

**ИСЛАМ  
НА  
БАЛКАНСКОЈ ВЕТРОМЕНИ**

ПРИРЕДИЛИ ЗА ШТАМПУ

ДРАГОЉУБ Б. ЂОРЂЕВИЋ

ДРАГАН ТОДОРОВИЋ

И

ЉУБИША МИТРОВИЋ

ЈУНИР

Ниш, 2007.

**ИСЛАМ НА БАЛКАНСКОЈ ВЕТРОМЕТИНИ**

Прво издање, 2007.

Библиотека *“Религија и друштво”*

*Приредили за штампу*

др Драгољуб Б. Ђорђевић

мр Драган Тодоровић

др Љубиша Митровић

*Предговор*

др Драгољуб Б. Ђорђевић

мр Драган Тодоровић

*Превод предговора на енглески*

Бранислав Д. Ђорђевић

*Рецензенти*

др Мирко Благојевић

др Јован Живковић

*Ликовна опрема*

Дарко Јовановић

*Издавач*

Југословенско удружење  
за научно истраживање религије (ЈУНИР)

*За издавача*

мр Драган Тодоровић

*Тираж*

200 примерака

*Штампа*

Пунта, Ниш

ISBN 978-86-86957-01-6

ИЗДАВАЊЕ КЊИГЕ ПОМОГЛИ СУ МИНИСТАРСТВО НАУКЕ И  
МИНИСТАРСТВО ВЕРА РЕПУБЛИКЕ СРБИЈЕ.

Спремљено у оквиру пројекта *Култура мира, идентитети и међуетнички односи у Србији и на Балкану у процесу евроинтеграције* (149014Д), који се изводи на Филозофском факултету у Нишу, а финансира га Министарство науке РС.

## САДРЖАЈ / CONTENTS

<b>Предговор</b>	
<b>Расправа о исламу у Србији и на Балкану</b> .....	7
Драгољуб Б. Ђорђевић Драган Тодоровић	
<b>Preface</b>	
<b>A Discussion on Islam in Serbia and in the Balkans</b> .....	13
Dragoljub B. Đorđević Dragan Todorović	
<b>Поздравна реч</b> .....	19
<b>Welcome Speech</b>	
Томислав Бранковић, саветник у Министарству вера Републике Србије	
<b>Промоција</b> .....	25
<b>Promotion</b>	
С. Баришић: <i>Школство Исламске заједнице: између традиције и модернизације</i> ; Д. Новаковић: <i>Заокружена прича о школству Исламске заједнице у Југославији</i> ; Д. Танасковић: <i>Вредан допринос упознавању школског система образовања у Исламској заједници</i>	
<b>Први део Ислам и хришћанство на Балкану:</b>	
<b>перспективе културе мира</b> .....	39
<b>Part One Islam and Christianity at the Balkans:</b>	
<b>Perspectives of the Culture of Peace</b>	
<b>Уводно саопштење</b> “Европски” и “балкански” ислам као модели дијалога “рођених” и “муслиманских” Европљана	
<b>Introductory Lecture</b> “European” and “Balkan” Islam as a Model of Dialogue between “Native” and “Muslim” Europeans	
Д. Тодоровић	
<b>Расправа / Discussion</b> .....	54
Д. Танасковић: <i>О изазовима организовања исламског верског школства у савремености</i> ; Д. Б. Ђорђевић: <i>Шта је то балкански “небалкански” ислам?</i> ; Д. Танасковић: <i>Балкански ислам одликује јако османско наслеђе</i> ; С. Флере: <i>Говорити о конкретним показатељима ислама на Балкану</i> ; М. Вукомановић: <i>О варијететима балканског ислама</i> ; Љ. Митровић: <i>Религијска обнова као израз нових структуралних неједнакости у свету</i> ; Д. Танасковић: <i>Завршити са политичко-коректним говором о исламу</i>	

Други део **Муслимани Балкана: питање и преображај идентитета** . 65  
Part Two **Muslims of the Balkans: Identity and Its Transformation**

**Уводно саопштење** Муслимани на Балкану:  
идентитети и њихове трансформације  
**Introductory Lecture** Muslims in the Balkans:  
Identities and their Transformations  
Д. Гавриловић

**Расправа / Discussion** ..... 71

С. Флере: *(Не)Консеквентност религиозности код Срба, Американаца и Муслимана*; М. Вукомановић: *О предусловима за успех дијалога између муслимана и хришћана*; З. Кубурић: *Академски радници као медијатори дијалога верника*; Д. Новаковић: *Богослови треба да се отворе за дијалог са друштвеном заједницом*; Љ. Митровић: *Нужност мисионарске улоге социологије у интелектуалној заједници*; Д. Танасковић: *Редефинисати значење дијалога као пута и средства разрешења конфликта*; М. Вукомановић: *Могући су различити нивои дијалога*; Д. Б. Ђорђевић: *Практични показатељи манифестовања небалканског ислама*; Д. Танасковић: *Социјални контекст као фактор успона небалканског ислама*

Трећи део **Нешто мало из историје ислама у Југославији и Србији:**  
**Исламска заједница и дервишки редови** ..... 87

Part Three **A Bit on the History of Islam in Yugoslavia and Serbia:**  
**the Islamic Community and the Dervish Orders**  
**Уводно саопштење** Прошлост, садашњост и будућност  
односа ислама и религијски других на Балкану  
**Introductory Lecture** The Past, the Present and the Future of the  
Relationship between Islam and Religiously Different People in the Balkans  
З. Кубурић

**Расправа / Discussion** ..... 91

М. Вукомановић: *Текије и дервишки редови у Београду*; Д. Б. Ђорђевић: *Три драгуља о Ромима дервишима на Балкану*; С. Флере: *Статус дервишких редова унутар Исламске заједнице*; Д. Гавриловић: *Бројност дервишких редова*; М. Вукомановић: *Дервишки редови имају благослов Исламске заједнице, али и изван степен аутономије*; Д. Б. Ђорђевић: *О разлозима експанзије дервишких редова на примеру ромских текија*; М. Вукомановић: *Обнова дервишких редова као обнова класичне религиозности*; Д. Новаковић: *Да ли је могућа јединствена Исламска заједница на подручју некадашње заједничке државе?*; Д. Тодоровић: *Специфичност ромског доживљаја религиозности корелира са практичним аспектом суфизма*; Д. Танасковић: *Успон дервишког, тарикатског ислама не поистовећивати нужно са развојем суфизма*

Четврти део **Од противкужне границе до питања рода у исламу ....** 111  
Part Four **From the Anti-Plague European-Ottoman Border to the  
Gender Issues in Islam**

**Уводна саопштења** Од противкужне границе до питања рода у исламу  
**Introductory Lectures** From the Anti-Plague European-Ottoman Border  
to the Gender Issues in Islam

Д. Б. Ђорђевић

**Расправа / Discussion** ..... 121

А. Димчевска: *О исламском фатализму пред бољешћу*; Д. Гавриловић: *Друштвена условљеност положаја жене у религијама*; М. Вукомановић: *Докторска дисертација о односу жена, религије и политике*; Д. Новаковић: *Је ли постојала свест о потреби заштите од куге у исламу?*; А. Димчевска: *Хадиси као препрека организованој заштити муслимана од куге*; Д. Гавриловић: *Заштићеност се различито доживљава*; С. Флере: *Модернизација ће усмеравати понашање муслиманских жена у будућности*; Д. Новаковић: *Школовање женске деце у исламу*; Д. Гавриловић: *Препустити жене у исламу деловању тржишта*; С. Флере: *Традиционални исламски модел судара се са тековинама модерне цивилизације*; Д. Новаковић: *Државна подршка образовним институцијама у исламу*



## ПРЕДГОВОР

Драгољуб Б. Ђорђевић<sup>1</sup>  
Драган Тодоровић<sup>2</sup>

### РАСПРАВА О ИСЛАМУ У СРБИЈИ И НА БАЛКАНУ<sup>3</sup>

Четрнаеста конференција *Југословенског удружења за научно истраживање религије* (ЈУНИР), одржана на Бабином Зубу 29. и 30. јуна 2007. године, била је посвећена теми **Ислам на Балкану: прошлост – садашњост – будућност**.<sup>4</sup>

Већ годинама уназад, са много разумевања и добре воље – на чему смо им захвални – Министарство вера Републике Србије финансијски потпомаже одржавање наших конференција и редовно шаље свог представника да упутити поздравно слово учесницима из земље и иностранства и узме активно учешће у њиховом раду. Ове године, учино је то др Томислав Бранковић, дугогодишњи посленик Министарства, тренутно на саветничком положају. У истом звању, али као активни учесник дебате, са нама је био и др Драган Новаковић, чија је књига *Школство Исламске заједнице*<sup>5</sup> била предметом већ традиционалне промоције једног од учесника конференције. Уз активно учешће самог аутора, књигу је критички представио социолог Срђан Баришић, постдипломац Филозофског факултета у Београду.

---

<sup>1</sup> Редовни професор *социологије културе и морала*, Машински факултет, Ниш.

<sup>2</sup> Асистент из опште социологије са социологијом историје, Филозофски факултет, Ниш.

<sup>3</sup> Спремљено у оквиру пројекта *Култура мира, идентитети и међуетнички односи у Србији и на Балкану у процесу евроинтеграције* (149014Д), који се изводи на Филозофском факултету у Нишу, а финансира га Министарство науке РС.

<sup>4</sup> Саопштени реферати су штампани у: Ђорђевић, D. B., Mitrović, Lj. and D. Todorović (eds.). 2007. *Islam at the Balkans in the Past, Today and in the Future*. Niš: YSSSR.

<sup>5</sup> ЈУНИР, Ниш 2004.

И ове године организована у оквиру повеликог петогодишњег пројекта,<sup>6</sup> конференција је била подељена у четири сесије:

- *Ислам и хришћанство на Балкану: перспектива културе мира;*
- *Муслимани Балкана: питање и преображај идентитета;*
- *Нешто мало из историје ислама у Југославији и Србији: Исламска заједница и дервишки редови и*
- *Од противкужне границе до питања рода у исламу.*

Настављена је четири године уназад установљена пракса:

- реферати су штампани унапред, и то на енглеском језику,<sup>7</sup> уз објављивање књиге сажетака /српски и енглески/;
- уводничари<sup>8</sup> су се на почетку сваке сесије укратко осврнули на садржај датих саопштења и
- преостало време трошено је на расправу, предвиђену за посебно публиковање.<sup>9</sup>

Из плодотворне дводневне дискусије извлачимо неколико закључака:

1. Ислам и муслиманске заједнице у Европи привлаче током последњих година све већу јавну и научну пажњу. Из дебате о исламу и његовој улози у савременим европским друштвима неоправдано су искључене муслиманске заједнице на Балкану, које представљају аутентичне историјске манифестације исламског наслеђа.

2. Иако се у јавном дискурсу о религији афирмишу као модели комуникације ислама и хришћанства у будућности, синтагме “европски ислам” и “балкански ислам” још увек немају

---

<sup>6</sup> *Култура мира, идентитети и међуетнички односи у Србији и на Балкану у процесу евроинтеграције* (149014Д), Филозофски факултет у Нишу (финансијер Министарство науке РС).

<sup>7</sup> Đorđević, D. B., Mitrović, Lj. and D. Todorović (eds.). 2007. *Islam at the Balkans in the Past, Today and in the Future*. Niš: YSSSR.

<sup>8</sup> Драган Тодоровић, Данијела Гавриловић, Зорица Кубурић и Драгољуб Б. Ђорђевић.

<sup>9</sup> Књижница, коју приређујемо, управо је резултат те расправе.



утемељено термилошко одређење и појмовно испуњење, чему може подоста да допринесе социологија религије.<sup>10</sup>

3. Очеvidан је недостатак *истраживачких* радова о тзв. *домаћем исламу*, односно деловању Исламске заједнице у Србији и на Балкану, што убрзано треба надокнадити разноврсним емпиријским истраживањима.

4. У расправама о разноврсностима испољавања “ислама сада и овде”, посебно место припада истраживачким подухватима за објективно сагледавање утицаја дервишких редова, односно разрешавању дилеме да ли на постојање текија, дервиша и тариката треба гледати као на манифестацију народне религиозности, организациони део Исламске заједнице или форму небалканског ислама.

5. Допунско питање односи се на доследност у испољавању изворног мистичког ислама од стране припадника мањинских народа на Балкану који исповедају ислам – код нас, пре свих, Рома.<sup>11</sup>

6. Проучавање ислама на Балкану важно је и ради разбијања постојећих предрасуда и стереотипија које се о исламу формирају под утицајем деловања разних фундаменталистичких покрета (на пример, вехабити у Босни и Херцеговини и Рашкој области).

---

<sup>10</sup> Вукомановић: “Друга посебност балканског ислама јесу, по мом суду, његови *варијетети*, његова хетерогеност, и то не само у религијском смислу. Ту имамо етничке, језичке, политичке, религијске и друге разноликости. Када је реч о религијским варијететима, може се поставити питање о ком то исламу говоримо на Балкану, које су његове карактеристике? Ту, најпре, имамо ортодоксни, традиционални сунитски ислам ханефитског мезхеба, па имамо суфизам, који је био традиционалан у Босни осамнаестог и деветнаестог века, као и данас. Ту су онда, даље, ревивалисти и модернисти, салафизам (вахабизам), па и секте (попут ахмедија) и мањи број шиита. Све то на једном месту чини спецификум балканског ислама, али се о њему може говорити и као о европском исламу, јер се и Европа, додуше тек од скоро, сусреће с таквим разноликостима на свом тлу” (стр. 69).

<sup>11</sup> Танасковић: “Роми, који су обитавали у близини косовских текија, поред њих често пролазили, завиривали, понешто научили, а можда ту и тамо послуживали, па се и умешали у дервишку халку, користе се том далеком везом с текијама и најчешће произвољно оснивају своје редове и обављају рудиментарне ритуале. То је појава којој се социолошки мора придати одговарајући значај и која заслужује да буде проучена” (стр. 116).

7. Оживљавање ислама на Балкану збило се у два таласа. Распадом социјалистичког лагера почетком деведесетих година истеклог века, а у склопу започетог процеса демократизације, некадашње чланице источног блока са балканског простора отвориле су се за утицај глобалног ислама (реконструкција и изградња џамија и медреса, издавачка и медијска делатност, активности каритативних организација итд.). Нису, међутим, постигнути већи резултати на плану суштинске реисламизације секуларизованих и модернизованих муслиманских друштава. На жалост, ескалација насиља и свеопшта деградација која је уследила на просторима бивше Југославије, потпомогнута удворичким понашањем радикалних исламских националиста из редова политичких елита у Босни и Херцеговини, на Косову и Метохији и у Македонији, много је озбиљније суочила традиционални домаћи ислам са ригидним верским учењима радикалних исламистичких група.

8. Иако, генерално посматрано, верски радикализам за сада није већински прихваћен међу локалним балканским становништвом, не треба занемаривати опасности од инсталације “увезеног ислама” као препознатљиве религијске, културне и социјалне појаве. Верски и световни угледници, сваки на свој начин, морају се супротставити извитоперавањима матичног тока балканског ислама и редуковати исламистичка схватања која игноришу културно и историјско наслеђе балканског региона. Један од начина за постизање тог циља јесте увид у садржаје и програме новооснованих образовних институција Исламске заједнице које претендују на благонаклон третман од стране државе.<sup>12</sup>

9. Верски фундаментализам није (само) религијски, већ друштвени феномен. Окретање од ортодоксног, традиционалног сунитског ислама ханефитског мезхеба (школе), нарочито

---

<sup>12</sup> Танасковић: “Сматрам да је у овом тренутку, да се не би закаснило као раније, управо сад кад је на делу “бум” исламског школства на целој територији Балкана, да је неопходно то школство, не ставити под некакву контролу, у цензорском смислу, већ се, у складу са нормалним мерилима савременог света, упознати с њим, с важећим плановима и програмима, проучити их, сазнати ко су професори који изводе наставу итд...” (стр. 63).

међу омладином, збива се и под утицајем осећаја угроженог људског достојанства и опште бесперспективности – сиромаштва, незапослености и корупције, најчешћих пратиоца мучног транзицијског хода балканских друштава.<sup>13</sup>

\*\*\*

Читаоце упућујемо на пажљиво ишчитавање уводних саопштења и расправе учесника, а српске социологе религије на *емпиријско проучавање испољавања ислама на тлу Србије и читавог Балкана*.

У Нишу, септембра 2007.

---

<sup>13</sup> Танасковић: “А ако се, пак, наставе сукоби и трвења на свим нивоима, ако се оправдање за властите неуспехе и промашаје настави тражити искључиво у оптуживању других, ако се буде теже живело, ако ЕУ не буде хтела да нас у догледној будућности прими у своје редове, онда ће, поред осталог и верским образовањем, бити лакше да се испрофилишу агенти промена, који ће проповедати и ширити тај, условно речено, радикализовани небалкански ислам. Све, дакле, зависи од природе социјалних околности, ништа ту није само по себи дато и фатално предодређено” (стр. 94).



## PREFACE

Dragoljub B. Đorđević<sup>14</sup>  
Dragan Todorović<sup>15</sup>

### A DISCUSSION ON ISLAM IN SERBIA AND IN THE BALKANS<sup>16</sup>

The fourteenth conference of the Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion (YSSSR), held on Babin Zub on June 29<sup>th</sup> and 30<sup>th</sup>, 2007, was devoted to the subject: *Islam in the Balkans: The Past – The Present – The Future*.<sup>17</sup>

For many years, the Ministry of Religion of the Republic of Serbia has been a financial backer of our conferences, showing plenty of understanding and goodwill; moreover, it regularly delegates its representative to deliver a welcoming speech before both home and foreign participants, and take part in their work. This year it was Dr. Tomislav Branković, the Ministry's long-standing employee, now working as adviser, who fulfilled this duty. Moreover, we were accompanied by Dr. Dragan Novaković, also an adviser, who took part in a debate as well. His book, *The Educational System of the Islamic Community*<sup>18</sup>, has been subject to the now traditional promotion carried out by one of the participants. With the author's active involvement, the book was critically assessed by sociologist Srđan Barišić, postgraduate student of the Faculty of Philosophy in Belgrade.

---

<sup>14</sup> Full professor of *Sociology of Culture and Morals* at the Faculty of Mechanical Engineering in Niš.

<sup>15</sup> Assistant of *General Sociology with the Sociology of History* at the Faculty of Philosophy in Niš.

<sup>16</sup> Prepared within the project *Culture of Peace, Identities, and Interethnic Relations in Serbia and the Balkans in the Eurointegration Process* (149014D), implemented at the Faculty of Philosophy Niš, and financed by the Ministry of Science.

<sup>17</sup> The presented papers were published in: Đorđević, D. B., Mitrović, Lj. and D. Todorović (eds). 2007. *Islam at the Balkans in the Past, Today and in the Future*. Niš: YSSSR.

<sup>18</sup> YSSSR, Niš 2004.

