Bogoslovskom fakultetu „Sveti Vaslije Ostroški" u Foči izabran za predmet Istorija religije 13. 05. 2009. godine. Iste godine rukopoložen u čin sveštenika i postavljen za duhovnika u Crkvi Ružici i kapeli Svete Petke na Kalemegdanu u Beogradu.

Milica Dimitrijević

Milica Dimitrijević je rođena 1978. godine u Beogradu, gde je, nakon završene osnovne i srednje škole, diplomirala na Fakultetu političkih nauka 2002. godine, na katedri za novinarstvo i komunikologiju, iz oblasti političke sociologije. Specijalizirala je 2003. godine na Univerzitetu umetnosti u Beogradu, u saradnji sa Oslo University Collegom, iz oblasti multimedijalnog novinarstva a magistrirala je 2009. godine na Fakultetu političkih nauka u Beogradu sa tezom iz oblasti političke sociologije: „Uticaj globalizacije na pojavu novog nacionalizma u savremenoj Evropi”. Trenutno je na poslediplomskim doktorskim studijama na Fakultetu političkih nauka u Beogradu i bavi se odnosom između antiimigracionizma, društvene nejednakosti i globalizacije. Od 1997. radi u novinskoj kući “Politika”, prvo kao novinar u njenim štampanim izdanjima, potom kao urednik na televiziji, zatim kao PR menadžer kompanije, radeći na razvoju komunikacionih strategija, pripremi, koordinaciji i organizaciji događaja i promotivnih aktivnosti i kriznim odnosima sa javnošću. Trenutno radi u kulturnoj rubrici lista „Politika”. Dugi niz godina bavila se odnosima sa javnošću i predavanjima na seminarima iz ove oblasti kao i medija treningom. Govori engleski, nemački jezik i francuski jezik.

Sergej Beuk

Sergej Beuk je rođen 1972. godine u Beogradu, gde je, nakon završene osnovne i srednje škole, studirao na Bogoslovskom fakultetu SPC. Pedagogiju i andragogiju diplomirao je 2003. godine na Filozofskom fakultetu u Istočnom Sarajevu, a teologiju 2005. godine na Protestantskom teološkom fakultetu iz Novog Sada, na kome je i magistrirao 2007. godine. Iste godine publikuje svoj magistarski rad ("O biću i Bogu"), a zatim i postaje asistent na predmetu Filozofija religije. Od 2005. godine započinje seriju tribina i naučnih konferencija iz oblasti religiologije i teologije koje traju do danas. Izdao je i tri knjige poezije ("...a ni početak", Elit, 1992; "Esenski amulet", KIZ Centar, 1995; "Stakleni gong", Treći Trg, 2009.) a naučne i stručne radove, kao i poeziju i prozu izdaje u mnogim domaćim i stranim časopisima. Stalno je zaposlen na mestu Programskog urednika Doma omladine Beograda sa preko 500 realizovanih programa.

Davor Marko

Rođen 10. oktobra 1980. godine u Osijeku (Hrvatska), do osamnaeste godine živio je u Subotici, a Fakultet političkih nauka u Beogradu (Srbija), odsjek žurnalistika, završio je 2004. godine. Magistrirao je na programu ljudskih prava i demokratije, Centra za interdisciplinarnu studiju u Sarajevu, kao student generacije 2005/2006. Na istom programu je od 2008. do novembra 2011. radio kao akademski tutor. Kao saradnik Media plan instituta i Mediacentra, Centra za ljudska prava sarajevskog Univerziteta, učestvovao je u brojnim analizama medijskih sadržaja, sa fokusom na medijski tretman različitosti, manjina i religije. Autor je velikog broja akademskih radova na istu temu. Uz različitosti, manjine, i religiju, fokus interesovanja stavlja na percepciju islama i jezik straha u medijima. Bio je urednik magazina *Novi pogledi*, koji izdaje Alumni Centra za interdisciplinarnu postdiplomske studije, a saradivao je i sa brojnim medijima i magazinima iz regiona, poput beogradskog *Ekonomista*, sarajevskih *Dana* i *Oslobođenja*, mostarskog *Statusa*, online magazina *Puls demokratije*. Njegova autorska knjiga *Zar na Zapadu postoji neki drugi Bog?* (Mediaplan, 2009.), tretira odnos medija u BiH i regionu prema islamu, a uredio je novinarski vodič *PROMicanje medijske odgovornosti u multikulturalnim društvima* (Mediaplan, 2008.), te je sa Eldarom Sarajlićem kourednik knjige *State or Nation? Challenges for Political Transition of Bosnia and Herzegovina* (2011.).