Organized as part of a large five-year project,<sup>19</sup> the conference was divided into four sessions:

- *Islam and Christianity in the Balkans: Perspective of the Culture of Peace;*
- *Muslims in the Balkans: The Issue of Identity and its Transformation;*
- *A Bit on the History of Islam in Yugoslavia and Serbia: the Islamic Community and the Dervish Orders;* and
- *From the Anti-Plague European-Ottoman Border to the gender issues in Islam.*

The four-year old practice has been continued:

- Papers were published in advance in English,<sup>20</sup> accompanied by the bilingual book of summaries (in English and Serbian);
- At the beginning of each session, each speaker<sup>21</sup> dwelled briefly on the contents of the given papers; and
- The remaining time was spent on discussion, intended as a separate publication.<sup>22</sup>

The fruitful two-day discussion yielded several conclusions:

1. Islam and Islamic communities in Europe have drawn increasing scientific attention in the last couple of years in Europe. Islamic communities in the Balkans, which stand for the authentic historic manifestations of the Islamic heritage, have been unjustly overlooked in the discussion on Islam and its role in contemporary European societies.

---

<sup>19</sup> *The Culture of Peace, Identities and Interethnic Relationships in Serbia and in the Balkans in the Eurointegration Processes* (149014D), Faculty of Philosophy in Niš (financed by the Ministry of Science of the Republic of Serbia).

<sup>20</sup> Đorđević, D. B., Mitrović, Lj. and D. Todorović (eds.). 2007. *Islam at the Balkans in the Past, Today and in the Future*. Niš: YSSSR.

<sup>21</sup> Dragan Todorović, Danijela Gavrilović, Zorica Kuburić and Dragoljub B. Đorđević

<sup>22</sup> A small book, now undergoing editorial process, is a fruit of that discussion.

2. Although affirmed in public discussions as models of communication between Islam and Christianity in the future, syntagms “European Islam” and “Balkan Islam” are still not terminologically determined and notionally defined; sociology of religion is more than capable of resolving this issue.<sup>23</sup>

3. The obvious lack of research papers on the so-called *domestic islam*, that is the activism of the Islamic community in Serbia and in the Balkans, which is to be compensated with various empirical research.

4. In discussions on varieties in expressing “Islam now and here”, a special place is occupied by research projects for the objective interpretation of the influence of dervish orders, that is, the solution of the dilemma whether the existence of tekkes, dervishes and tarikhats should be looked upon as a manifestation of national religiosity, an organizational part of the Islamic community, or a form of a non-Balkan Islam.

5. The additional question pertains to the consistency in practicing the original mystical Islam by members of minority peoples in the Balkans that practice Islam – in our country predominantly Roma.<sup>24</sup>

6. Among other things, the study of Islam in the Balkans is important for dispelling the existing prejudices and stereotypes formed under the influence of various fundamentalist move-

---

<sup>23</sup> Vukomanović: “In my opinion, another particularity of Islam in the Balkans is its *variety*, its heterogenousness, not just in the religious sense. There are ethnic, linguistic, political, religious and other varieties. As regards religious varieties, a question arises what Islam we are talking about in the Balkans, what are its traits? First of all, there is Orthodox, traditional Sunni Islam of the Henefit Mezheb; in addition, there is Sufism, a traditional model in Bosnia in the eighteenth and nineteenth century, as well as today. Furthermore, there are revivalists and modernists, Salafism (Vahabism), not least sects (such as the Ahmedi), and a small number of Shiites. All these in one place make up the specificum of Islam in the Balkans, but it can be also interpreted as European Islam, because Europe has also been dealing – only recently, though – with such varieties on its soil” (p. 70-71).

<sup>24</sup> Tanasković: “Roma, who resided near tekke in Kosovo, would frequently walk past them, peep inside, learn a bit. They might have been even served there, which is how they joined the dervish halka. They made use of that distant bond with tekkes, and most frequently founded their orders on a whim and performed rudimentary rituals. It’s a sociologically relevant phenomenon which deserves to be studied” (p. 121).

nts (for instance, Vahabis in Bosnia and Herzegovina and the Raška district).

7. The resurgence of Islam in the Balkans occurred in two waves. With the downfall of the socialist system at the beginning of the ninth decade of the previous century, as part of the initiated democratization processes, the former member countries of the Eastern Block from the Balkans became open to the influence of global Islam (reconstruction and building of mosques and medressahs, publishing and media activism, charities, etc.). However, not much was achieved with regard to thorough reislamization of secularized and modernized Muslim societies. Unfortunately, the outbreak of violence and all-out degradation which ensued in ex-Yugoslavia, spurred by the flattering behavior of radical Muslim nationalists from the higher political echelons in Bosnia and Herzegovina, Kosovo and Metohija and Macedonia, brought up the traditional domestic Islam against the strict religious teachings of radical Islamic groups.

8. Generally speaking, although religious radicalism has not been widely embraced by the local Balkan population, the danger of instilling “imported Islam” as a recognizable religious, cultural and social phenomenon should not be overlooked. Religious and secular dignitaries, each in his/her own way, must stand up against the misinterpretations of the original course of Islam in the Balkans, and do away with Islamic interpretations which ignore the cultural and historic heritage of the Balkan region. One way to achieve that is to have insight into programs and contents of the newly-founded educational institutions of the Islamic community which seek approval from the state.<sup>25</sup>

9. Religious fundamentalism is not only a religious, but also a social phenomenon. Departing from the orthodox, traditio-

---

<sup>25</sup> Tanasković: “I maintain that now, with a “boom” in Islamic educational system in the whole of Balkans in full swing, it is necessary that that system be put under control. Such a goal should not be achieved by applying censorship, but by getting to know it better, its programs, studying them, and finding out who professors are, etc., all in accordance with the norms of the modern world...” (p. 64-65).



nal Sunni Islam of the Henefit Mezheb, especially among youth, occurs under the feeling of aa endangered human dignity and general lack of perspective – poverty, unemployment and corruption, the most frequent corollaries of the painful transitional trot of the Balkan societies.<sup>26</sup>

\*\*\*

Readers are encouraged to peruse the introductory reports and the participants' discussions, whereas sociologists of religion are encouraged to conduct *empirical research of practicing Islam in Serbia and in the Balkans*.

Niš, September 2007.

---

<sup>26</sup> Tanasković: "And yet, if conflicts and clashes persevere on all levels, if the justification for personal failures and fiascos is found solely in accusing others on a regular basis, if life gets more difficult, if the EU refuses to embrace us in the near future, then agents of changes shall surface, among other things, through religious education. They shall preach and spread that provisionally called radicalized non-Balkan Islam. Therefore, it all depends on the nature of social circumstances, nothing is in itself given and destined" (p. 97).



**ПОЗДРАВНА РЕЧ**  
**Ислам и глобализам –**  
**нека питања деловања исламских заједница у Србији**

До скоро се говорило о односу развијеног Запада према исламу. Данас се већ може говорити о “исламу на Западу”. Ислам је пустио дубоке корене на америчком и европском простору, чије духовне и културне темеље чини хришћанство. Поставља се питање колико повећање броја припадника ислама може утицати на глобалном плану на односе са хришћанима., као и то колико се муслиман на Западу, односно Европи, може осећати као на свом терену а да притом не жртвује делић учења своје вере или традиције. Сетимо се само протеста младих муслиманки у Француској или Енглеској око ношења мараме у школи. То питање је покренуто и у Норвешкој, где је министарка за рад и социјална питања Ерна Солберг поручила муслиманима “да коначно схвате да живе у Европи и да су мањина”. Ова питања су значајна јер људи различитог образовања имају рецепте за решавање питања, од нових “крсташких ратова” до цртања карикатура.

У европске државе ислам је дошао преко емиграната, муслимани у САД су претежно аутохтоно становништво. Одвајање муслимана на европске, америчке, балканске и др. звучи на духовно цепање и примењују га либерални теолози. Људе у САД привлачи што ислам признаје јудаизам и хришћанство и што представља наставак тих религија, у томе се види клица толеранције према другима.

Када се у свету појавила прича о случају писца Руждија сви су мислили да ће ислам као религија због тога много изгубити. Међутим, догодило се обрнуто. Многи су то желели да провере и сазнају више о тој вери. Дијалог ислама и хришћанства је не само могућ, већ и неопходан. Дијалог чини људе толерантнијим. Уколико разумемо основе религије другог, онда нас то чини ближима. Из незнања и неразумевања проистичу сви проблеми, па чак и трагични догађаји. Паљење џамија у Београду и Нишу било је усмерено као револт према албанским екстремистима који су у мартовском погрому 2004. године порушили и спалили велики број манастира и цркава Српске православне цркве, а страдали су верски објекти муслимана или бо-

---

<sup>27</sup> Саветник, Министарство вера Републике Србије.

шњака који су и сами осуђивали албански сепаратизам После 11. септембра 2001. године отворено је на драматичан начин питање односа Запада и хришћанства према исламу и обрнуто. Овај догађај искористили су разни “стручњаци” са оценама да је ислам извор тероризма и нестабилности света. Разборити људи на Западу увидели су да фронтални напад на ислам може повећати популарност терористичких организација у исламским земљама. Две крајности: погрешно западњачко повезивање исламског учења са тероризмом и уврежено схватање маса у исламском свету да је Запад у сталном сукобу са исламом. Родно место тероризма је политика, а не религија.

Значајно и важно питање глобализма и ислама заслужује посебну пажњу за изучавање. Комплексност овог питања је несумњива, а одговори вишезначни. Хантингтон у *Сукобу цивилизација* употребљава термин “Исламско ускрснуће” да би означио интелектуални, културни и уопште друштвени и политички покрет који је присутан у исламском свету, без обзира на то где се налази.<sup>28</sup> Глобализам ислама као надируће светске религије одликује се дубоком приврженошћу појединца исламској религији која је нераскидива са културом и друштвеним и политичким погледима на свет одвајкада, а посебно савремени свет. У свом глобалном наступу диљем планете ислам, мање или више, долази у конфликт са политичким и друштвеним напорима одређених држава и земаља, као и са припадницима неких религија. Куран као света књига муслимана поништава све претходне објаве, намењена је свим људима света, из чега произилази закључак да се ради о иманентно глобалистичкој религији. Наведену теолошку тезу у пракси настоји да реализује Рабита као међународна организација која обухвата све исламске заједнице света и чији је основни задатак ширење ислама. Хантингтон, указујући на све већу глобализацију света, сматра да би борба између западних и исламских становишта могла да доведе до сукоба цивилизација на светском плану. Како Гиденс наводи: “Пример таквих сукоба већ смо видели у бившој Југославији, у Босни и на Косову, где су се босански муслимани и косовски Албанци борили против Срба, који представљају православну хришћанску културу”. Такви догађаји довели су до повећане свести о муслиманима као светској заједници. Као што су неки аутори приметили, “Босна је постала тачка окупљања за све муслимане широм муслиманског света... она је створила и изоштрила осећај поларизације и радикализације у муслиманским друштвима,

---

<sup>28</sup> Хантингтон, Семјуел, *Сукоб цивилизација*, Подгорица, 2000, стр. 123.

док је, у исто време, појачала осећај муслиманства код људи” (Ahmed and Donnan, 1994, стр. 7-8).<sup>29</sup>

Ако погледамо религијску слику Европе видимо да мање-више све државе имају мултирелигијску структуру. Србија је једна од таквих земаља. Исламска заједница у Србији делује од 14. века, јеврејска од 16-тог, лутерани су дошли приликом градње београдске тврђаве између 1717-1739. У Београду је око 1850. године било 3.141 страних поданика. Србија је данас отворено друштво повезано са светом преко мноштва цркава и верских заједница. Србија је на религијском плану повезана са светом и Европом. Она је модерна секуларна држава и држава која има врло експанзивну, динамичну и разубуђену религијску структуру. Ова религијска структура представља снажан потенцијал у процесу демократизације друштва и приближавања државе Европској Унији. У Србији је започео процес да се превазиђу трауматична историјска искуства и да се духовно осветли тешко историјско наслеђе. Србија је заинтересована да се религија врати својој суштини, да се повуче из политичких сукоба и социјалних напетости, да се укључи у процесе помирења и хармонизације. Међусобни дијалог верских заједница и државе са њима отвара нову страну у односима између народа и држава у региону, помоћи разумевању и помирењу завађених нација које су до скоро живеле у једној држави. Међутим, процеси у исламским заједницама у Србији као да демантују ове констатације социолога и политиколога религије. У Србији сада делује неколико исламских заједница: Исламска заједница Србије са седиштем у Београду, на чијем челу се налази в.д. реис-ул-улеме муфтија београдски Хамдија Јусуфспахић; Исламска заједница у Србији са седиштем у Новом Пазару, са главним муфтијом Муамером Зукорлићем и Исламска заједница Косова, са седиштем у Приштини са главним муфтијом Наимом Трнавом. Муфтијство Исламске заједнице Прешевске долине организационо чини део Исламске заједнице у Србији из Новог Пазара, али Устав Исламске заједнице у Србији дозвољава духовне и посебне везе са Исламском заједницом Косова, што је у пракси и остварено. Поред тога на подручју Војводине постоје одбори Исламске заједнице који припадају београдској или новопазарској Исламској заједници.

У Уставу Исламске заједнице у Србији, у члану 1. стоји да је: “Исламска заједница у Србији једна и јединствена традиционална верска заједница муслимана са подручја Санџака, Прешевске доли-

---

<sup>29</sup> Гиденс, Ентони, *Социологија*, Београд, 2006, стр. 572.

не, Централне Србије и Војводине, муслимана дијаспоре и других муслимана који је прихватају као своју.”<sup>30</sup> Слично одређење налази се и у Уставу Исламске заједнице Србије која се у члану 1. дефинише као јединствена заједница муслимана Србије и у члану 2. да својом надлежношћу покрива територију Републике Србије.<sup>31</sup> На достојанственицима исламских заједница у Србији је да пронађу заједничке додирне тачке или сачине договор око организације верског живота муслимана у Републици Србији. Најзначајније у овом процесу је да се држава не меша у унутрашњу организацију верског живота муслимана и да пружи повољан амбијент за делатност Исламске заједнице, односно исламских заједница. Уважавајући демократска начела о слободи савести и вероисповести, која су загарантована Уставом Републике Србије, а детаљније изнета у члану 1. Закона о црквама и верским заједницама Републике Србије<sup>32</sup> муслимани у Србији ће имати могућности да пронађу најбољи могући начин организовања верског живота. Посебно питање је дијалог православних, католика, протестаната и муслимана у срединама где се ове религије додирују. У неким срединама где је у ближој или даљој прошлости било одређених сукобљавања због верске или националне припадности дијалог или “суживот” муслимана и хришћана ће имати своје специфичности, док ће у другим срединама то бити свакако другачије. Пример овог другог за социологе религије занимљивог истраживања заживљавања деловања Исламске заједнице је добијање дозволе за изградњу џамије у Суботици. Следећи начело да је молитва у џамији најмање 20 пута делотворнија него на отвореном или неком другом простору и да је на сваких 500 душа, односно верника пожељно саградити богомољу, Исламска заједница је поднела овај захтев суботичкој општини. Остаје питање да ли су сви законски услови испуњени за добијање дозволе за изградњу ове богомоље, пре свега они о броју верника. Међутим, Суботица као место на самом северу Србије, где су доминантне хришћанске религије и због близине мађарских градова, али и Румуније, изванредно је место за стварање једног регионалног центра за лоцирање Исламске заједнице и перспективу његовог даљег ширења. Исламозологи у нашој земљи као и из суседних држава свој допринос проучавању питања положаја и односа ислама и хришћанства на Балкану треба да дају анализирајући и савремена

---

<sup>30</sup> *Устав Исламске заједнице у Србији*, Нови Пазар, 1428/2007, стр. 1.

<sup>31</sup> *Устав Исламске заједнице Србије*, Београд, 1. сафера 1428.х.г. односно 19. фебруара 2007.

<sup>32</sup> *Закон о црквама и верским заједницама*, “Службени гласник”, Београд, 2006.

кретања у исламским заједницама у конкретним друштвима. Као што је већ више пута нагласио проф. Драгољуб Б. Ђорђевић, у Србији евидентно постоји недостатак истраживачких радова о исламу, односно деловању Исламске заједнице, како на подручју Рашке области, тако и у другим деловима земље. На пример, питање школства Исламске заједнице детаљно је обрадио колега Драган Новаковић, Надир Дацић је писао о Гајрету у Пријеполу и др. Остале теме, нпр. о школству Исламске заједнице, обрађиване су периодично поводом обележавања значајнијих јубилеја и сл. Ова тема заслужује посебну пажњу и анализу, јер је школство Исламске заједнице након демократских промена у српском друштву у знатном успону, како по броју ученика и студената, наставног кадра, тако и по садржајима и предметима заступљеним у наставним плановима. У Новом Пазару отворен је Факултет за Исламске студије који је у школској 2006/2007. години имао уписано 59 студената са 24 наставника. У истом граду ради и Гази Иса-Бегова Медреса, за мушкарце и девојке посебно, која има 245 редовна и 253 ванредна ученика и 41 наставника. У оквиру Исламске заједнице Србије, у Београду је отворена београдска Медреса коју похађа 48 ученика, а 32 наставника држе предавања. Када се збирно представе званични подаци о школском систему исламских заједница у Србији, бројка од 97 наставника, 352 редовна ученика и студента и 253 ванредних полазника сигурно је један нови квалитет у односу на стање пре 2000-те године. Треба имати у виду и чињеницу да је доласком друге демократске владе Србије Министарство вера у значајној мери повећало дотације школским установама исламских заједница: редовне месечне помоћи, 20 стипендија Новом Пазару и 5 стипендија београдском муфтијству, одборима у Бујановцу и Прешеву одобрено је 12 стипендија, од тога по 4 за ученике медреса, а по 2 за студенте исламске теологије.

Стављање теме о исламу на Балкану на дневни ред међународне конференције ЈУНИР-а представља пун погодак организатора, најмање из два разлога. Први је већ наглашена констатација о недовољном истраживању деловања ислама или исламских заједница. Други је низ актуелних догађаја који, и поред ранијих упозорења научника исламолога, изазивају одређене тензије у друштву, као и у оквиру Исламске заједнице, не само у Србији – мисли се, пре свега, на појаву вехабитског покрета у Новом Пазару и неким другим местима у Рашкој области.





## ПРОМОЦИЈА<sup>33</sup>

Срђан Баришић<sup>34</sup>

**ШКОЛСТВО ИСЛАМСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ: ИЗМЕЂУ ТРАДИЦИЈЕ И МОДЕРНИЗАЦИЈЕ.** Наука у Османском царству била је спутана традиционалним исламским схватањем које је учење о вери сматрало јединим правим знањем и чији је искључиви циљ био разумевање Божје речи. Сврха исламског образовања јесте достигнуће *фитраха* (препознавање и веровање у Створитеља), односно упознавање Бога, знање о Богу – *ма'рифат*. Отуда и поделе наука на објављене и стечене, односно религијске науке или науке Закона и рационалне науке. Предност која се даје првим наукама (Кур'ан и предања Пророкова, као и науке које их тумаче: егзегеза Кур'ана, проучавање Пророкових предања, исламска теологија, принципи исламског права и јуриспруденција, затим ихтисаб итд.) не занемарује значај других, али је њихова примена условљена перцепцијом у светлу објављених знања.

Тешко је одредити положај османске просвете у оквиру целокупне муслиманске учености, као и њен допринос развоју исламских наука, али чињеница је да је успостављени просветни систем надживео само царство и упорно одоловео разним покушајима реформи и иновирања. Од оснивања прве османске медресе у Никеји 1331. године, султани су отварањем сваке нове медресе ангажовали и учењаци из разних крајева исламског света којима су поверавали управу над медресама. Временом, установљен је хијерархијски положај османских медреса на чијем врху су биле медресе султана на власти, затим задужбине ранијих султана, а најнижи ранг су имале медресе које су основали чланови Порте и верски званичници. Тако су осам медреса, познате као *Сахн-и семан* или *Семаније*, које је у периоду 1463-1470. године подигао Мехмед Освајач, сматране највишим образовним институцијама Османског царства, док су нижи степен заузимале раније царске задужбине, као на пример Дарулхадис медреса у Једрену коју је основао Мурат II. Међу најпознатијим медресама трећег нивоа, задужбинама државника, биле су Али-пашина медреса у Једрену, Шихабедин-пашина у Пловдиву, Махмуд-

---

<sup>33</sup> Промоција првог издања књиге др Драгана Новаковића *Школство Исламске заједнице*, ЈУНИР, Ниш 2004.

<sup>34</sup> Дипломирани социолог из Београда.

пашина у Истанбулу, Ески-Али-пашина у Бруси, Иса-бегова у Скопљу итд. Коначну хијерархију османских медреса, која је опстала све до краја Османског царства, установио је Сулејман I оснивањем шест медреса око своје џамије у Истанбулу половином XVI века, којима је додељен највиши ранг.

Медреса је била установа коју је издржавао вакуф и обично је представљала један од елемената у грађевинском склопу који су сачињавали џамија, имарет, мусафирхана и остале установе. Мутавелија таквог комплекса зграда поверавао је мудерису финансијска средства намењена медреси, која је представљала самоуправну јединицу у оквиру вакуфа, који је и сам деловао као аутономна институција. Мудерис је представљао главни стуб исламског образовања и меру вредности медресе којом је руководио.

Образовни систем Османског царства поверен је верским органима који су успоставили доминацију и целокупни наставни процес засновали на изучавању верских дисциплина и оријенталних језика. Улема и кругови око медреса временом су заузели чврст став против свих новина, како у практичним тако и у рационалним наукама. Од почетка XVI века, снаге верског фанатизма постајале су све моћније, а томе су допринели свест о улози Османског царства као класичног исламског халифата, затим снажан покрет кизилбаша итд. Верски фанатизам се испољавао у све снажнијем супротстављању интелектуалним наукама, схоластичкој теологији и мистицизму. Запоседајући Балкан Османско царство успоставило је свој друштвени, правни и просветни (конфесионални) поредак, а са њим и сво бремене верског конзервативизма и елитизма.

#### ***Школство Исламске заједнице на југословенским просторима***

Образовни систем Исламске заједнице на југословенским просторима, све до објављивања студије др Драгана Новаковића, није на систематски начин и употребом научне методологије истраживан. О школству Исламске заједнице на овим просторима, прецизније њеним појединим сегментима, написани су бројни, углавном публицистички текстови у листовима и часописима исламских заједница, у којима су се аутори, најчешће званични представници самих заједница или представљаних образовних институција, превасходно бавили презентовањем основних информација о изградњи нових школских објеката, статистичким подацима о броју ученика и сл. Коначно, студија *Школство Исламске заједнице: школски систем Исламске заједнице на југословенским просторима од 1878-1991. годи-*

не, у издању ЈУНИР-а из Ниша, омогућава корелирање поменутих података са друштвеним контекстом и стратегијским плановима саме Исламске заједнице и представља прву студију на нашим просторима у којој се применом научних метода приступило посматраном проблему.

Након више научних радова из области социологије и политикологије религије и црквене историје у различитим часописима и зборницима, као и књиге “Верске заједнице на размеђу векова” у издању Института за политичке студије у Београду, др Драган Новаковић својом последњом студијом пружио нам је могућност да се прилично детаљно и свеобухватно упознамо са до сада веома слабо истраженим комплексним феноменом образовног система Исламске заједнице на нашим просторима. Анализирајући период од успостављања самосталних исламских заједница балканских муслимана, преко првих јужнословенских социо-економских и политичких интеграција, затим периода доминације атеистичке идеологије друге Југославије, па све до бурних година почетка постсоцијалистичке трансформације, аутор је пружио контекст који у великој мери омогућава квалитетније и свеобухватније разумевање свих процеса који су се одвијали како у напорима реформе, тако и напорима отпора модернизацији образовног система Исламске заједнице наслеђеног из периода Османског царства. Бољи квалитет анализе посебно је постигнут прегледом нормативних оквира у којима је деловала Исламска заједница, те ова студија представља веома користан и незаобилазан извор у свим даљим изучавањима положаја муслимана, њихових верских организација и установа на овим просторима.

Критеријум државног суверенитета, у односу на Османско царство у повлачењу, наметнуло је 1878. годину, тачније одлуке Берлинског конгреса, као полазну тачку у анализи чиме су као посебне целине издвојени Босна и Херцеговина под управом Аустро-Угарске, Краљевина Југославија и социјалистичка Југославија. Исламско школство у краљевинама Србији и Црној Гори од 1878. до 1918. године, није посебно обрађивано због укупне заосталости, слабог интереса државе да изврши реформу те области и повезаности са традиционалним системом наслеђеним из периода османске управе. Најдетаљније је анализирано школство Исламске заједнице у СФР Југославији, периоду о ком се о овом проблему до сада најмање знало.

Исламско школство на југословенским просторима пролазило је кроз различите фазе, које је карактерисало стално прилагођавање често турбулентним друштвеним и политичким променама и нас-

тојање да се упркос реформама сачува исламска суспстанца васпитно-просветног система. Реформа школског система Исламске заједнице започета је под окриљем аустроугарске управе у Босни и Херцеговини, паралелно са снажним притисцима да се формира аутономна или независна Исламска заједница у Босни и Херцеговини. Успевши да муслимане Босне и Херцеговине одвоји од духовног седишта у Истанбулу, аустроугарска власт постигла је значајне резултате у реформи наслеђеног школског система из доба турске владавине. Конзервативна улема која је пружала снажан отпор просветним реформама аустроугарске управе своје најснажније упориште имала је у бројним медресама, тачније у својим представницима мудерисима. Тежња да се заостали просветни систем прилагоди потребама економски напредне и модерне европске државе наишла је на подршку европски оријентисане муслиманске интелигенције која је била тек у повоју. Поред реформе школских установа финансираних из државних средстава (руждија), од 1892. године реформисани мектеби Ибтидаије заузимају своје место међу бројним старим Сибијан мектебима, чиме је омогућено повећање броја муслиманске деце која су похађала редовну (лаичку) основну школу. У овом периоду учињени су и први кораци у стварању самосталних кадрова за потребе реформисаног верског образовања и шеријатских судова, те су отворене и Дарул-муаллимин – учитељска школа и Шеријатско судачка школа (мектеби нуваб).

За разлику од системских мера које је спроводила аустроугарска власт у Босни и Херцеговини, државне управе у Краљевини Србији и Књажевини Црној Гори нису се мешале у међународним конвенцијама заштићене унутрашње послове муслимана настањених на њиховим територијама. Државни просветни органи вршили су само општу контролу наслеђеног османског школског система који је у потпуности био препуштен органима верске заједнице. Такво стање задржало се све до стварања Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца која, односно Краљевине Југославије у којој су подршку државних просветних органа добиле верске школе верификоване од стране аустроугарске управе у Босни и Херцеговини и новоосноване формиране под контролом нових власти. Поред овог “признатог” система и даље је опстајао “стари” образовни систем Исламске заједнице за чије су функционисање обезбеђивана средства из прихода вакуфа, са снажном подршком конзервативне улеме.

Све до 1936. године доминантне политичке снаге настојале су (и успевале) да остваре потпуну контролу над Исламском верском

заједницом у Краљевини Југославији. У том периоду реформише се Гази Хусревбегова медреса и оснивају се Шеријатска гимназија у Сарајеву, затим Велика медреса Краља Александра у Скопљу и Виша исламска шеријатска теолошка школа у Сарајеву. Споразумом са политичким структурама, муслиманско вођство изборило се за поништавање комплетног законодавства о Исламској верској заједници у Краљевини Југославији, те су новим законима враћена права муслиманима да непосредно бирају своје представнике у најважније органе и располажу вакуфским добрима, уз утврђени општи надзор државе. Такво стање задржало се до Другог светског рата.

Прве две деценије након Другог светског рата за Исламску верску заједницу у социјалистичкој Југославији представљале су тежак период прилагођавања новим околностима у којима је држава безусловно наметнула нова правила игре. Национализацијом лишена материјалне основе Исламска верска заједница скоро у потпуности губи самосталност и запада у финансијску зависност од државних дотација. Све до званичног признавања муслиманске нације 1969. године школски систем Исламске заједнице налази се у веома тешком положају што је веома добро представљено анализом рада Алаудин медресе у Приштини у том периоду.

Могућност редефинисања тешког положаја и коначне организационе, материјалне и кадровске еманципације, челници Исламске верске заједнице препознали су у процесима либерализације југословенског друштва и несврстаној спољнополитичкој оријентацији државе, а значајну помоћ у реализацији планова пружили су муслиманска емиграција и међународне исламске институције и организације. Новом стратегијом наступа и “златни период” за школски систем Исламске заједнице кога су карактерисали промена кадровске структуре, ангажовање дипломаца најпознатијих исламских универзитета, реформа наставног плана и програма према узорима из арапског света, повећавање удела теолошких дисциплина, превод стручне литературе и писање уџбеника итд. У овом периоду реконструисана је и враћена стара зграда Гази Хусревбегове медресе, отворена је женска медреса у Сарајеву и почела је изградња модерних зграда приштинске и скопске медресе. Међутим, најважнији помак начињен је отварањем Исламског теолошког факултета у Сарајеву 1977. год.

Последња деценија СФРЈ представљала је период стабилизације школског система Исламске верске заједнице, као и његово дубље исламско финансирање. Кадрови школовани на у иностранству, најчешће на каирском универзитету Ал Азхар, у потпуности преузимају

наставни процес и ствара се утицајна интелектуална елита муслимана која ће одиграти значајну улогу у првим годинама постсоцијалистичке трансформације на југословенским просторима настањеним муслиманима.

Анализом је обухваћена и верска настава у народним и грађанским школама Краљевине Југославије чиме је додатно објашњено школство Исламске заједнице у ширим оквирима. Свакако, ова студија представља велики допринос бољем упознавању културе и традиције балканских муслимана и представља изузетан помак и стимуланс развоју исламологије на овим просторима.

#### ***Реформе након анализираниог периода.***

Распадом СФРЈ и стварањем нових држава у првим годинама последње декаде прошлог века, некада јединствена Исламска заједница у Југославији трансформисала се у неколико самосталних исламских заједница. Свака од њих улагала је велике напоре да период постсоцијалистичке трансформације, политичке либерализације и демократизације друштва, искористи на што бољи начин и рехабилитује и унапреди своје институције. Још један период адаптације на нове друштвено-политичке услове био је у великој мери отежан поновним ратним разарањима и социјалним и економским потресима који нису поштедели ни верске заједнице на југословенским просторима.

Данас у надлежности Исламске заједнице у Босни и Херцеговини, под чијом ингеренцијом делују и верске институције муслимана у Хрватској, Словенији и Санџаку, делује највећи број муслиманских образовних установа на простору бивше Југославије. Након завршетка ратних сукоба и успостављања нових државних граница отварају се старе и оснивају нове образовне установе Исламске заједнице, те данас поред најстарије Гази Хусрев-бегове медресе у Сарајеву делују и Елчи Ибрахим-пашина медреса у Травнику, Бехрам-бегова медреса у Тузли, Карађоз-бегова медреса у Мостару, Медреса Осман Рацовић у Чајнграду, Медреса Џемаллудин Чаушевић у Цазину, Загребачка медреса “Др Ахмед Смајловић” и Гази Иса-бегова медреса у Новом Пазару. Високо конфесионално образовање организовано је у установама као што су Факултет исламских наука у Сарајеву и Исламски педагошки факултети у Бихаћу, Зеници и Новом Пазару.

Исламска заједница у Македонији има организовани средњошколски систем у неколико медреса међу којима се традиционално истиче Гази Исабегова медреса у Скопљу, а од 1997. године делује и Исламски факултет у селу Кондово, у близини Скопља. Ислам-

ска заједница Косова одржава рад Алаудин медресе у Приштини, а од 1992. године и високообразовне установе – Факултета исламских наука у истом граду. Муслимани у Србији, поред наведених образовних институција у Новом Пазару, имају и Београдску медресу под ингеренцијом Исламске заједнице Србије са седиштем у Београду, која има у плану и отварање високообразовне институције. Од скоро независна Црна Гора једина је држава настала распадом СФРЈ у којој муслимани немају ниједну образовну институцију. Мешихат Исламске заједнице у Црној Гори је тек 2000. године започео изградњу прве медресе на тим просторима.

Тежњу за сталним унапређивањем верско-образовног система и прилагођавању ширим друштвено-економским оквирима у којима живе и раде европски муслимани можда најбоље репрезентује најсвежији пример иницијативе Мешихата Исламске заједнице у Хрватској за трансформацију Загребачке медресе “Др Ахмед Смајловић” у Исламску гимназију. Таква трансформација допринела би како одржавању исламске традиције, тако и квалитетнијем и функционалнијем лаичком образовању, те тако омогућила добробит како за саму Исламску заједницу, тако и за саме муслимане, па и неисламску средину у којој живе.

Драган Новаковић<sup>35</sup>

**ЗАОКРУЖЕНА ПРИЧА О ШКОЛСТВУ ИСЛАМСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ У ЈУГОСЛАВИЈИ.** Осећам се као аутор почаствован што су организатори четрнаесте међународне конференције ЈУНИР-а одлучили да промовишу моју књигу “Школство Исламске заједнице”. Осећај задовољства је тим већи јер се промоција врши у оквиру конференције чија је тема “Ислам на Балкану – прошлост, садашњост и будућност” и у присуству наших научника који систематски проучавају тај проблем. Уважавајући више пута изнету и по мом суду оправдану критику цењеног професора Д. Б. Ђорђевића да се наши научници више баве исламом или ефектима које та велика религија изазива на глобалном плану, верујем да ће ова књига представљати макар скромни допринос свим оним настојањима у чијем центру је опредељење научника да прво сагледају стање у свом дворишту пре него што се загледају у даљину и почну да решавају питања која за нас нису од посебне важности.

---

<sup>35</sup> Саветник, Министарство вера Републике Србије.

Настојећи да заокружим ових неколико уводних речи, дозволите поштоване колеге да укратко укажем на мотиве који су ме опеределили да се позабавим овом интересантном и по мом мишљењу недовољно истраженом темом. Радећи докторску дисертацију о деловању Исламске заједнице у Социјалистичкој Југославији уочио сам да је та заједница и у најтежим условима непосредно после окончања Другог светског рата и успостављања власти са новим вредносним системом, паралелно са стварањем организације, о чему ће више бити речи у реферату пријављеном за ову конференцију, улагала готово надчовечанске напоре да обнови, ревитализује и новој ситуацији прилагоди исламско школство. Запостављајући свима знану чињеницу да ислам као религија обухвата световно и духовно, на мене је знатно већи утисак оставила она људска димензија и готово надчовечански напор и свест свих одговорних субјеката у Исламској заједници да само школовани имама и други верски службеници представљају гаранцију да ће се ислам сачувати на нашим просторима и одржати пред изазовима постављеним од идеолошке и религији ненаклоњене власти.

Додатни мотив за истраживање представљало је сазнање да школски систем Исламске заједнице није до сада на систематски начин и употребом уобичајене научне методологије истраживан. Објављено је више текстова у листовима и часописима ИЗ о раду појединих школских установа, које су основане у БиХ и Краљевини Југославији, а престале са радом успостављањем социјалистичког поретка. Употребљивост тих материјала лимитирана је чињеницом да се најчешће ради о публицистичким текстовима, чији је основни задатак био презентовање основних информација и упознавање читалаца са статистичким подацима о броју ученика који су завршили школовање и заступљеним предметима у наставним плановима и програмима. Главни недостатак таквог приступа је неспремност аутора да изнете податке корелирају са друштвеном стварношћу и стратегијским плановима верске заједнице као целине, чиме би се створила могућност да се исламско школство применом социолошког метода потпуније објасни. Током израде рада коришћена су издања и верска штампа Исламске заједнице од 1918. до 1991. године. Значајна пажња посвећена је уредбама и наредбама, које су током аустроугарске владавине Босном и Херцеговином издали Земаљска влада у Сарајеву и Заједничко министарство финансија у Бечу. Извршена је и потпуна анализа законодавства о Исламској верској заједници, донетог од Скупштине Краљевине Југославије. Период социјалистичке Југос-



лавије обрађен је на основу листова и часописа Исламске заједнице и архивске грађе Савезне и Комисије за односе са верским заједницама Србије предате надлежним архивима, као и оне која се још увек налази у архиву Министарства вера Србије.

Верујући да је већина од вас имала прилику да прелиста књигу, подсетићу вас да је исламско школство детаљно размотрено у Босни и Херцеговини за време аустроугарске окупационе управе, Краљевини Југославији и Социјалистичкој Југославији, или прецизније речено, на југословенским просторима од Берлинског конгреса 1878. до 1991. године. Тешко је са ове историјске дистанце осветлити неке догађаје, али можемо само да предпоставимо како је једна за тадашње прилике економски просперитетна и правно уређена држава, каква је била Аустро-Угарска, доживела Босну и Херцеговину из које се, уз мање отпоре збуњеног и дезоријентисаног локалног муслиманског становништва, повлачила некада моћна османска администрација. Немачки педантно и са утемељењем у стално доношеним законима, гушен је отпор муслиманског политичког вођства и конзервативне уleme и постепено заокруживан систем у чијем центру је био план да се што више муслиманске деце обухвати основним образовањем и да се укључивањем у наставни план и програм модерних световних предмета изврши неопходна трансформација верских школа. Европски опредељена муслиманска интелигенција, пристигла са најпознатијих универзитета у двојној монархији, подржала је планиране реформе, прихватајући став да муслимански живаљ треба да се помири са чињеницом да је суверенитет султана над Босном и Херцеговином фикција и да тај колективитет треба да се прилагоди на услове живота у хришћанској држави. Заједничким напорима спроведена је реформа школских установа финансираних из државних средстава, али су њени домети били ограничени будући да су наставиле да делују школе издржаване из средстава вакуфа и да је прихваћен захтев уleme да се онемогући школовање женске деце. Оцењујући да је то за ово излагање непотребно, подсетићу вас да је у књизи обрађен положај Сибијан мектеба као полазних верских школа, реформисаних мектеба названих Ибтидаије, медреса за припрему имамског кадра, учитељске школе Дарум муаллимин, руждија са наставом на турском језику, Шеријатске судачке школе и осморазредне медресе проистекле из настојања нових власти да се реформишу и те традиционалне школе.