Mia Karamehić

Rođena je 15.12.1984. godine u Sarajevu gdje završava osnovno i srednje obrazovanje. Na Fakultetu političkih nauka u Sarajevu stiće diplomu Bachelora politologije 2008. godine, te Magistra politologije – Međunarodnih odnosa i diplomacije, 2010. godine. Dobitnica je Zlatne značke Univerziteta u Sarajevu kao najbolja studentica Master studija Fakulteta političkih nauka. Dodatno znanstveno usavršavanje obavlja na Norveškom institutu za vanjsku politiku (NUPI) u

Oslu gdje 2009. godine boravi po pozivu Instituta u sklopu Odjela za studije Balkana. Na projektu „Konvent o Europskoj Uniji u Bosni i Hercegovini“ u organizaciji ERC-a, Slovačke asocijacije za vanjsku politiku, Direkcije za europske integracije VM BiH i Ministarstava inostranih poslova BiH i Slovačke Republike, učestvovala je u svojstvu člana radne grupe za „Omladinu, obrazovanje i informaciono društvo“. Sudjelovala je u radu brojnih znanstvenih konferencija i simpozija iz domena politologije i sociologije. U svojstvu izlagača prezentirala je radove: „Analiza ciljeva vanjske politike Bosne i Hercegovine“ na znanstvenom skupu „Imidž BiH: Međunarodna politika“ u organizaciji Udruženja za političke nauke i Fondacije Friedrich Ebert u Sarajevu (2009) kao i: „Iliberalna demokracija kao okvir za 'novi' fašizam“ na simpoziju „Antifašizam i fašizam danas“ u organizaciji SABNOR-a Sarajevo i Fakulteta političkih nauka Sarajevo (2010). Autor je nekoliko tekstova, prikaza i prevoda objavljenih u znanstvenoj periodici i zbornicima radova. Aktivno govori engleski, španski i njemački jezik a služi se i francuskim, italijanskim i portugalskim jezikom.

Branko Bjelajac

Branko Bjelajac je diplomirao i magistrirao radio produkciju na Univerzitetu umetnosti u Beogradu (BSc i MSc), magistrirao protestantsko bogoslovlje i teologiju na Tyndale Theological Seminary u Holandiji (MDiv i ThM), i magistrirao vođenje organizacija na Asusa Pacific University, USA (MA). Bio je dugogodišnji saradnik Keston Instituta (Oxford, UK) kao i Foruma 18 (Oslo, Norveška) prateći pitanja vezana za verske slobode na Balkanu. Jedan je od osnivača Centra 9, Beograd, Srbija (www.centar9.info). Autor je nekoliko knjiga i više stručnih članaka.

Ivan Cvitković

Rođen 1945. godine u Mostaru. Doktor socioloških znanosti, dopisni član ANU BiH. Redoviti profesor na Fakultetu političkih nauka u Sarajevu na predmetima Sociologija religije, Sociologija spoznaje i morala i Religije suvremenoga svijeta. Akademski direktor na postdiplomskom studiju „Religijske studije“ pri Univerzitetu u Sarajevu. Težište znanstvenog rada: sociologija religije, religijologija, sociologija spoznaje i morala. Knjige publicirane posljednjih godina: *Rječnik religijskih pojmova* (Sarajevo, 2005. i Novi Sad 2009.); *Sociologija religije* (1995., 1996., 2004., 2007.); *Religije suvremenoga svijeta* (1999., 2002., 2005., 2010.); *Hrvatski identitet u BiH* (2005.); *Sociološki pogledi na naciju i religiju* (2005.); *Socijalna naučavanja u religijama* (2007.); *Moj susjed musliman* (Zagreb, 2011).