Када је у питању Краљевина Југославија положај конфесионалног школства био је у значајној мери лимитиран уставним и за-

конским решењима проистеклим из неспремности старих елита да се одрекну привилегованог положаја неких цркава и оклевање да се примене већ договорена решења. Не уграђујући у два донета устава модерно европско начело о одвојености верских заједница од државе, Краљевина Југославија дала је легалност исламском школству и практично га кроз финансирање и различите облике контроле инкорпорирала у државни школски систем. Подршку државних просветних органа добиле су верске школе верификоване од аустроугарске окупационе управе у Босни и Херцеговини и новоосноване формиране под контролом нових власти. Будући да је број таквих школа био мали у односу на потребе и укупну заступљеност муслиманског живља, наставио је да функционише и стари школски систем под окриљем Исламске верске заједнице. Средства за финансирање тих школа обезбеђивана су из прихода вакуфа, а стечене дипломе давале су могућност кандидатима да се запосле на одговарајућим пословима у оквиру верске заједнице. Настојећи да школство Исламске заједнице позиционирам у друштвено-историјске и политичке околности, представио сам рад и резултате Шеријатске гимназије, Гази Хусревбегове медресе, Медресе Краља Александра у Скопљу, Шеријатске судачке школе и Високе исламске шеријатске теолошке школе.

Школство Исламске заједнице у социјалистичкој Југославији размотрао сам у контексту успостављања новог социјалистичког поретка и формирања државе, која је пропагирала атеизам на теоријском нивоу и ограничавала рад верских заједница у пракси. Политичке потребе нове власти, довеле су до брзе нормализације односа са Исламском верском заједницом, која је због те привилегије морала да изгуби самосталност и прихвати потпуну финансијску зависност од редовних државних дотација. Током те фазе, која је оквирно трајала двадесетак година и завршила се званичним признавањем муслиманске нације и доношењем новог Устава ИЗ 1969. године, деловале су Гази Хусревбегова медреса у Сарајеву и Алаудин медреса у Приштини. Основна карактеристика њиховог рада била је лоша организација, мали број пријављених кандидата, одсуство квалитетног кадра, недостатак концепције, програмска лутања, мали број уџбеника за стручне предмете прилагођених узрасту ученика и висок проценат матураната у односу на број уписаних.

Сталне процесе либерализације југословенског друштва и несврстану спољнополитичку оријентацију државе, Исламска заједница искористила је да рedefинише свој положај и да се стварањем материјалне базе ослободи од успостављених контролних механизма-

ма. Дипломци најпознатијих исламских универзитета, радно ангажовани у медресама, покрећу процесе реформи наставног плана и програма према узорима из арапског света, повећавају удео теолошких дисциплина на штету општеобразовних предмета, преводе најпознатију стручну литературу и пишу потребне уџбенике и скрипте. Наведена фаза, која се завршила смрћу Јосипа Броза Тита и великим демонстрацијама са позиција албанског национализма и сепаратизма 1981. године, представљала је златан период у развоју исламског школства, будући да је за тих 12 година извршена реконструкција “Ђулагиног двора” за потребе Гази Хусревбегове медресе у Сарајеву, отворена женска медреса у истом граду и започете модерне зграде приштинске и скопске медресе. Највећи искорак у развоју исламског школства догодио се 1977. године, када је прва генерација студената уписала новоосновани Исламски теолошки факултет у главном граду Босне и Херцеговине.

Последњих десет година, које је теоријски означена као трећа фаза завршена распадом социјалистичке Југославије, карактерише стабилизација исламског школства и његово дубље исламско финансирање. Завршене су модерне зграде за потребе медреса у Скопљу и Приштини, а кадрови школовани у иностранству преузимају комплетан наставни процес. Наведене глобалне оцене нормално не значе да са пуном пажњом није размотрен и пажљиво објашњен историјат, услови за рад, процес изградње нових модерних објеката и остали проблеми који су пратили деловање Гази Хусревбегове медресе у Сарајеву, Алаудин медресе у Приштини, Гази Исабегове медресе у Скопљу и Исламског теолошког факултета у Сарајеву. Користећи оригиналну архивску грађу настојао сам да преставим и сложену политику државних органа према исламском школству и противуречна трагања усмерена на првовремено реаговање и изналагање одговора на недовољно познато и тешко објашњива питања.

Кроз извршену анализу настојао сам да покажем да је исламско школство пролазило кроз различите фазе, чија је основна карактеристика губљење привилегија произашлих из вековне повезаности са османском државом, стално прилагођавање променама до којих је долазило у политичкој сфери, борба против исказиваних намера државних органа да различитим мерама успоставе контролу и настојање да се упркос вршеним реформама сачува исламска супстанца васпитно-образовног процеса. Успешно је савладан средњовековни конзервативизам и сталним инкорпорирањем световних предмета стваран модеран систем прилагођен потребама Исламске заједнице,

која егзистира у различитом окружењу и захтевима државе неспремне да креативне потенцијале муслиманског колективитета сведе на дугогодишње изучавање верских дисциплина. Сложени адаптивни механизми, које ислам као религија користи када делује у дијаспорним подручјима, омогућили су да се релативно лако савладају искушења произашла из успостављања социјалистичког поретка и афирмисања вредности неспојивих са религиозним обрасцима. Стварајући интелигенцију дубоко одану својој религији, исламско школство успешно је обавило своју мисију чувара ислама опредељеног за ширење према Европи.

Можда је највећа вредност ове књиге чињеница да је скренула пажњу на то значајно питање и заинтересовала више истраживача да своју енергију усмере према његовом даљем истраживању. Можда је највећи искорак у том правцу учинио др Мевлуд еф. Дудић, који је недавно на Међународном универзитету у Новом Пазару одбранио докторску дисертацију о сибијан мектебима и доприносу тих школа очувању ислама у Санџаку. Користећи оригиналну архивску грађу из Скопља, Истанбула, Сарајева и Београда верујем да је исламско школство, односно онај део који је истраживао, представио уз коришћење до сада мало познатих докумената. Знајући да се ради о вредном и амбициозном истраживачу убеђен сам да нећемо дуго чекати да рукопис дисертације преточи у књигу и тако је учини доступним свима која та важна и занимљива тема посебно интересује.

Овом монографијом на извештан начин окончана су моје истраживање школства Исламске заједнице. Приликом објављивања докторске дисертације биће назначена и та тема, али у знатно мањем обиму и у контексту објашњавања централног питања. Бавећи се овом темом осетио сам потребу да истражим и школство других цркава и верских заједница. Резултат тих настојања су текстови о 170-годишњици Богословије Свети Сава у Београду и 125-годишњици Богословије у Сарајеву, који ће ових дана бити публиковани у “Зборнику педагошког института” и часопису “Педагогија”. Истраживао сам и државно законодавство о Богословском факултету од оснивања 1920. године до повратка у састав Универзитета и тај рад је изложен у оквиру научног скупа “Српска теологија у 20 веку”. Предвиђено је да се текст штампа у зборнику који ће организатор издати током октобра ове године.

**ВРЕДАН ДОПРИНОС УПОЗНАВАЊУ ШКОЛСКОГ СИСТЕМА ОБРАЗОВАЊА У ИСЛАМСКОЈ ЗАЈЕДНИЦИ.** Не само ову књигу др Драгана Новаковића, већ и друге његове текстове објављене последњих година, убрајам међу најзначајније доприносе који су у новије време дати проучавању ислама на територији бивше Југославије, а самим тим и на Балкану.

Од првог сусрета с колегом Новаковићем, мене је веома обрадовало да је неко ко се службено, званично, да не кажем чиновнички, или да кажем чиновнички у оном позитивном смислу тог одређења, бави институционалном димензијом присуства ислама у нас дошао на идеју да о тој проблематици ислама нешто озбиљно промисли, напише и елаборира у ширем смислу. Многима запосленим у државној служби било је, као и Драгану Новаковићу, приступачно оно што је управо најтеже доступно научницима који из академског угла приступају проучавању предметне проблематике. То је она привидно досадна, неинтересантна гомила папира, у коју су се слили силни записници о сусретима, састанцима и информисањима председника и чланова негдашњих комисија за сарадњу с верским заједницама са водећим људима из наших верских заједница, затим подаци о процесу доношења одређених прописа, закона и подзаконских аката, изричите и прећутне забране, отворени и посредни подстицаји, разне анализе итд. То је материјал кроз који се ми остали морамо тегобно уназад пробијати, како бисмо уопште дошли до порука те драгоцене грађе. Мени је увек било жао што људи који све то имају под руком махом не осећају колико је оно чиме располажу, заправо, и актуално и трајно значајно. Да је раније било више научничког, критичког приступа “сувој службеној документацији” о Исламској заједници (а и о другим црквама и верским заједницама), много раније бисмо могли спознати неке ствари и доћи до сазнања у недостатку којих смо правили одређене грешке у науци, али, богме, и ван науке. Због тога сматрам да су радови колеге Новаковића изузетно вредни, тим више што се једним својим делом односе и на област организације школског система образовања у Исламској заједници. У свом публикованом прилогу за Конференцију већ сам указао на то да сматрам да је управо успостављање система верских школа највећи и најдалеко-

---

<sup>36</sup> Редовни професор Филолошког факултета у Београду и изванредни и опуномоћени амбасадор Србије при Светој Столици у Ватикану.

сежнији учинак балканских муслимана у периоду посткомунизма. Створени су замеци таквог образовног система који им омогућава да производе кадрове у оном броју и онога профила, за које сматрају да су им потребни, а за шта је раније било нужно да шаљу већи број стипендиста у разне центре исламског света. Никада не може ниједна верска заједница послати толико стипендиста у иностранство да би на тај начин обезбедила довољан број одговарајуће оспособљеног кадра. У том смислу, радови колеге Новаковића заслужују, с једне стране, пуну пажњу, а с друге развијање и продубљивање током наредног периода, како од стране самог аутора, тако и од стране других истраживача. Чуо сам већ за докторат колеге Мевлудина Дудића, који је обрадио *сибјан мектебе*, историјски и формативно веома значајну институцију исламског школства. Слажем се с оценом колеге Новаковића да је југословенска Исламска заједница на веома доследан и упоран начин, између Сцила и Харибди околности које јој углавном нису биле особито наклоњене, стално инсистирала на значају верског образовања и успевала да организује школовање својих припадника, и код куће и на страни.

**ПРВИ ДЕО**  
**ИСЛАМ И ХРИШЋАНСТВО НА БАЛКАНУ:**  
**ПЕРСПЕКТИВЕ КУЛТУРЕ МИРА**

**УВОДНО САОПШТЕЊЕ**

Драган Тодоровић

**“ЕВРОПСКИ” И “БАЛКАНСКИ” ИСЛАМ КАО МОДЕЛИ**  
**ДИЈАЛОГА “РОЂЕНИХ” И “МУСЛИМАНСКИХ”**  
**ЕВРОПЉАНА\***

Терористички напади на Њујорк и Вашингтон 11. септембра 2001. године, објављивање карикатура посланика Мухамеда у данском листу “Jullands Posten”, појављивање радикалних исламистичких група у земљама Балкана... покренули су дебату о позицији ислама и муслимана у савременом свету у освит трећег миленијума. Полазећи од сазнања да се свака религија мења у додиру са друштвом у којем човек живи, поставило се онда и питање да ли ислам мора да се модернизује, тј. да функционише по другим принципима него у земљама у којима су муслимани већина? Међу дисонантним тоновима могла су се чути мишљења да исламске верске вође, упркос великом упливу у муслиманско друштво, немају довољно разумевања како је то и шта значи бити муслиман у мањини. Штавише, бучни колективни протести милитантних исламиста изнедрили су и причу о новом валу анимозитета хришћанског Запада према исламу, поред већ предузетих потеза америчке и европске спољне политике у борби против глобалног тероризма.

Џон Еспозито (2003),<sup>37</sup> директор Центра за хришћанско-муслимански дијалог у Џорџтауну (САД), не верује у могућност новог крсташког рата против експанзивног ислама. Он наглашава да је по-

---

\*Спремљено у оквиру пројекта *Култура мира, идентитети и међуетнички односи у Србији и на Балкану у процесу евроинтеграције* (149014Д), који се изводи на Филозофском факултету у Нишу, а финансира га Министарство науке РС.

<sup>37</sup> Светски признат познавалац међусобних односа хришћанства и ислама кроз историју, чији је одјек радова једнако снажан у секуларним, хришћанским и муслиманским срединама; заједно са групом аутора, писац књиге “Оксфордска историја ислама” (Clio, Београд, 2003).

среди рат између милитаната на обема странама, а не између ислама или више од милијарду и три стотине милиона муслимана у свету и Западу. Селективно и искривљено – у сваком случају недовољно – знање које многи имају о исламској религији, наводи на олаку осуду већине због акција мањине. Са друге стране, политички непродубљено сагледавање социјалних и економских узрока раста исламског екстремизма од стране влада на Западу, завршава у упрошћеној редукцији на религију и религијске узроке.<sup>38</sup>

Било како било, нарушен је традиционални монопол према коме су право на тумачење и објашњавање ислама и хришћанства и њихових међусобних односа имали само официјелни представници верских заједница и у модерну религијску дебату укључују се угледни интелектуалци и посленици научне речи. Скроман допринос томе је и овогодишња конференција ЈУНИР-а “Ислам на Балкану: прошлост, садашњост, будућност”.

Уводна од четири предвиђене сесије носи наслов “Ислам и хришћанство на Балкану: перспективе културе мира” и обухвата радове проф. др Дарка Танасковића “Ислам на Балкану, ислам у Балкану”, проф. др Љубише Митровића “Дијалог и конвергенција ислама и хришћанства на Балкану као претпоставка развијања културе мира, сарадње и интеграције међу народима” и др Богдане Тодорове “Бугарски етнички модел – толеранција између хришћана и муслимана”.

Др Дарко Танасковић редовни је професор на Катедри за оријенталистику Филолошког факултета у Београду, а од 2002. године је на дужности извандредног и опуномоћеног амбасадора СРЈ, сада Србије, при Светој Столици у Ватикану. Дипломатска каријера и државничке обавезе унеколико су га последњих година удаљиле од научног рада и академских послова, али се у стручној јавности и даље с пажњом прате његове анализе исламског културног наслеђа на Балкану, саопштаване на међународним научним скуповима и публиковане у часописима и зборницима радова дилџем Европе.

Прилог у зборнику “Ислам на Балкану, ислам у Балкану” – са ауторове стране представљен као “непретенциозни теоријско-методолошки оглед” чија је намена да “помогне, евентуално упитно ус-

---

<sup>38</sup> Лакићевић (2007:154) успешно поентира у критици рецепције филозофије исламског радикализма на Западу, посебно у Америци: “Тражи се објашњење у оквиру теорије ресантимана према супериорном стилу живота западне провинцијације, у оквиру наивне теолошко-филозофске утопије о обнављању некадашњег Калифата, а фаталистичко понашање објашњава једним суженим разумевањем теолошког концепта о свемоћном Алаху”.



мери, а најмање да поучи” (стр. 9)<sup>39</sup> – пропитује стање савременог балканског ислама и указује на потребу уравнотеженог проучавања свих његових аспеката – политичког, верског, социјалног и културног. Повод томе јесте експанзија *радикалног неоисламизма* у земљама Западне Европе, кога оличава тзв. “армија неинтегрисаних” – трајно маргинализованих, масовно незапослених, махом младих припадника друге и треће генерације муслиманских усељеника.

Научни приступ исламској проблематици на Балкану, међутим, подразумева отварање нових поља расправе: вреди ли знак једнакости између “балканског ислама” и “ислама на Балкану”, те у каквој су релацији ове две синтагме са актуелном расправом светских исламолога о “европском исламу”. Проф. Танасковић нас упознаје са двама опречним тенденцијама у приступу овом проблему. На једној страни су заговорници исламолошког релативизма, који “инсистирају на разноликости конкретних манифестовања ислама у разним регионима света” и “одбијају било какву могућност да се о исламу говори као о монолиту” (стр. 10). На другој страни су присташе тзв. “есенцијалистичког” виђења, према којима не би требало пренаглашавати “историјско-културну условљеност разноликости конкретних регионалних и локалних манифестација ислама” како се не би изгубила “свест о његовој дубинској јединствености” (исто). Аргументација “релативиста” одувек је подржавана од стране европских муслимана у потрази за интерпретацијом ислама компатибилном са модерним животом, док се за “есенцијалистима” на почетку новог миленијума изнова поводе “новорођени нео-фундаменталисти” (Рој /Roy/; цитирано према Акјол 2005).

Уз оgradu да се треба чувати западања у “прекомерни релативизам” којим се пренебегава исконско припадништво свих муслимана “ummi” – светској муслиманској заједници, наш се аутор придружује заговорницима тезе о постојању “балканског ислама”, израслог на особеној симбиози ислама и хришћанства. Позивајући се на релевантну инострану литературу<sup>40</sup>, користећи се критичком апара-

<sup>39</sup> У овом, као и у остала три уводна саопштења, бројеви страница у заградама односе се на оригиналне текстове аутора на енглеском језику, објављеним пре почетка конференције у зборнику радова *Islam at the Balkans in the Past, Today and in the Future* (YSSSR, Niš, 2007).