Vladan Stanković

Rođen u Beogradu, 1973. Diplomirao je 1998. na Pravnom fakultetu u Beogradu, teorijskopravni smer (sociološke discipline), magistrirao sociologiju prava na Pravnom fakultetu u Novom Sadu, a doktorat stekao na Fakultetu političkih nauka u Beogradu iz sociologije religije/politikologije religije, tema: *Uticao hrišćanskih konfesija na politiku društvenog razvoja*. Radio je u Privrednoj komori Beograda u odseku za međunarodnu privrednu saradnju i razvoj. Trenutno je angažovan na projektima beogradskog Instituta za političke studije. Među objavljenim radovima su: „Izvanstetovni asketizam pravoslavija i tendencije društvenog razvoja“, *Teme*, 03/2009, Niš, 2009, str. 1011-1020.; „Uticao hrišćanskih konfesija na pristupe društvenom razvoju – odnos verske tradicije i modernizacije“, *Zbornik – Tradicija, modernizacija, identiteti (mesto tradicije i modernizacije u različitim koncepcijama i strategijama razvoja zemalja u tranziciji)*, Centar za sociološka istraživanja, Filozofski fakultet, Niš, 2011, str. 707-720.; „Konfesionalnost i politika naučnotehnološkog razvoja“, *Politička revija*, 03/2010, Institut za političke studije, Beograd 2010, str. 127-142; „Uticao konfesionalnohrišćanskog činoca na korupciju“, *Srpska politička misao*, 02/2011, Institut za političke studije, Beograd, 2011, str. 57-76.; „Funkcije socijalne države u hrišćanskim političkim konceptima“, *Politička revija*, 02/2009, Institut za političke studije, Beograd, 2008, str. 23-38.; „Osnovi fundamentalizma“, *Politička revija*, 04/2010, Institut za političke studije, Beograd, 2010, str. 109-126.; „Apostolat laika pre i nakon Drugog vatikanskog sabora“, *Politička revija*, 01/2005, Institut za političke studije, Beograd, 2005, str. 193-212. Govori engleski i ruski, a služi se francuskim i italijanskim jezikom.

Uputstvo autorima za pripremu rukopisa za štampu

1. Radovi treba da budu dostavljeni elektronski, u prilogu – kao otvoreni dokument (Word), na elektronsku adresu redakcije Diskursa: diskursi@yahoo.com

2. Dužina rukopisa: do 15 stranica (28.000 karaktera).

3. Format: font: Times New Roman, veličina fonta: 12, razmak između redova: Before: 0, After: 0, Line spacing: Single.

4. Paragrafi: format: Normal, prvi red: uvučen automatski (Col 1).

5. Ime autora: Navode se ime(na) autora i prezime(na).

6. Naziv ustanove autora (afilijacija): Neposredno nakon imena i prezimena navodi se pun (zvanični) naziv i sjedište ustanove u kojoj je autor zaposlen, a eventualno i naziv ustanove u kojoj je autor obavio istraživanje. Ako je autora više, a ne potiču iz iste ustanove, mora se naznačiti iz koje ustanove potiče svaki od autora. Funkcija i zvanje autora se ne navode.

7. Kontakt podaci: Adresu ili elektronsku adresu autor stavlja u napomenu pri dnu prve stranice članka. Ako je autora više, daje se samo adresa jednog, obično prvog.

8. Jezik rada i pismo: Rad će biti štampan u jeziku i pismu u kome je upućen redakciji.

9. Naslov: Naslov treba postaviti centrirano i napisati velikim slovima.

10. Apstrakt: Apstrakt treba da sadrži cilj istraživanja, metode, rezultate i zaključak. Treba da ima od 100 do 300 riječi i da stoji između zaglavlja (naslov, imena autora i dr.) i ključnih riječi, nakon kojih slijedi tekst članka. Apstrakt je pisan na jeziku članka. [Tehničke propozicije za uređenje: format - font: Times New Roman, Normal; veličina fonta: 10; razmak između redova – Before: 0; After: 0; Line spacing: Single; prvi red - uvučen automatski (Col 1).]

11. Ključne riječi: Broj ključnih riječi ne može biti veći od 10. Ključne riječi daju se na onom jeziku na kojem je napisan apstrakt. U članku se daju neposredno nakon apstrakta. [Tehničke propozicije za uređenje: format - font: Times New Roman, Normal; veličina fonta: 10; prvi red - uvučen automatski (Col 1).]

12. Prethodne verzije rada: Ako je članak bio izložen na skupu u vidu usmenog saopštenja (pod istim ili sličnim naslovom), podatak o tome treba da bude naveden u posebnoj napomeni, pri dnu prve strane članka. Ne može se objaviti rad koji je već objavljen u nekom časopisu: ni pod sličnim naslovom niti u izmjenjenom obliku.