<sup>40</sup> *Le nouvel islam balkanique: les musulmans, acteurs du postcommunisme (1990-2000)* /éd. Xavier Bougarel, Nathalie Clayer/, Paris: Maisonneuve et Larose, 2001 (*Нови балкански ислам. Муслимани као актери посткомунизма /1990-2000/*). Ксавије Бугарел ради у француском Националном центру за научна истраживања и бави се југословенским ратовима и исламом на Балкану. Аутор је и књиге *Bosnie, anatomie d'un conflit* (Босна,

туром и сопственом имагинацијом, аутор поставља још једно питање: је ли “балкански ислам” у садашњици истоветан са негдашњим узором, тј. колико “нови балкански ислам” кореспондира са традиционалним балканским обрасцима и формама, а колико одудара од балканског културног и цивилизацијског модела? Износи се брига да је колоплет локалних и међународних (не)прилика из скорије прошлости турског балканског подручја неминовно утицао на његов развој, а тиме и на формирање потпуно нових карактеристика балканских муслиманских заједница. Чак до те мере нових да “нови балкански ислам” пост-социјалистичког Балкана све више постаје “не-балкански ислам” у поређењу са ситуацијом од пре двадесетак година. “Генераторима и катализаторима” промена “исламске друштвене компоненте” одређују се: “пад комунизма, укидање дотад постојећег модела биполарности света и почетак демократске транзиције читавог региона, уз паралелно покретање и убрзавање процеса евроатлантске интеграције... бурна дезинтеграција федералне државе (мисли се на некадашњу СФРЈ – прим. аут.)... сукоби на Косови и Метохији и у Македонији... политизација ислама у контексту посткомунистичке демократизације” (стр. 11). Ове “савремене метаморфозе”, како их описује Танасковић, довеле су до блиског повезивања балканских муслимана са “вехабијама”, присталицама верског политичког покрета, који има своју историју још од XVIII века на Арабијском полуострву.<sup>41</sup> Због тога истраживачима балканског ислама препоручује упознавање с актуелним образовним системом и исламским школством у региону. Јер: “Образовање већ има кључни, а оствариће и одлучујући утицај на одређивање смера којим ће у погледу схватања и примењивања исламског учења претежно кренути муслимани на Балкану” (стр. 12). Док су балканске вође муслиманских институција средином прошлог века најчешће слале будуће нараштаје на теолошку подuku у престижне високошколске центре исламског света, пред сам његов истек чини се значајан квалитативни помак и развија се густа мрежа верских школа на домаћем терену. А планских истраживачких пројеката о њиховим плановима и програмима рада, уџбеничкој литератури и професионалном профили наставног кадра засада нема, упозорава аутор, мада не би требало тако да буде.

---

*анатомија рата*), Paris, 1996. Натали Клејер позната је и по књизи *L'Albanie, pays des derviches* (Албанија, земља дервиша), Wiesbaden, 1990).

<sup>41</sup> Информативно о следбеницима Мухамеда Ибн Абдула Вахаба на Балкану у: Гаћиновић 2006; Потежица 2006; Папић 2007; Врзић 2007.

Од стране организатора задати критеријуми о обиму достављених прилога нису дозвољавали додатно образлагање ове теме, па тим поводом, а на самом крају кратке презентације изнесених ставова, и једно питање проф. Танасковићу. Пре више од годину дана прочитао сам у српском издању *Le Monde Diplomatique*-а интересантан текст о традиционалном исламском школском систему у Пакистану, а поводом уврежених медијских клишеа о медресама као центрима који обезбеђују тајну војну обуку модерних салафиста цихадиста, као и о томе да је тероризам везан за сиромаштво и за основно проучавање Кур'ана које се у њима даје.<sup>42</sup> Упркос чињеници да их је мало које припремају своје ђаке да функционишу у модерном и плуралистичком друштву и да врло често имају застареле програме, показало се да су медресе бесплатна и приступачна, једина реална нада друштвеног напретка сиромашним појединцима које подучавају исправном исламском понашању у домаћем окружењу (тачно извршавање ритуала, молитве, исправан физички изглед) у земљи у којој влада неписменост и одумире јавни сектор. Ни најмање расадници милитантности и верске загрижености – упркос постојању појединачних ултраконзервативних центара радикализма – које напуштају насилни и високо технички образовани професионалци за борбу против немуслимана на Западу. Уважавајући регионалне посебности, да ли је, ипак, могућа паралела са домаћим искуствима, да ли се треба чувати западања у исламофобију под притиском започете борбе против глобалног тероризма, као и погрешног тумачења процеса које са собом носи демократска транзиција на балканским просторима, а један од њих је и умножавање исламских верских образовних институција?

Проф. др Љубиша Митровић редовни је професор опште социологије на Департману за социологију Филозофског факултета у Нишу и аутор запажених чланака и монографија из социологије глобалних и регионалних процеса.<sup>43</sup> У средишту његових анализа најчешће су геополитички оквири, социолошко-развојне могућности и културно-вредносне особености Србије и осталих балканских земаља, дакле, друштва која се налазе, како он то често описује, у “глобализацијском раскораку”, између (конзервативне) ретрадиционализације и (новилибералне, периферне) модернизације. Проф. Митровић је помни пратилац и отворени критичар тзв. глобализације без граница,

<sup>42</sup> Ради се о следећем тексту: Далримпл 2006.

<sup>43</sup> Наводимо неколико најновијих монографских наслова: *Savremeni Balkan u ključu sociologije društvenih promena* (2003), *Put u zavisno društvo* (2004), *Ka kulturi mira na Balkanu* (2005), *Balkanska raskršća i alternative* (2006), *Balkan u vrtlogu tranzicije* (2006).

као израза крупног капитала и нових видова потчињавања у међународним односима и горљиви заговорник тзв. глобализације са људским ликом, која би се остварила кроз социјалдемократски модел развоја Балкана и регионалну балканску интеграцију као посредног пута ка европским интеграцијама, упркос чињеници да су у већини постсоцијалистичких друштава на делу новолибералне конзервативне стратегије владајућих елита.

Тема дијалога и конвергенције ислама и хришћанства није до сада непосредно фигурирала у пишевом социолошком дискурсу, али јесте посредно у радовима посвећеним судбини културних и етничких идентитета у глобалном свету и на Балкану. У распону између културне унификације под утицајем глобализације, са једне и културног затварања и ретрибализације са друге стране, аутор се залаже за афирмацију аутентичних вредности балканских култура, које су одвајкада биле саставнице европске културне баштине. Интензивирани процеси сарадње и интеракције балканских култура, међусобно али и са културама других народа и цивилизација у савремености јачају могућности за настанак нових културних творевина и синтеза. Парафразирајући Едгара Морена, закључујемо да обнови разнородним сукобима пољуљаних духовних балканских вертикала значајно може да допринесе *дијалогика балканских религијских култура*. А парафразирајући становиште проф. Митровића рекли бисмо да би на тај начин регионални религијски балкански идентитет богатством сопственог садржаја несумњиво обогатио плурални религијски европски идентитет.

На страници 17 аутор подсећа да је на геопростору Балкана “постојао дуг период различитих религија и конфесија, периода суживота и конвергенције паралелних религијских светова”, али да су религијске разлике у прошлости махом злоупотребљаване, “било од стране унутрашњих елита или спољних великих сила, за манипулације у борби за власт и генерирање сукоба међу народима”. Слична је ситуација и данас, подсећа аутор, када је на делу инструментализација исламског фактора на Балкану. Ревивализација фундаменталистичких покрета под окриљем звезде и месеца има вишеструка изворишта: 1. побуна пониженог исламског света неизбежна је идеолошка реакција на неуспех западне модернизације у земљама трећег света; 2. израз је имплозије атеистичке идеологије комунизма и кризе у друштвима у транзицији; 3. резултат је неуспеха антисистемских покрета у оспоравању легитимитета капитализма као глобалног друштвеног система и 4. реакција је на асиметрични модел глобализаци-

је у свету и раста структуралних неједнакости у свету. Преведено на разину европског погледа на свет, то значи да је сазрело време да се стргну многе маске са лажног конструкта “секуларизма против фундаментализма”, односно европски хришћани насупрот европских муслимана.

Пристрасна становишта хришћанског Запада према исламу дуго је кроз историју бојила комбинација страха и незнања; уместо за разумевањем друге стране, олако се посезало за њеном беспоговорном демонизацијом и одбацивањем. Презир и неповерење, спојени с европским етноцентризмом, произвели су искривљене представе о исламу и муслиманима. Стога се ни муслиманска перцепција Запада није померала даље од слике милитантног и империјалистичког хришћанства. Да сенке прошлости не би опстајале и у будућности, на просвећеним муслиманима је да западњацима разлуче разлике између милитантног исламизма и истинског учења ислама, а унутар сопствених редова формулишу нову интерпретацију ислама која ће међу традиционалистима афирмисати “модерне ставове, спојиве са муслиманском вером и моралом” (Акјол 2005). Са своје стране, на западњацима је да растворе мит о “материјалистичком Западу”, бастиону “агресивног, тржишног материјализма и нетолерантног секуларизма” (Барбер 2002), али и без зазора помогну недовољно интегрисаним и културно изолованим муслиманским досељеницима да другачијим очима сагледавају високо модернизовано, световно европско друштво. Заједнички међуверски дијалог и компаративне верске студије се, такође, подразумевају. Једино тако клиодинамика хришћанско-муслиманских односа у будућности више неће одређивати вишевековна борба до смрти “за власт, земљу и душе” и верско клеветање. А то ће се десити, поентира проф. Митровић, “само у контексту измењених структуралних глобалних услова савременог друштва” (стр. 20). Придодајемо: наде у успех овог пројекта биће извесније уколико подстицаји, првенствено, потекну са локалног нивоа.

Др Богдана Годорова јесте научни сарадник Института за филозофију Бугарске академије наука. Копроређивач је две студије, заправо тематских зборника са интернационалних округлих столова – *Балкан као стварност* (2004) и *Ризици за Бугарску од исламског фундаментализма и тероризма* (2005). Задовољство да је упознао имао сам учествујући у раду интернационалне филозофске школе у Варни јуна 2004. године. У међувремену су српско-бугарски односи учестали а колегијална гостовања на научним конференцијама у Нишу и Софији постала правило. Богдани смо објавили два прилога у

зборницима радова са скупова у организацији Института за социологију Филозофског факултета у Нишу.<sup>44</sup> Придодамо ли овогодишњи у ЈУНИР зборнику, добићемо триангл који у своје средиште недвосмислено поставља актуелне односе муслимана и хришћана на Балкану.

Пре него што приступи образлагању одредница “бугарског етничког модела” као специфичног модела за третирање различитости у плуралистичким европским друштвима, др Богдана Тодорова разматра феномен религиозног плурализма кроз историјску призму. Насупрот увреженом мишљењу да је исти производ европске просвећености из осамнаестог века, она наводи низ аргумената који говоре у прилог тези да се са идејом плурализма исламски свет сусрео у још давнијој прошлости. И наглашава: “Не може да буде истинског мира међу светским религијама, све дотле докле год се свака од њих сматра за јединствено верну... Стабилна основа тог мира може да буде само међусобни дијалог између светских религија, уз међусобну сарадњу између Ислама и Хришћанства у практичном животу” (стр. 22). А такав дијалог постоји у Бугарској и заснован је на њиховом четрнаестовековном постојању. И има своје посебно име – *балкански ислам*. Продирући на некадашњу византијску територију, ислам је исказао флексибилност и трпељивост према хришћанству: подјармио га је, али не и уништио; потиснуо га је у сферу приватности, али му је и омогућио опстанак у долазећим вековима; гарантовао је домаћем становништву верске слободе, законе и вође истовремено успостављајући са њим културну и језичку блискост, која је прерасла у оригинални амалгам – *јединствену балканску исламску културу*, која апострофира етнички насупрот религијском елементу. “Преплитање религиозних, језичких и етничких елемената чини од Балкана једну за разумевање сложена парадигму (стр. 24).” Једнако и од Бугарске, сматра ауторка. Део одговора у разоткривању ове парадигме садржан је у наклоњености бугарског ислама “ханифизму” или, како примећује и проф. Танасковић у свом тексту, чињеници да су “муслимани на Балкану баштинници османске, прагматичне верзије исламског

---

<sup>44</sup> Ради се о прилозима *Цигани-муслимани у Бугарској: могући извор етничког и религијског конфликта* (Културни и етнички идентитети у процесу глобализације и регионализације Балкана, Ниш, Институт за социологију Филозофског факултета у Нишу, 2005) и *The Role of Religious Culture in Building Islamic-Christian dialogue on the Balkans (Улога религијске културе у остваривању исламско-хришћанског дијалога на Балкану)* (Геокултура развоја и култура мира на Балкану /Етничка и религијска позадина/, Ниш, Институт за социологију Филозофског факултета у Нишу, 2006).

учења и његовог примењивања” (стр. 12), усмерене на ограничавање радикалне исламске идеологије.

И тако, док се на почетку болних транзицијских реформи, у које је Бугарска закорачила пред крај осамдесетих година прошлог века, чинило да ће етнички мозаик послужити као фитиљ за бурне етничке и религијске сукобе, показало се, наглашава ауторка, да се бугарски етнички модел супротставља западноевропском моделу превенције и анализе религијских конфликта и устоличује као један од пожељнијих модела коегзистенције заснован на тзв. линеарним односима комшијске сарадње припадника различитих етникума и различитих верских убеђења.

Упркос ауторкином потанком теоријском образложењу бугарског етничког модела, нисам успео да до краја самом себи појасним њене и страхове бројних интелектуалаца из суседне нам државе од подршке радикалном фундаментализму у сопственим редовима, и то, ни мање ни више, него од стране убоге ромске популације која клања ислам. А сусретао сам се са овим страховима бугарских колега више пута на досадашњим радним скуповима. Своја сам гледишта поводом дебате о Ромима као резервоару исламског фундаментализма већ износио у јавности,<sup>45</sup> али ћу то учинити још једном: “Бугарско друштво страхује од Рома као социјално и економски најугроженијег слоја становништва, притом значајно процентуално заступљеног у укупном становништву. Описана бесперспективност, у комбинацији са дискриминацијом и увреженим стереотипима, може да ојача ромски национализам и верски екстремизам и гурне Роме у загрљај домаћих фундаменталиста, али и оних придошних из арапских земаља. Овакви ирационални страхови не треба да буду занемарени, већ од стране истраживача емпиријски пропитивани. Прикупљеном научном аргументацијом створила би се погодна клима за њихово превазилажење и скинула стигма са Рома, јер сам дубоко убеђен да Роме на Балкану не треба додатно жигосати још и овим обележјем” (Todorović 2007a:82-83).

Надовезујући се на питање већ постављено проф. Танасковићу, још једном упозоравам да не треба олако прикачињати екстремистичке квалификације неким сиромасима, мада је опште место већ да милитантни исламизам умногоме има да захвали распрострањеном сиромаштву и тешком положају муслиманских маса, у овом случају Рома на Балкану у двоструко дискриминишућем положају –

---

<sup>45</sup> Консултовати: Тодорович и Джорджевич 2005; Todorović 2007a.

етничком и религијском. Заборавља се при томе да конце оваквих игара из дубоке сенке у својим рукама обично држе образовани и добристојећи припадници средње и виших класа.

На посредан и непосредан начин, сва три рада наглашавају актуелне и релације које ће се поступно успостављати између европске културне традиције засноване на хришћанству и оне коју са собом носи вишемилионска популација муслимана на европском тлу. Да изнесем и нека сопствена размишљања тим поводом.

### **Европски ислам**

Упркос истакнутој заступљености у јавном дискурсу о религији, синтагма “европски ислам” још увек нема утемељено терминолошко одређење и појмовно испуњење.<sup>46</sup> Аутори са јасном исламском залеђином не мисле “на неку посебну врсту Ислама са посебним изворима него на разумијевање и праксу Ислама у Европи” (Карић, 2006) или говоре о “исламу са дугом европском традицијом” (Сегі). Секуларни се аутори питају је ли могућ прави европски ислам у смислу да растући европски муслимани остану муслимани, али да имају европски идентитет, да буду Европљани. Речју, да ли је могуће прилагођавање ислама европским друштвеним и културним матрицама, да ли је могућ “доброћудни синкретизам” ислама и Европе?

Чињеница је да је “европски ислам” конструкт у настајању, са многим неразрешеним недоумицама, које ће време и прилике на терену моделирати. Западна се Европа са проблемом интегрисања имигрантских муслиманских заједница сусрела тек 60-их и 70-их година прошлог века, када јој је похрлила арапска, турска, курдска и балканска радничка и избегличка сиротиња. Данас у Европи постоје три врсте муслимана: “а) Традиционалне, аутохтоне муслиманске заједнице и народи као што су Бошњаци, Торбежи, Албанци, итд. б) Муслимански усељеници и гастарбајтери којих има највише из Турске, Сјеверне Африке, те Индије, Пакистана и Бангладеша. ц) Европски конвертити у ислам као и муслиманска дјеца рођена у Западној Европи из треће генерације, чији је матерњи језик енглески, француски, њемачки, шпански...” (Карић, 2005). Тренутно их је око тринаест милиона, а прогнозира се да ће их 2035. године бити више од 40 милиона. Иако од њих очекује интеграцију у европски политички и културни миље, европски лидери нису муслиманским придошлица-

---

<sup>46</sup> У употреби су најразличитија одређења: европски муслимани, муслимански Европљани, муслимани у Европи, Европљани у исламу итд.



ма понудили никакву конкретну визију.<sup>47</sup> Балкански социолози религије (Цвитковић, 2007:193) питају се и да ли ће муслимани прихватити да се “институционализују” под једним моделом и вођством, тј. “тко има легитимитет да представља муслимане (у Француској, Немачкој, Великој Британији) када су они међусобно подијељени по регионалној и националној припадности, а често и по критерију сунити-шиити”. У Европи живе муслимани из најмање десетак етничких заједница, а на територији шездесетак различитих држава.

Посебно место заузима питање “пружене руке” Европе мањинским муслиманима у смислу обезбеђивања класичних предуслова за ефикасно европеизирање, као што су: укључивање у јавну сферу живота, партиципирање у политичком раду, заступљеност у локалној и националној администрацији, запошљавање, учешће у школству, заступљеност у медијима, развијање школа, културних установа и верских објеката итд.

Најважније претпоставке које ислам треба да прихвати у свом прерастању у евроислам сведено је представио Басам Тиби, научник сиријског порекла на универзитету у Гетингему и један од његових најгласнијих заговорника. То су: “раздвајање вере и политике, односно цркве и државе, онда световност, секуларност... затим неприкосновеност људских права и индивидуалних, а не само колективних, равноправност мушкарца и жене и пуна слобода вероисповести” (Танасковић 2003). Једини проблем, на жалост, састоји се у томе “што га већина муслимана не сматра разумним прилагођавањем ислама европској реалности, већ његовом издајом и напуштањем” (Танасковић 2005/2006).

#### **Балкански ислам (или “европски ислам на наш начин”)**

Према неким проценама (Бугарел и Клејер /Bougarel and Clayer/ 2001; цитирано према Šitek 2002), на Балкану живи више од 8 милиона припадника муслиманске вероисповести, сврстаних у четири основне етно-лингвистичке групације: албанофону (4-4,5 мил.), славофону (2,5 мил.), туркофону (преко 1 мил.) и Роме (непознати број). Њихова сарадња на религијској основи релативно је мала, што само потврђује преовлађујући став истраживача да су код балканских муслимана *примарне етничке и националне везе изнад религиј-*

---

<sup>47</sup> Од стране Франка Фратинија, европског комесара правде, након терористичке акције у лондонском метроу, изречен је захтев да муслимански свештеници буду послати на “курсеве који би им помогли да у своја предавања унесу европске вредности”.

ских. Ислам на Балкану бележи вишевековну традицију, у почетку као званична религија Отоманског царства, која је односе са другим верским заједницама регулисала практиковањем особеног *милетског система*.<sup>48</sup> Исламски корпус чинили су пристигла завојевачка војска, трговци и придружени потурчени хришћани, поштујући строге налоге мухамеданске вере. Са крахом Османског царства, безглавим повлачењем војне и цивилне елите и формирањем независних балканских држава настаје нова ситуација: што добровољно, што под државном принудом, значајан део конвертита покајнички се враћа “религији по рођењу”, један број изворних муслимана, немајући куд, невољно прилази Христу, а један број – пре свих, Роми – стојички стаје у одбрану знамења ислама, као малтене једини његови баштинници. Балкански ислам се поступно удаљава од својих извора и продужава опстанак у двадесетом веку у преовлађујућем хришћанском окружењу, отворен за асимилацију и синтезу.

Распад социјалистичког лагера почетком деведесетих година истеклог века и несрећна ратна дешавања поново су отворили балкански ислам за утицаје глобалног ислама. Нагло су оживеле верске активности, умножило се деловање каритативних организација а панисламском солидарношћу реконструисане су и грађене нове џамије и медресе, подстицана је издавачка и медијска делатност, стипендирани су млади људи за одлазак на студије у богате арапске земље, а није се презало ни од политичке (зло)употребе ислама. Домети ових страних исламистичких утицаја били су скромни: модернизованом и секуларизованом балканском исламу враћена су тек традиционална религијска обележја и симболи, али није постигнут коначни циљ – суштинска реисламизација.

Са новим еволутивним таласом балкански ислам се сусреће у садашњици. Изнова се, све отвореније, на светској сцени афирмише идеја ислама као наднационалног, универзалног концепта и модела живота, очишћеног од националних, регионалних и културолошких посебности, и заговара дубинска реисламизација традиционал-

---

<sup>48</sup> “Поред званичне религије царства, ислама, овај систем дозвољавао је аутономно организовање још три верске заједнице – православне, јерменске и јеврејске. Оне су међу собом биле једнаке, без обзира на бројност, као што су и према муслиманској заједници имале исте дужности, у погледу облачења, забране прозелитизма или мешовитих бракова, на пример. То је био специфичан ‘режим толеранције’ или ‘хијерархизовани плурализам’, створен за верске заједнице, али не и за њихове припаднике, који као појединци нису имали слободу савести или удруживања против сопствених верских заједница” (Годоровић, 2007б:151).

них секуларних простора. Домаћи, балкански ислам судара се, а све чешће и конфронтира, са ригидним идеолошким захтевима за придржавањем Кур'ана у сваком тренутку и на сваком месту. Величање муџахебина, успон вехабија, терористи иних националности, илегални трговци дрогом, оружјем и људима – све је то постало свакодневноцом балканских муслимана, опасно запретивши балканском исламу удаљавањем од тековина које су га вековима красиле и издвајале у европским релацијама.<sup>49</sup>

А управо балканско искуство може пресудно помоћи градителјима евроислама као “сустанара Европе” (Танасковић 2007а). За разлику од западног сусретања са муслиманском емиграцијом последњих деценија, ислам на Балкану је аутентична форма европског ислама. Балкански муслимани нису скорашњи уселјеници на европско тло, већ потомци народа који су се са исламом додирнули још пре пет векова. Балкан се одавно прожео исламом (музика, одевање, начин исхране), а балкански ислам је давно усвојио принципе плурализма и демократије. Он је потврда да је *могуће бити муслиман у секуларном окружењу*, упркос зазору многих Европљана да је могуће имати реформисани ислам за глобалног суседа.<sup>50</sup>

Да резимирамо: представе рођених Европљана о исламу, али и исламских Европљана о западном империјализму, још увек су оптерећене страхом, неповерењем и обостраним предрасудама, иако су времена арапских освајања, крсташких ратова и стварања Османског царства давна прошлост. За боље узајамно упознавање, конструктивнију културну размену и успех политике интеграције оних који желе да се интегришу, неопходан је нов модел комуникације ислама и хришћанства у будућности. А какав би модел, на сопственом примеру, могла да понуди балканска интелектуална секуларна заједница Европи? Простој коегзистенцији различитости, затварању у “атаре” културне самосвојности, пасивном толерантном одношењу према “онима покрај нас” – речју, симулирању дијалога – требало би супротставити стварни дијалошки приступ према другим народима, ре-

---

<sup>49</sup> О изазовима који стоје пред исламским идентитетом босанских муслимана, услед све видљивијег присуства конзервативних мисионара који практикују вехабизам, исцрпно у: Дурмановић (2007) и Ћирјаковић (2007).

<sup>50</sup> И међу домаћим ауторима има поборника тезе о “лажном секуларизму” балканског ислама: “Балкански муслимани су најсекуларнији. Али они нису такви зато што балкански ислам садржи секуларне капацитете, већ зато што им хришћанско окружење није дозволило да остану прави муслимани после одласка османске империје. Значи није у питању други ислам, већ недовољно присуство куранског ислама, какав ислам једино може да буде” (Јевтић, 2007:126).

лигијама и конфесијама, познавање и разумевање других култура, прожимање култура, жељу да се “други” изнутра боље упозна без страха од губљења сопственог идентитета, прихватање “другог” не као непријатељског “другог”, већ као могућег партнера и сарадника. Прецизније речено, “развијање концепта културне и образовне политике који ће унапређивати поштовање културног диверзитета и водити стварању друштва у којем се различите културе прожимају” (Годоровић, 2007:57). “Стари” и “нови” Европљани дуго су живели тек *једни поред других*; потребни су им подстицаји за заживљавање интеркултуралистичког модела, тачније за промоцију друштва у коме ће живети и стварати не *једни поред других*, већ *једни са другима и једни за друге*.

#### Литература

- Akjol, M. 2005. Evropski muslimani i traganje za duhom islama. *Nova srpska politička misao* (Debate). Доступно на: [http://www.nspm.org.yu/Debate/2005\\_CP\\_akj01.htm](http://www.nspm.org.yu/Debate/2005_CP_akj01.htm)
- Alispahić, F. 2005. Evropski put u islam. *Magazin SAFF*:144. Доступно на: [www.smskupnost.si/index2.php?option=com\\_content&do\\_pdf=1&id=125](http://www.smskupnost.si/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=125)
- Barber, V. 2002. Džihad protiv mekdonalds sveta. *Nova srpska politička misao* (Posebno izdanje – Svet posle 11. septembra) 9(4).
- Врзић, Н. 2007. Играле се вехабије. *НИИ* 22. март 2007: 18–19.
- Гаћиновић, Р. 2006. Вехабије на Балкану. *Политика* 8. новембар 2006:10.
- Далримпл, В. 2006. Иза зидина пакистанских медреса. *Le Monde Diplomatique* 2(5): 20–23.
- Дурмановић, С. 2007. Исламски радикализам и терористичка претња у БиХ. *Нова српска политичка мисао* XIV(1–2): 157–182.
- Ђорђевић, Д. Б. 2003. Глобализација и етнички, религијски и културни идентитети нација и националних мањина. *Теме* 27 (2): 181–85.
- Esposito, Dž. 2003. *Oksfordska istorija islama*. Beograd: Clio.
- Јевтић, М. 2007. Политичка коректност – узрок неуспеха Запада у борби против тероризма. *Нова српска политичка мисао* XIV(1–2): 117–135.
- Karić, E. 2005. Muslimansko iskazivanje vjere u Evropi danas. *Novi muallim* 22. Доступно на: <http://test.rijaset.ba/images/stories/muallimovifajlovi/tekstovi/e%20karić.pdf>
- Karčić, F. 2006. Šta je to “islamska tradicija Bošnjaka”? *Preporod* 23/841. Доступно на: <http://www.dzemat-oberhausen.de/pages/teme/islam-opcenito/sta-je-to-islamska-tradicija-bosnjakaprof-fikret-karcic.php>
- Лакићевић, Д. Д. 2007. Рецепција исламског радикализма. *Нова српска политичка мисао* XIV(1–2): 137–155.
- Mitrović, Lj. 2007. Dialogue and Convergence of Islam and Christianity in the Balkans as a Precondition for Development of the Culture of Peace, Cooperation and Integration among People. In: *Islam at the Balkans in the*

- Past, Today and in the Future*, edited by D. B. Đorđević, D. Todorović and Ljubiša Mitrović, pp. 15–20. Niš: YSSSR.
- Папић, Г. 2007. Бечка школа за ценет. *НИИ* 29. март 2007: 35–37.
- Потежица, О. 2006. Од устаника до фундаменталиста. *Политика* 29. јун 2006:6.
- Strojsend, D. E. 2005. Evropski islam ili islamska Evropa? *Nova srpska politička misao* (Debate). Доступно на: [http://www.nspm.org.yu/Debate/2005\\_CP\\_strojsend1.htm](http://www.nspm.org.yu/Debate/2005_CP_strojsend1.htm)
- Tanasković, D. 2003. Otkud nesporazumi islama sa modernim svetom? (predavanje na tribini “Islam u modernom društvu”, održanoj 28. januara 2003. godine u Beogradu u organizaciji Fondacije Konrad Adenauer Stiftung). Доступно на: <http://vezanzanjemir.bos.org.yu/docs/ISLAM%20U%20MODERNOM%20DRUSTVU.doc>
- 2005/2006. Islamska dimenzija međureligijskog dijaloga u jugoistočnoj Evropi. *Status* 8: 59–63. Dostupno na: [www.ceeol.com/aspx/getdocument.aspx?logid=5&id=721C08AF-7835-4904-A944-01B7D0201B9D](http://www.ceeol.com/aspx/getdocument.aspx?logid=5&id=721C08AF-7835-4904-A944-01B7D0201B9D)
- 2007a. Ислам је сустанар Европе. *Политика* 18. фебруар 2007:9.
- 2007b. Islam in the Balkans, Islam within the Balkans. In: *Islam at the Balkans in the Past, Today and in the Future*, edited by D. B. Đorđević, D. Todorović and Ljubiša Mitrović, pp. 9–14. Niš: YSSSR.
- Todorova, B. 2007. Bulgarian Ethnic Model – Tolerance Between Christians and Muslims. In: *Islam at the Balkans in the Past, Today and in the Future*, edited by D. B. Đorđević, D. Todorović and Ljubiša Mitrović, pp. 21–26. Niš: YSSSR.
- Todorović, D. 2007a. O razlozima straha od romskog fundamentalizma. U *Geokultura razvoja i kultura mira na Balkanu (Osvrti i rasprave)*, priredili B. Milošević, Đ. Jovanović i D. Todorović, str. 82–83. Niš: Centar za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Nišu.
- 2007b. Друштвена удаљеност од Рома (Етничко-религијски оквир). Ниш и Нови Сад: Филозофски факултет у Нишу и Stylos.
- Тодоровић, Д. и Д. Б. Ђорђевић. 2006. Мањине јесу “европљани”: Је ли интеркултурализам предуслов? *Habitus* VII(13): 101–119.
- Тодоровић, Д. и Д. Б. Джорджевич. 2005. Ромите за ислямски фундаментализъм на Балканите: “Не, благодаря!” В *Рискове за България од ислямски фундаментализъм и тероризъм*, съставители В. Проданов и Б. Тодорова, стр. 160–172. София: ИК ИФИ–БАН.
- Ћирјаковић, З. 2007. Исламски фундаментализам: кључ будућности Босне. *Нова српска политичка мисао* XIV(1–2): 183–201.
- Цвитковић, И. 2007. Муке са светим на примјеру данских карикатура. У *Муке са светим*, приредио Д. Б. Ђорђевић, стр. 185–95. Ниш: Нишки културни центар.
- Šistek, F. 2002. Balkanski muslimani u postkomunističkim državama (prikaz knjige *Le nouvel islam balkanique: les musulmans, acteurs du postcommunisme (1990 – 2000)* /éd. Xavier Bougarel, Nathalie Clayer/, Paris: Maisonneuve et Larose, 2001). *Almanah* 19–20. Доступно на: [http://www.sanoptikum.org.yu/drustvo/o\\_nama/f\\_sistek\\_balkanski\\_muslimani.htm](http://www.sanoptikum.org.yu/drustvo/o_nama/f_sistek_balkanski_muslimani.htm)

# РАСПРАВА

Дарко Танасковић

**О ИЗАЗОВИМА ОРГАНИЗОВАЊА ИСЛАМСКОГ ВЕРСКОГ ШКОЛСТВА У САВРЕМЕНОСТИ.** Одмах прелазим на питање колеге Тодоровића, како не бисмо губили много времена, истовремено му захваљујући на саопштеном зналачком резимеу мог прилога. Његово питање се односи на евентуалну опасност да организовање исламског верског школства у демократским условима савремености криминализујемо, односно да га унапред прогласимо нечим негативним, иако, како рече, демократски развој школства свих верских заједница, па и исламске, може бити канал позитивне социјалне покретљивости. Наведен је, као неизбежна негативна референца, пример Пакистана и прокажених медреса из којих су изашли тзв. талибани, јер *талибан(и)* значи ученици, ђаци верских школа. Та референца не би, међутим, како се сугерише у образложењу питања, морала бити и једина, за све прилике и за сва времена...

Ја истински верујем да у мом бављењу исламом, као деликатном проблематиком на нашем простору, никад није било и нема никакве исламофобије. С тиме се не слажу баш сви, поготово не неки муслимани. У конкретном случају, мислим да наведени пример, као подстицај за размишљање у смеру извесног релативизовања критичког односа према исламском школству, не погађа мету. Ево због чега: пакистанска ситуација са медресама је у многоме специфична. Поменути текст у *Le Monde*-у односи се на медресе у Пакистану уопште, а не само у оном делу земље који се граничи са Авганистаном и где је етнички доминантно *паштунско* становништво. Медресе из којих су били произашли талибани који су нам познати по свом ранијем деловању у Авганистану, као и ови из новог таласа “реталибанизације” тога подручја после војне интервенције САД и међународних снага, веома су специфичне. Оне су биле срачунате на то да свршеници поменутих школа попуне одређену празнину у Авганистану после протеривања совјетских снага, а пре него што тзв. *муџахедини* – конгломерат различитих противника руског присуства – заузму терен, који и није примарно верски. Он је примарно племенски и, условно речено, привредни, у смислу распореда племенске контроле токова у производњи и транспорту дроге, основне и неслуђено уносне привредне активности на овом простору. Настава у тим медресама, у Пешавару и у околини, била је редукована и сведена на нешто што

чак није ни нека ригидна варијанта ханбалитског учење, из којег је произашао вахабитски покрет, већ припремање бораца који ће се на основу крајње сведене “дневне заповести”, да се тако изразим, борити за наметање једног репресивног система и чврсту контролу територије и становништва на њој. Поредак и норме понашања које су они били наметнули у много чему не почивају ни на шеријатским, крајње крутим принципима и схватањима ислама, маликитским или ханбалитским, свеједно.

Дакле, то су врло специфичне медресе које никако не бих узимао у обзир као могући канал социјалне покретљивости који би могао бити пожељан за Пакистан, а камоли за Балкан и Европу... Не мислим да би на нашем терену – где је, сасвим разумљиво, у процесу демократизације дошло до омогућавања муслиманима да, као и сви други, стварају своје школе – било примерено сматрати да би медресе и верско школство уопште могли бити једини и главни канал социјалне покретљивости за неке осиромашене муслиманске масе. Зашто би, уопште, на савременом, све европскијем Балкану, у условима пуне равноправности, муслимани, и кад нису имућни, морали давати предност похађању верских школа? Сматрам да је у овом тренутку, да се не би закаснило као раније, управо сад кад је на делу “бум” исламског школства на целој територији Балкана, да је неопходно то школство, не ставити под некакву контролу, у цензорском смислу, већ се, у складу са нормалним мерилима савременог света, упознати с њим, с важећим плановима и програмима, проучити их, сазнати ко су професори који изводе наставу итд. Сасвим вам слободно могу рећи да је, према мојим увидима, знатан део тих образовних завода незадовољавајућег профила, са становишта нивоа наставе, било у исламском, било у општецивизацијском погледу. У почетку је то можда неминовно, јер се не може одједном наћи довољно високо образованог кадра. Таква ситуација може, међутим, омогућити подвођење под фирму савремене исламске наставе, рецимо из шеријатског права, садржаја и идеја који тешко да могу допринети дијалогу између муслимана и немуслимана на Балкану. Примера ради, ако се у једној медреси или неком другом исламском образовном заводу до нивоа факултета предност у настави шеријата, исламског права, даје чланцима и књигама Јусуфа ал-Кардавија, а не, рецимо, Фикрета Карчића из Сарајева, једног од најбољих познаваоца те материје на Балкану, онда је то, најблаже речено, симптоматично. Овакве феномене треба, дакле, објективно, аналитички пратити, без икаквог остракизма, анимозитета или исламофобије...

Не треба ништа контролисати с идејом забрањивања и спречавања, што би било неприхватљиво и свакако контрапродуктивно. Ја само сугеришем познавање, праћење, анализирање и, кад за то постоји ваљана аргументација, критичко разматрање одређених појава у слободној друштвеној размени мишљења, својственој демократском друштву. Нама тек предстоји изграђивање културе такве комуникације у партнерском односу међусобног уважавања, што је веома тежак задатак, имајући у виду бремене негативних искустава на овим просторима из последњих двеју деценија. А помака свакако неће бити уколико на потребу успостављања искреног и конструктивног дијалога, без избегавања “осетљивих тема”, на прави начин не укажу људи од науке, уз пуно уважавање свачијег мишљења и права. Без тога ће на Балкану постојати и опстајати и неке социјално аутистичне исламске школе, које су, с обзиром на епоху и окружење, анахронизам, а могле би бити и увод у својеврсно балканско талибанство.

Драгољуб Б. Ђорђевић

### ***ШТА ЈЕ ТО БАЛКАНСКИ “НЕБАЛКАНСКИ” ИСЛАМ?***

Злоупотребићу место модератора ове сесије и, такође, прокоментарисати назначену проблематику. Ако сам добро разумео Драгана Тодоровића, који је резимирао реферат проф. Танасковића, овде је најинтересантнији говор о *балканском исламу*. Постоје довољни аргументи на основу којих би се могло говорити о битисању балканског ислама у пређашњем времену, као што се говори о европском исламу. Ако је то тако, тврди се даље да је у постсоцијалистичком друштву дошло до промене и да се може говорити о израстању на балканском простору *небалканског ислама*. Дакле, постоји нешто што треба разјаснити, постоји неки *балкански небалкански ислам*. Пошто то из рада нисам могао прецизно да разлучим, питам проф. Танасковића за додатно појашњење ових термина.