13. Navođenje (citiranje) u tekstu: Način pozivanja na izvore u okviru članka mora biti konsekventan od početka do kraja teksta. Zahtjeva se sljedeći sistem citiranja:

Adorno, T. *Tri studije o Hegelu*, str. 40. /v. Adorno, T. *Tri studije o Hegelu*, str. 40. / up. Adorno, T. *Tri studije o Hegelu*, str. 40. [navodnike i polunavodnike obilježavati na sljedeći način: „” / ‘’]

14. Napomene (fusnote): Napomene se daju pri dnu strane u kojoj se nalazi komentarisani dio teksta. Mogu sadržati specifikacije za citiranu literaturu, manje važne detalje, dopunska objašnjenja, naznake o korišćenim izvorima.

[Tehničke propozicije za uređenje: format - Footnote Text; veličina fonta: 10; prvi red - uvučen automatski (Col 1); numeracija - arapske cifre.]

15. Tabelarni i grafički prikazi: Tabelarni i grafički prikazi treba da budu dati na jednoobrazan način, u skladu s lingvističkim standardom opremanja teksta.

16. Lista referenci (literatura): Citirana literatura obuhvata po pravilu bibliografske izvore (članke, monografije i sl.) i daje se isključivo u zasebnom odjeljku članka, u vidu liste referenci. Literatura se navodi na kraju rada, prije rezimea. Reference se navo-

de na dosljedan način, abecednim odnosno azbučnim redosljedom. Ako se više bibliografskih jedinica odnose na istog autora, one se hronološki postavljaju. Reference se ne prevode na jezik rada. Sastavni dijelovi referenci (autorska imena, naslov rada, izvor itd.) navode se na sljedeći način:

[za knjigu]

Adorno, T. *Tri studije o Hegelu*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1990.

[za članak]

Belser, E. O interpretaciji i igri, *Gradac*, 152, Čačak, str. 157-163.

[za prilog u zborniku]

Jauković, S. Uloga umetnosti u tehničkom dobu, u: B. Miličić, *Estetika, umetnost, moral*, Estetičko društvo Srbije, Beograd, str. 101-106.

Radove istog autora objavljene iste godine diferencirati dodajući a, b, c ili a, б, в, npr.: 2007a, 2007b ili 2009a, 2009b.

Ako ima dva autora, navesti oba prezimena, npr. Korać, Pavlović; ako ih ima više: poslije prvog prezimena (a prije godine) dodati et al ili i dr.

[Tehničke propozicije za uređenje: format - font: Times New Roman, Normal; veličina fonta: 11; razmak između redova: Before: 0, After: 0, Line spacing: Single; prvi red: kucati od početka, a ostale uvući automatski (Col : opcija Hanging, sa menija Format)].

Postupak citiranja dokumenata preuzetih sa Interneta:

[monografska publikacija dostupna on-line]

Prezime, ime autora. *Naslov knjige*. <adresa sa interneta>. Datum preuzimanja.

Npr.: Veltman, K. H. *Augmented Books, knowledge and culture*. <http://www.isoc.org/inet2000/cdproceedings/6d.>. 02.02.2002.

[prilog u serijskoj publikaciji dostupan on-line]

Prezime, ime autora. Naslov teksta. *Naslov periodične publikacije*, datum periodične publikacije. Ime baze podataka. Datum preuzimanja.

Npr.: Du Toit, A. Teaching Info-preneurship: student's perspective. *ASLIB Proceedings*, February 2000. Proquest. 21.02.2000.

[prilog u enciklopediji dostupan on-line]

Ime odrednice. *Naslov enciklopedije*. <adresa sa interneta>. Datum preuzimanja.

Npr.: Tesla, Nikola. *Encyclopedia Britannica*. <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/588597/Nikola-Tesla>>. 29. 3. 2010.

17. Rezime: Rezime rada jeste apstrakt na engleskom jeziku. Rezime se daje na kraju članka, nakon odjeljka Literatura. Prevod ključnih riječi na jezik rezimea dolazi poslije rezimea. [Tehničke propozicije za uređenje: format - font: Times New Roman, Normal; veličina fonta: 11; razmak između redova: Before: 0, After: 0, Line spacing: Single; prvi red: uvučen automatski (Col 1).]