Ако је у постсоцијализму на балканским просторима дошло до преображаја, па се, условно речено, може говорити о небалканском исламу, да ли се могу уочити и неке његове основне карактеристике, те да ли се, засада, оне извлаче само из теоријског ума или би томе требало да допринесе и емпиријски ум, тј. да ли се до тих обележја дошло и на основу скрупулозних истраживања? Да ли постоје јасно уочљиве разлике између балканског ислама у Србији, Бугарској и Македонији, не бих да узимам у обзир остале балканске земље? Моје је мишљење да тих разлика има и да оне произилазе од ст-



ране припадника различитих народа или етничких група који манифестују један те исти ислам на међусобно различите начине. Каква је ситуација у Бугарској? Постоје бугарски Турци, Бугари муслимани или Помаци и да уведемо не малобројну групу бугарских Рома Муслимана, који се даље деле на бугарске Роме муслимане и Роме муслимане који се једначе са бугарским Турцима. Пређимо границу и у Македонији ћемо регистровати Албанце, имамо Македонце муслимане или Торбеше, имамо Турке, као и Роме муслимане. У Србији већ имамо Албанце, Бошњаке и Горанце, Роме муслимане и малу групу Ашкалија, који такође исповедају ислам и тренутно су најбројнији у Војводини. Да ли је могуће – питам се ја – са оваквим носиоцима живљења ислама на Балкану извући опште карактеристике које би биле специфично балканске и, на основу тога, говорити о балканском исламу, односно, како сам то претходно формулисао, небалканском исламу?

Дарко Танасковић

**БАЛКАНСКИ ИСЛАМ ОДЛИКУЈЕ ЈАКО ОСМАНСКО НАСЛЕЂЕ.** “Балкански ислам” или “ислам на Балкану” је изразито клизав терен и у вези с њим крајње су незахвална сва класификацијска појмовно-терминолошка одређења и уопштавања, на која смо у научном дискурсу каткад принуђени, јер се генерализацијом један део сложене реалности неминовно оставља ван таквог уопштавања. Међутим, мислим да се продуктивно може говорити о “балканском исламу”, у смислу постојања неких регионалних специфичности које, у збиру, управо и чине једну од оних ширих регионалних манифестација ислама у животу човечанства и у току развоја цивилизације. Ја сам у раду већ навео да те релативне специфичности конкретизовања исламског феномена на одређеној територији не треба апсолутизовати, у смислу постојања “више ислама”, и у потпуности занемарити чињеницу да су муслимани, ма колико међусобно различити, сви, ипак, муслимани. Моје искуство из досадашњег проучавања ислама учи да мера сазнајне успешности умногоме зависи од тога хоће ли се у сагледавању предмета успоставити равнотежа између општег и посебног. Односно, хоћемо ли успети да захватимо конкретне феномене животног исказивања ислама у свету, с једне стране, и чињеницу да су то све манифестације ислама, тј. да је то и Ислам, а не само поједини локални реализовани “ислами”, с друге стране. Овакву равнотежу приступа је, заиста, методолошки и практично, најтеже

остварити, али њој треба тежити. Поменути сукоб између есенцијалиста и релативиста управо се у томе и састоји. Чим се апсолутизује један или други аспект, промаши се целина феномена.

У случају који сте ви навели, дакле, чињеници постојања разних националних или етничких групација које припадају верском, али и културном комплексу ислама на Балкану, у том јединству разноликости и састоји се “балкански ислам”. А шта је за њега карактеристично? За њега је, уз сву етничку шароликост, карактеристично то да су на културном плану сви балкански муслимани носиоци одређеног *османског културног наслеђа*, дакле, баштиници оне верзије ислама која је створена у Османском царству и која је унета на територије које раније нису биле муслиманске, при чему, наравно, не говорим о арапском свету где се све то турско-османско сучелило с аутохтоним арапским исламом. На Балкану је уобличен један особен модел културе, карактеристичан за Османско царство, својеврсни османски регионализам. Он подразумева и тај толико помињани ханефитски обред, односно верско-правну школу и одређени начин грађења џамија, и особени обичајни колорит, и присуство неких дервишких редова, и донекле релативизован однос према немуслиманима у друштву, и прожимање језика који се употребљавају у различитим сферама комуникације, као и још много тога... Све заједно јесте тај балкански ислам који има јак османски културни печат. Оно што сад од овог модела одступа јесу, рецимо, фамозни вахабити/вехабије; они традиционално не припадају балканском исламу, већ су “увезени муслимани” (О. Потезица). Кад почнете да примећујете људе који се облаче на одређени начин, да гаје препознатљив тип браде, какав се код муслимана на Балкану нигде није могао видети, то је знак да се појављује нов вид схватања и исповедања нечега што није балканско, али јесте исламско. У оној мери у којој буде више таквих елемената, ислам (и муслимани) ће се удаљавати од модела традиционалног “балканског ислама” који ја препознајем и дефинишем на нивоу те, можда, преслободне, али ипак оперативне генерализације. Познато вам је, вероватно, колику је одбојност међу домаћим муслиманима изазвало, рецимо, грађење монументалних џамија у арапском стилу у Сарајеву, делом у Санџаку и на Косову и Метохији, средствима донатора из арапског света, а које архитектонски не одговарају уобичајеној представи о џамији и у потпуности мењају урбану слику балканских градова.

Да сада нешто додам и о наводним бугарским специфичностима у поимању ислама и у живљењу с њим. Нико не може порећи

да су у Босни и Херцеговини – тој држави трагично разореној унутрашњим ратом, а не бруталном спољном агресијом, како се изразио један од аутора у заједничком зборнику – један Хрват, Муслиман или Србин по много чему међусобно објективно ближи него што је, рецимо, један Србин из Босне близак Србину из ових крајева. Ти космошијски афинитети који реално постоје и део су живота, не могу, међутим, изнети оно што колегиница Годорова у свом раду назива “етничким моделом ислама у Бугарској”. Тамо, наводно, постоји међуетничка и међуконфесионална хармонија, зато што су сви одувек једни с другима лепо живели, разумевали се, сарађивали и пазили. Оно што колегиница тврди да је “етнички модел ислама у Бугарској” и препоручује га као оригиналан образац за Балкан није, заправо, ништа друго до тенденција да се створи *бугарски политички народ*. Као што су Турци, после Ататурка, установили и уставно санкционисали “турски политички народ”, у коме има, рецимо, грађана “курдског порекла”, који код куће могу говорити курдски, али не и Курда, јер су у државно-националном смислу сви поданици Турске Републике Турци. Нимало случајно, ни турски ни бугарски модерни уставни систем изворно не познају категорију националне мањине. У Хрватској је, подсетимо се, не тако давно било покушаја стварања “хрватског политичког народа”, чији би интегрални део били и тамошњи Срби и Муслимани/Бошњаци, што ови, сем појединачно и изузетно, никада нису прихватили.

Дакле, у Бугарској традиционално постоји тенденција стварања привида о “бугарском политичком народу”, који је једини носилац националног суверенитета и, на уставном нивоу, државног субјективитета. Унутар тог монолита дозвољава се постојање извесних, више фолклорних етничких разноликости; чиме наравно нису могле бити задовољене легитимне националне аспирације инородних компоненти “бугарског политичког народа”. Чини ми се помало наивно говорити на једном озбиљном научном скупу о некаквом специфичном “етничком моделу ислама” у Бугарској, који то, заправо, није.

Сергеј Флере<sup>51</sup>

**ГОВОРТИ О КОНКРЕТНИМ ПОКАЗАТЕЉИМА ИСЛАМА НА БАЛКАНУ.** И сам бих изрекао пар опаски о балканском исламу. Једна је строго научна и обухвата разлике у верској мотиваци-

---

<sup>51</sup> Редовни професор социологије, Филозофски факултет, Марибор (Словенија).

ји између, данас више пута спомињаних, Пакистанаца и Бошњака. Реч је о муслиманима, припадницима ислама, који су изразито религиозни. Међутим, у Пакистану, налик у другим религијама где је то изучавано, утврђено је да постоји значајан део верника који су склони *трагалаштву*, дакле, који се слажу са тврдњама типа “Ја ценим властите верске сумње” или “Ја очекујем да ћу наредних година мењати сопствено верско убеђење” и “У прошлости сам мењао властито верско убеђење”. У Босни, међутим, таквих нема године 2005. када сам ја извео истраживање. Зашто је то тако? Балкански ислам се у овом тренутку осећа *изазваним* и *угроженим*, због чега долази до тог “увоза”, какав је вахабитство. Оно је израз убачености у једну убрзану модернизацију, где се осећа да ниси у истој ситуацији са припадницима осталих конфесија.

Друга врста опаске коју желим да саопштим јесте сасвим другачије природе. Ја доста дуго спроводим квантитативна истраживања религиозности, често истом апаратуром мерећи их, али се и пази да то не радим на уштрб ваљаности и поузданости истраживања. Покушаћу да уведем један нови индикатор о исламској религиозности, са којим сам се сусрео у теренском раду. Мустафа Имамовић, професор Универзитета у Сарајеву, а дипломирани студент београдског Универзитета, написао је књигу која се зове “Историја Бошњака”, обимно штиво, али без потребних научних референци у самом тексту. У њој, он износи тврдњу да је *пијење ракије* национална карактеристика Бошњака. На основу тога, ја постављам питање: да ли ми можемо балкански ислам да посматрамо и емпиријски, преко поменутог индикатора? Традиционалним муслиманима на Балкану ракија није била туђа, а овим трансформацијама пред крај двадесетог века то се прилично променило. Сусрео сам се с тим у Новом Пазару, где ме је дочекао један стари пријатељ, тамошњи истакнути појединац, од својих осамдесет година и дивно смо пили вино заједно, а други млађи муслимани не само што нису хтели да пију вино заједно, већ неки нису хтели ни да се рукују са женама. Апеловао бих, стога, у смеру засебног истраживања “службене” и “народске” или “пучке” религиозности – о чему је дивно писао хрватски социолог Јаков Јукић – и код муслимана; чега се они придржавају, шта истински чине и како се у свакодневници понашају, како бисмо утврдили постоје ли промене у њиховом религијском животу. Ја лично сам убеђен да су те фундаменталистичке промене, које бележимо широм Европе, краткога даха и да ће се процес модернизације, од промена на послу до промена у дому, показати тако свеобухватан и незауста-

влив да ће се једнога дана у то уклопити и муслимани. Истина, демографске промене и социјални положај муслимана у Европи то могу успорити, али, дугорочно посматрано, верујем да ће и ислам кренути оним путем који је кренуло хришћанство, речју, путем опадања утицаја религије у животу друштва и у животу појединца. Људи не престају бити верници, али њихова функционална уклопљеност у друштво јесте таква да дубину и значај те вере смањује. Моја коначна упута јесте да треба говорити конкретно о исламу на Балкану и да треба трагати за конкретним показатељима за које бисмо се могли “ухватити” у његовој елаборацији.

Милан Вукомановић<sup>52</sup>

**О ВАРИЈЕТЕТИМА БАЛКАНСКОГ ИСЛАМА.** Слажем се са проф. Танасковићем да османско наслеђе представља један врло важан спецификум балканског ислама, а Марија Тодорова је ишла чак толико далеко да је османско наслеђе видела као особеност Балкана уопште, а не само ислама на Балкану. У том културном, контекстуалном смислу, ја се слажем с овом тврдњом.

Друга посебност балканског ислама јесу, по мом суду, његови *варијетети*, његова хетерогеност, и то не само у религијском смислу. Ту имамо етничке, језичке, политичке, религијске и друге разноликости. Када је реч о религијским варијететима, може се поставити питање о ком то исламу говоримо на Балкану, које су његове карактеристике? Ту, најпре, имамо ортодоксни, традиционални сунитски ислам ханефитског мезхеба, па имамо суфизам, који је био традиционалан у Босни осамнаестог и деветнаестог века, као и данас. Ту су онда, даље, ревивалисти и модернисти, салафизам (вахабизам), па и секте (попут ахмедија) и мањи број шиита. Све то на једном месту чини спецификум балканског ислама, али се о њему може говорити и као о европском исламу, јер се и Европа, додуше тек од скора, сусреће с таквим разноликостима на свом тлу. Чињеница је да се и у великим европским центрима та разноврсност јавља скупа, на једном месту, као суживот тих различитих група, што обично није увек случај у земљама из којих ти муслимани потичу.

---

<sup>52</sup> Ванредни професор социологије религије, Филозофски факултет, Београд.

**РЕЛИГИЈСКА ОБНОВА КАО ИЗРАЗ НОВИХ СТРУКТУРАЛНИХ НЕЈЕДНАКОСТИ У СВЕТУ.** Расправа о балканском и европском исламу отвара и питање које су то структурне претпоставке, који је то узрочни синдром нове конфликтности на пољу геокултуре, регионално и глобално посматрано? Такође, и откуд паника, изражена Хантингтоновом теоријом у смислу проспекције о будућем сукобу цивилизација? Када настају искључивости и када се религија, као приватно уверење и индивидуални разговор са Свевишњим, инструментализује? Све док мајка Европа и сама изнутра није била захваћена поделами и кризама, није било проблема са уласком стране радне снаге, а Турци нису сметали Европљанима са својим исламском културним пртљагом. Сада, након рушења Берлинског зида, Европа подиже нове завесе и постаје селективна у погледу радне снаге, паничећи пред феноменом ислама у свом дворишту и радикализујући ово питање у појединим круговима. Да би се избегла даља идеолошка злоупотреба религије, мислим да Европа, као мултикултурно друштво, мора да прихвати у своје редове и Турску и Балкан... Након геополитичке транзиције која је начињена после 1989. године у глобалном светском систему, нова позиција Европе и самог Балкана отвара питање да ли остајемо мултикултурна цивилизација која респектује разлике или се стварају претпоставке за нову културолошку Јалту, за нову поделу где се под фирмом Партнерства за мир и ширења НАТО-а скривају сасвим други циљеви. Наука има ту одговорност да реско поставља питања, да их проблематизује. У том контексту, ако Европа жели да остане мултикултурно, демократско, отворено друштво, она се не може задржати само у једном моделу своје културе, дакле, у западном хришћанству. Она мора унутар себе да доживи једну нову култивацију, тим пре јер је обавеза нових елита, али и свих нас, да се сачува и даље развије мултикултурно друштво и дијалог, као основа опстанка балканских народа.

Религијско је у свим сударима од деведесетих година прошлог века наовамо било злоупотребљено за велике поделе од стране унутрашњих елита, али и од стране Великог Брата, чији прсти на овом простору уопште нису чисти. Религијску обнову треба да посматрамо у ширем контексту нових структуралних неједнакости и неуспеха концепта модернизације и потискивања алтернативних проје-

---

<sup>53</sup> Редовни професор опште социологије, Филозофски факултет, Ниш.

ката еманципације света. Социјална питања се поново обнављају у свету сиромаштва, а ваљак глобализације угрожава не само економије и политичке границе малих народа, већ и њихов културни идентитет. Поставља се питање: да ли су позајмице које се чине новој исламској култури у Европи и на Балкану део постојећих акултурацијских и демократских процеса и проналажења правог места ислама у европској савремености или се ту импрегнирају и другачији циљеви, који једнако заслужују да буду расветљени у социолошкој и културолошкој анализи.

Дарко Танасковић

**ЗАВРШИТИ СА ПОЛИТИЧКО-КОРЕКТНИМ ГОВОРОМ О ИСЛАМУ.** Излагање проф. Митровића било је одличан “шлагворт” за оно што сам желео да кажем у вези са његовим занимљивим радом. Суштински се слажем са ставом о томе да је крајње погрешно у исламу видети неког новог светског “непријатеља број један”, који се ту сада одједном нашао да замени, на пример, баук комунизма. Погрешно је и прикривање стварних цивилизацијских, политичких, идеолошких и геоекономских разлога и мотива који доводе до склоности да се свеукупни ислам пропагандно криминализује, по принципу “држ’те лопова!”. То је, једноставно, нешто што никада не треба епистемолошки и методолошки губити из вида, јер је, напосто, тачно. Поставља се, међутим, питање шта и како даље? Неки, полазећи од свести о постојању наведене идеолошке манипулације, не желе да признају промене до којих међу муслиманима и у исламу евидентно долази. А наука би, првенствено можда баш социологија, требало да уочи, опише и протумачи те промене, да објасни зашто до њих долази и какав им је унутрашњи смисао. Ако је деда целог века мераклијски пио ракију, а његов унук данас неће ни да је окуси, то јесте промена која никако није безначајна и, по свој прилици, није учинак лекарског залагања за трезвењаштво. Такве свакодневне животне симптоме не бисмо научно смели превиђати или занемаривати. Немамо право на то.

Мени се чини да на Балкану, а и шире, постоји један уврежени “политичко-коректни” начин одношења према исламу који је веома дуго онемогућавао да се о њему говори као о свакој другој нормалној појави. Али, динамика унутар исламског комплекса траје, промене се дешавају и наука пред њима не би смела затварати очи. “Академска коректност” није ништа похвалнија од политичке. Нап-

ротив! Треба истрајно указивати на дубоке, глобално-структурне разлоге новонастале напетости у односима са светом ислама, оне на које је разложно указао колега Митровић. По могућности, ваља их и отклањати, према је делотворност науке у том послу крајње омеђена. Али, ако само чекамо да буду схваћени и превазиђени ти дубоки, суштински разлози и задовољимо се понављањем општих констатација о њиховој превасходности, нашој пажњи ће измаћи и те како релевантни развојни исламски феномени који нарастају на очиглед света. Узмимо, рецимо, Турску – ја се дубоко не слажем са оценом проф. Митровића да Турска треба да уђе у Европску Унију. Ко се највише залаже за њен улазак у ЕУ? Јасно је да САД нарочито притискају ЕУ да у своје редове прими Турску. А сигурно то не чине првенствено зато да би Унија постала додатно мултикултурна и мултиконфесионална и да би изашла из свог хришћанског “клубаштва”. Не, у питању су сасвим други разлози и интереси. ЕУ, једноставно, истовремено пуноправно чланство трију великих земаља – Велике Британије, Пољске и Турске – изнутра не би могла издржати. Европе, као акционо способног међународног мега-субјекта, утемељеног на заједничким *европским* вредностима, више не би било. Дискусија о тим вредностима одвела би нас предалеко. Турска јесте произвела један друштвени и културни модел који је “полуевропски”, али то не значи да она као држава мора да буде интегрисана у ЕУ, поготово с обзиром на њену убрзану политичку и свеколику реисламизацију .

Речима да треба да примимо православље и ислам у Европу – они су, додуше, већ одавно ту и не треба их посебно примати – нехотице се, заправо, подржава (критикована) Хантингтонова схема... Јер, за њега су и православље и ислам *с оне стране* линије која од римско-византијске давнине свет (и многе умове) дели на Запад и Исток. Поставља се, такође, и важно питање шта подразумевамо под дијалогом. Ако је реч о теолошком дијалогу у ужем смислу, сматрам да је он с исламом нужно непродуктиван. Али, ако се ради о дијалогу цивилизација и култура, ако се ради о познавању и узајамном поштовању и равноправном уважавању различитости, онда је то сасвим друга ствар... Дијалог треба спустити (а у ствари подићи!) на ниво разговора о моралном, етичком минимуму, заједничком именитељу људскости, а не исцрпљивати се у дебатовану о теолошким концепцијама које су битно различите и међусобно несводљиве.