18. Biografija: U biografiji, koja ne treba da prelazi 250 riječi, navesti osnovne podatke o autoru teksta (godina i mjesto rođenja, institucija u kojoj je zaposlen, oblasti interesovanja, reference publikovanih knjiga).



Fond
otvoreno društvo
Bosna i Hercegovina

Open
Society Fund
Bosnia & Herzegovina



Poštovani/e,

Predstavništvo Centra za empirijska istraživanja religije u Bosni i Hercegovini zahvaljuje svima na saradnji i pokazanom interesovanju za prethodna dva broja časopisa *Diskursi - društvo, religija, kultura*, i istoimeni projekat koji je podržao Fond otvoreno društvo Bosna i Hercegovina i Ambasada kraljevine Norveške u Bosni i Hercegovini.

Časopis *Diskursi* ima dva, tematski povezana, izdanja godišnje, adresira pitanja o konceptu identiteta, prirodi društvenih procesa, statusu kulture i smisla religije u BiH i regionu. Namjera je da se u vremenu ideoloških i ekonomskih tranzicija obnovi mišljenje razlike, svijest o bitnosti istinskog dijaloga, ravnopravnosti i razumijevanja odnosa prema Drugom, a u kontekstu prepoznavanja efekata demokratskih promjena, iskustva krize i proizvođenja (ne)mogućnosti tolerancije u društvenim odnosima određenim kulturnim politikama identiteta. Teme naredna dva broja *Diskursa* su: **Demokratija i kriza** i **Vjera i sloboda**.

Ovom prilikom Vas pozivamo na saradnju u okviru trećeg temata: **DEMOKRATIJA I KRIZA**. Molimo Vas da rad (jedan autorski tabak, apstrakt, ključne riječi, literatura, kraća biografija) uputite do 1. juna 2012. godine na elektronsku adresu: diskursi@yahoo.com

S poštovanjem,

Urednik: prof. dr Želimir Vukašinić

Koordinatorica projekta: mr Zlatiborka Popov-Momčinović

Uredništvo/ Уредништво/Editorial Board

Želimir Vukašinović / Желимир Вукашиновић
Glavni i odgovorni urednik/Главни и одговорни уредник/Editor in Chief

Ivan Cvitković / Иван Цвитковић
Zorica Kuburić / Зорица Кубурић
Dragoljub Krneta / Драгољуб Крнета
Jasmina Husanović / Јасмина Хусановић
Dino Abazović / Дино Абазовић
Vesna Zuber / Весна Зубер
Zilka Spahić-Šiljak / Зилка Спахић-Шиљак
Rudy Baker / Руди Бејкер

Sekretar uredništva/Секретар уредништва/Editorial assistant
Zlatiborka Popov-Momčinović / Златиборка Попов-Момчиновић

Lektor/Лектор/Proofreader
Biljana Samardžić / Биљана Самарџић
Mediha Mulahasanović-Ahmedić / Медиха Мулахасановић-Ахмедић
Ojla Jojić / Оља Јојић

Likovno-grafička опрема/Ликовно-графичка опрема/Artistic and graphic design
Marija Kuburić-Borović / Марија Кубурић-Боровић

Tehnički urednik/Технички уредник/Technical editor
Vlastimir Pantić / Властимир Панџић

Izdavač/Издавач/Publisher
Predstavništvo Centra za empirijska istraživanja religije u Bosni i Hercegovini /
Представништво Центра за емпиријска истраживања религије у Босни и Херцеговини /
Office of the Center for the Empirical Researches of Religion in Bosnia and Herzegovina

Za izdavača/За издавача/Published by
Ratko Kuburić / Ратко Кубурић

Žiro račun/Жиро рачун/Bank account
194-101-93129001-59

Štampa/Штампа/Print
A dizajn d.o.o.

Tiraž/Тираж/Impression
300 primjeraka/примјерака/copies

Časopis *Diskursi* izlazi dva puta godišnje /
Часопис *Дискурси* излази два пута годишње /
Journal *Discourses* comes out two times annually

Izdavanje časopisa finansijski pomažu/Journal is financially supported by
Fond otvoreno društvo Bosna i Hercegovina /
Фонд отворено друштво Босна и Херцеговина /
Open Society Fund Bosnia and Herzegovina
Ambasada kraljevine Norveške u Sarajevu /
Амбасада краљевине Норвешке у Сарајеву /
The Royal Norwegian Embassy in Sarajevo



d i s k u r s i

društvo religija kultura