# **ДРУГИ ДЕО**

## **МУСЛИМАНИ БАЛКАНА: ПИТАЊЕ И ПРЕОБРАЖАЈ ИДЕНТИТЕТА**

### **УВОДНО САОПШТЕЊЕ**

Данијела Гавриловић<sup>54</sup>

#### **МУСЛИМАНИ НА БАЛКАНУ: ИДЕНТИТЕТИ И ЊИХОВЕ ТРАНСФОРМАЦИЈЕ\***

Част ми је и задовољство да изнесем основне налазе о радовима колега на овом значајном скупу. Овај научни скуп и ове године покреће дискусију и дебату о теми свевременој и актуелној и пружа шансу социолозима и теолозима да размене мишљења на обострану добробит. Желим да се захвалим Организационом одбору ЈУНИРА што се није “уморио” од покретања дискусија о веома значајним темама и пружања шансе нама социолозима, који раде у области социологије религије, да се барем једном годишње сусретнемо, упознамо са начином рада и мишљења колега са бивших простора Југославије и оживимо везу између српских социолошких центара у Новом Саду, Београду и Нишу.

Ја сам добила задатак да нешто кажем о једној групи радова са надом да ће оно што сам сматрала добрим одабиром бити репрезентативно, да ће погодити намере аутора и у исто време бити довољно подстицајно да покрене дебату. Текстови са којима сам се срела су врло разнородни, од оних који нагињу историјском приступу до оних који делују као социологија која појаве проучава као ствари – у овом другом случају мислим на рад проф. Флереа, који је једини емпиријски поткован и методолошки дизајниран.

Најпре ћу нешто рећи о раду колеге Срђана Баришића који је писао на тему “Муслимани на Балкану: проблеми (ре)институционализације и трансформације идентитета”. Основна идеја овог рада

---

<sup>54</sup> Доцент за социологију религије, Филозофски факултет, Ниш.

\* Спремљено у оквиру пројекта *Култура мира, идентитети и међуетнички односи у Србији и на Балкану у процесу евроинтеграције* (149014Д), који се изводи на Филозофском факултету у Нишу, а финансира га Министарство науке РС.

је изречена на самом његовом почетку. Муслимани живе у значајном броју на Балкану и део су његовог идентитета. Нема Балкана без Муслимана; када кажемо Балкан мислимо управо на тај микс религија и етничких идентитета који се, хтели то или не, заједно формирају утичући једни на друге. Врло често се може чути са врло различитих страна да је ислам присутан у Европи последњих година (колеге Ђорђевић и Кубурић су били у прилици, једнако као и ја, да овакву оцену чују из врло релевантних верских извора на скупу посвећеном улози цркава и верских заједница у процесу интеграције Србије у ЕУ). Међутим, чињеница јесте да је управо оно што се под Балканом и Балканцима подразумева у нераскидивој вези са исламом и муслиманима, што аутор у свом раду истиче.

Подаци о животу муслимана у балканским земљама доносе низ занимљивих сазнања о њиховој лоцираности, бројности, организацији, већинству или мањинству, начину школовања кадрова и другим датама њиховог друштвеног живота у Грчкој, Бугарској, Македонији, Црној Гори, Хрватској, Албанији, Босни и Херцеговини и Србији.

У компаративној анализи положаја муслимана у земљама Балкана Баришић, износиће особености њиховог положаја условљеног различитим условима њиховог друштвеног постојања у различитим државама, отвара и покушава да промисли два проблема.

Проблем идентитета Муслимана на Балкану и односа етничког и религијског идентитета који није једнообразан у свим балканским земљама. Баришић указује на процесе етничке хомогенизације Муслимана у Грчкој, али и специфичан положај муслимана у условима ревитализације националног идентитета и национализма, након пада социјалистичког система вредности на овим просторима. И муслимани, као и други народи, Срби и Хрвати, свезали су верску и етничку припадност у једну нераскидиву целину гоњени “проклетством малих разлика” и жељом да ревитализују религију у функцији “културне” одбране. Баришић национализам међу муслиманима одређује као реактивни национализам, па је за мене крајње занимљиво питање на који национализам су муслимани реаговали и да ли колега Баришић има одговор на питање шта је старије – кокошка или јаје?

У зависности од тога да ли су у већини или мањини у држави или региону, муслимани се срећу са различитим проблемима при покушају да заштите своје интересе и права: “оспоравање легитимитета представничких тела исламских заједница представља велики проблем у заступању верских права и интереса муслимана и непос-

тојање јединствене верске организације” (стр. 38). Анализа унутрашње организације верских заједница муслимана на овим просторима показује да и они нису ослобођени “балканског синдрома” подела, свађа и оспоравања. При томе је на свим подручјима захваћеним ратом и сукобима присутна инструментализација религије са једне стране, али и клерикализација друштва са друге стране, као и велика улога религије у легитимисању друштвених дешавања. Пратећи наводе аутора, увиђамо да се процеси међу муслиманима на Балкану крећу по устаљеном сценарију на овим просторима: ревитализација религије и повезивање етничке и верске идентификације, повећан утицај религије у друштву итд. Даља анализа би се могла кретати у правцу анализе положаја муслимана у различитим државама, доступности друштвених ресурса и приступа институцијама, типова религиозности међу муслиманима, као и компаративне анализе религиозности муслимана и других на овим просторима.

Управо у овом правцу креће се анализа проф. Сергеја Флереа о консеквентности као димензији религиозности четири групе испитаника различите верске и етничке припадности, изнесене у раду под називом “Консеквентност религиозности босанских муслимана”.

Консеквентност је одређена као спремност да се вера живи тј. примењује у животу и исказна као мера одређености понашања верским разлозима и мотивима и операционализована кроз низ индикатора. Проф. Флере указује како се консеквентност мери на основу различитих скала и коментарише индикаторе коришћене у овим скалама. Узорак на коме је рађено истраживање представља студентска популација. Босански муслимани су показали највећу консеквентност, затим следе амерички протестанти, па словеначки католици, а на зачељу су српски православци.

Овакви налази не изненађују. Појава фундаменталистичких покрета управо међу протестантима и муслиманима јесте још један индикатор да ове религијске групе озбиљно рачунају са религијом у свом животу.

Резултати овог истраживања потврђују тезу социолога религије са простора Србије да су верници на том простору углавном традиционални и да религија у њиховом свакодневном животу нема велики значај, те да је улога религије у Србији прецењена. Са овом тезом се не слажу теолози који се позивају на податке у којима се велики број грађана Србије изјашњавају као православци. Ради се заправо о инструментализацији религије и споју етничке и верске идентификације са нагласком на етничкој. Има, наравно, и моде у овој појави, јер је социјално пожељно бити верник у овом тренутку у Србији.

Још један занимљив налаз који можемо коментарисати јесте податак да су протестанти исказивали већу спремност да “дају свој живот из верских побуда.”

Анализа проф. Флереа је углавном квантитативна, нема квалитативне анализе, као ни трагања за узроцима оваквих резултата на испитиваном узорку.

У трећем тексту који сам имала задовољство да представим – “Босанскохерцеговачки муслимани и држава у транзицији” – аутор Дино Абазовић своју анализу дешавања у вези са босанским муслиманима смешта у ширу дебату о ревитализацији религије и покушава да препозна димензије и механизме ревитализације религије код босанских муслимана. Рад представља конкретну анализу постсекуларизма (“поновног устајања” религија, “оживљења” религија) о коме постоји широка дебата у социолошким круговима у условима рата и кризе идентитета, а након пада социјалистичке идеологије. “У последња два десетљећа у Босни и Херцеговини евидентан је процес повратка ка религијама, односно повратка религије у јавни живот, њеног преласка из ‘невидљиве’ (приватне) у (по)јавну сферу, дакле деприватизирање религије *par excellence*” (стр. 128). Ове процесе аутор прати преко индикатора, као што су: повећана партиципација у религијским активностима, наглашавање религијске припадности, присутност религијских заједница у политичком и јавном животу, као и у медијима, улога религијских заједница у легитимизацијском систему, у образованом систему итд.

Аутор најпре дијагностицира стање босанскохерцеговачке државе истичући да до структуралних промена у овом друштву није дошло, јер ниво диференцијације остаје исти, заправо ниво недиференцираности, јер је религија ушла у спрегу са државом и заменила идеологију која је у социјалистичком периоду имала то место. Колико год се дешавале промене на овим просторима, послужимо ли се овим критеријумима, увидећемо да балканска друштва, ипак, нису доживела помак у смеру развоја “модерног друштва”.

У својој анализи процесе трагања за идентитетом код босанскохерцеговачких муслимана аутор назива реисламизацијом националног, политичког и културног идентитета. Иако анализа проф. Флереа говори нешто другачије, колега Абазовић ипак веровање муслимана на простору Босне и Херцеговине одређује једнаким као и веровање других Европљана, користећи синтагму Грејс Дејви – “припадање без веровања”. Још једна тврдња без емпиријске верификације која би могла изазвати дебату. Наиме, аутор тврди да су кон-

фликтна друштва погоднија за ревитализацију религиозности. Дино Абазовић, такође, закључује да је исламизација националног идентитета код Бошњака била много јача од евентуалних покушаја “национализирања” ислама. Код Срба је упрво обрнут процес; наиме, истраживања на овом простору показују да се православље инструментализује за потребе националног идентитета.

Неке би тврдње могле изазвати дебату за коју не верујем да би била плодносна. На пример, колега Абазовић тврди да је вођен рат против Босне и Херцеговине, па је у ваздуху остало питање јесу ли Срби са простора Босне и Херцеговине њен интегрални део. Било да је превага на једној или другој страни, уколико не можемо правити разлику између ова два идентитета, онда се не можемо ни надати да је могуће одредити линију која раздваја етничке и религијске конфликте. У постконфликтном друштву, као што је друштво у Босни и Херцеговини, озбиљно су стављени на пробу миротворачки потенцијали религије, мада се приказивач ових текстова осведочио да није све тако црно и да верске заједнице чине напоре да се поспешу процес помирења. (Била сам позвана од стране Еуропске академије из Бања Луке, невладине организације под покровитељством католичке цркве, да одржим предавање о српском етничком идентитету где су слушаоци били припадници све три већинске етничке заједнице са простора БиХ).

Последњи у низу радова о којем ћу рећи неколико запажања јесте рад Зорице Кубурић и Рифата Намлиђија под називом “Исламска заједница у Србији”. Аутори трагају за подацима о животном стилу муслимана на просторима Србије, њиховом вредносном систему и верским обредина. У светлу данашњих дешавања, повратак у прошлост и заговарање знања чини се предусловом мултикултуралности, толеранцији и суживота.

Аутори, као што је то случај и у претходним радовима, примећују ревитализацију религиозности на овим просторима као један од индикатора. Наводе и да је војска поново присутна у цркви после полувековне другачије политичке наставе. Поред тога, мења се и број верника, јер њихов број расте или опада зависно од политичке климе и биолошке репродукције. И даље постоји парадокс да религије мира и радосне вести једна другу гледају чешће преко нишана и дистанцирања него преко дијалога и толеранције, истичу аутори. Социологија је вредносно неутрална наука, али када се говори о овим темама социолог као да проповеда; питање о коме треба дискутовати свакако јесте треба ли социолог да показује и проповеда путеве ре-

шавања сукоба. Оно што представља изазов у нашим будућим истраживачким подухватима, када је реч о исламу у Србији, јесте управо сазнање о разликама које су присутне између муслимана који живе у различитим деловима Србије и њиховом разумевању теолошких и животних питања.

Основни закључак који бих изрекла након анализе занимљивих и вредних радова колега, али и рада на овој конференцији уопште, јесте осећање потребе за емпиријском верификацијом многих изречених ставова.

### Литература

- Abazović, D. 2007. Bosnian Muslims and Country in Transition. In: *Islam at the Balkans in the Past, Today and in the Future*, edited by D. B. Đorđević, D. Todorović and Ljubiša Mitrović, pp. 51-55. Niš: YSSSR.
- Barišić, S. 2007. Muslims in the Balkans: Problems of (Re)Institutionalization and Transformation of Identity. In: *Islam at the Balkans in the Past, Today and in the Future*, edited by D. B. Đorđević, D. Todorović and Ljubiša Mitrović, pp. 29-41. Niš: YSSSR.
- Flore, S. 2007. Consequentiality in the Religion of Bosnian Muslims. In: *Islam at the Balkans in the Past, Today and in the Future*, edited by D. B. Đorđević, D. Todorović and Ljubiša Mitrović, pp. 57-64. Niš: YSSSR.
- Kuburić, Z. and R. Namlidji. 2007. Islamic Community in Serbia. In: *Islam at the Balkans in the Past, Today and in the Future*, edited by D. B. Đorđević, D. Todorović and Ljubiša Mitrović, pp. 43-49. Niš: YSSSR.

## РАСПРАВА

Сергеј Флере

***(НЕ)КОНСЕКВЕНТНОСТ РЕЛИГИОЗНОСТИ КОД СРБА, АМЕРИКАНАЦА И МУСЛИМАНА.*** Дао бих неколико напомена, почевши с тиме шта је речено у реферату колеге Баришића да је муслимански национализам реактиван. То ме је подсетило на констатацију покојног професора Печујлића који је, тамо негде осамдесетих година прошлог века, рекао да је српски национализам реактиван. Било како било, таква једна тврдња мора се доказати, а она је врло тешко доказива, због чега се најчешће разумева као политичка флоскула, а мање као научно фундирана тврдња. Када је реч о Муслиманима, Бошњацима, онда треба рећи да су се они национално конституирали нешто касније у односу на Хрвате и Србе, те да је њихова национална свест коначно финализована у рату деведесетих година истеклог века. До тада се могло говорити о Муслиманима и Бошњацима, али овај процес није био кристализован.

На графиконима, које сам вам поделио, обратите пажњу на ове кружиће који означавају просеке спремности појединца да се жртвује за своју веру. Први графикон обухвата седам радњи које укључују: спремност за одрицање од имовине и жртвовање живота, спремност да због начина одевања будеш извргнут подсмеху, спремност за одрицање од полних односа итд, и све оне дефинишу спремност за одрицање као јединствен феномен... Ради се о једном значајном подручју религиозности које се не може описати само као став, већ је врло близу делатном понашању. Ми смо, заправо, покушали да допунимо класичну класификацију религиозности која каже да се религиозност састоји од вере, понашања, верског искуства и последица свега тога у свакодневном животу. У ту сврху употребљени су индикатори који су међукултурно примењиви...

Графикон укључује одговоре испитаника који су себе декларисали као слабо или као високо религиозне, искључени су они средње религиозни. Када је реч о спремности да се у име своје вере одрекнеш нечега, показало се да Срби унеколико превазилазе нормативни просек и о њима се, чак, може говорити као о високо религиознима; ови други, који су ниско религиозни, нису посебно спремни на одрицање и у томе су сасвим слични словеначким католицима. Амерички протестанти су знатно консеквентнији, још више од њих су то Муслимани, мада се нико не приближава бројки 35, која означава сп-

ремност на извршавање свих седам побројаних радњи у име вере. Поред кружића, на графиконима су приметне и некакве праве, оне указују на стандардна одступања. Што су праве веће, то је мање сигурно да је тај кружић извештан. Консеквентност код Американца и Муслимана, као високо религиозних, веома је извесна.

Други графикон издваја једну од спремности за одрицање, а то је спремност за жртвовање живота у име вере, која представља један деструктиван облик личне религиозности. Амерички протестанти у овом случају незнатно превазилазе босанске Муслимане по броју позитивно декларисаних, за разлику од ниско религиозних православлаца у Србији и католика у Словенији, код којих је ова спремност изражена на граници минимума. Одговори високо религиозних православлаца и католика крећу се око вредности 2, што би се могло тумачити као “вероватна спремност” на жртвовање.

Једна од опаски која би се могла изрећи у прилог овог нашег рада јесте да недостаје квалитативна анализа. То је тачно, али сам се ја свесно подредио логици писања и објављивања текстова у научним часописима међународног карактера, који подразумевају хватање у коштац само са једним научним проблемом. Свесно сам, дакле, жртвовао социологију овом циљу. А шта би један социолог могао рећи на основу ових резултата? Може да констатује да су словеначки католици и српски православци секуларизовани, без обзира на њихово интимно доживљавање сопствене религиозности. Мислим да је верска обнова у Србији релативно кратког даха, што не значи да политичка манипулација њоме неће трајати још коју деценију. Сериозне религиозности у Србији нема, без обзира што су се у међувремену изграде силне цркве, променила својинска структура итд.

Најзад, нешто бих рекао што више спада у домен проф. Танасковића. Он је добро приметио јуче да теолошки дијалог између ислама и хришћанства нема великих изгледа на успех. Додао бих да исте перспективе важе и у случају сличног дијалога унутар хришћанства. Јер, свака конфесија, изузев ретких протестантских деноминација, инсистира на томе да је управо посредством њихове цркве најзајамченији и најосигуранији контакт с Богом и спасење. Одрицање од тога у име неког заједништва ми се чини сасвим немогућим. Ово бих подупрео додатно бројним емпиријским налазима из психологије религије који казују да су верницу увек и свуда људи са више предрасуда, они су, да се колоквијално изразим, “затуцанији” од неверника. Гордон Олпорт давно је писао о томе како аутентични верници нису пуни предрасуда и да имају зрелу веру, да они живе своју веру



и да им она не служи као штака за подштапање, у психолошком и социјалном смислу. То се, међутим, у нашем истраживању није потврдило, показало се да су и они људи са мноштво предрасуда. На крају крајева, свака вера се много чвршће ослања на појединце који уско гледају на своју веру, тако да се од верског дијалога на нивоу теологије нема шта много очекивати. То не значи да на дијалогу не треба инсистирати, да не треба уметати, као предмет разговора, друге теме око којих постоји минимум заједничке етичке сагласности припадника различитих верских гледишта.

Милан Вукомановић

**О ПРЕДУСЛОВИМА ЗА УСПЕХ ДИЈАЛОГА ИЗМЕЂУ МУСЛИМАНА И ХРИШЋАНА.** Морамо се сложити у оцени да до суштинског дијалога између ислама и хришћанства још увек није дошло. Када га је и било, па чак и када је био “козметичке” природе, он није био довољно подстицаван од стране верских заједница. Испало је, и то би потврдило тезу проф. Сергеја Флера о (не)спремности верника на дијалог, да су те иницијативе више долазиле из секуларне сфере, од стране држава, домаћих и страних невладиних организација и фондација, као и из академске сфере. А они који су највише морали да на својим плећима носе бреме дијалога – представници различитих верских организација, најчешће нису покретали тај дијалог, иако би у њему учествовали.

Што се тиче дијалога, чини ми се да је, бар на Балкану, до сада било превише “дијалога о дијалогу”, укључујући и теолошке теме, те да би у будућности више изгледа на успех могли да имају разговори представника верских заједница о темама које нису строго теолошке, а важне су за укупно функционисање друштва. Дакле, теме које су неутралније, које нису “светско-историјске”, које нису преамбициозне, а од значаја су нарочито на локалном нивоу.

Зорица Кубурић<sup>55</sup>

**АКАДЕМСКИ РАДНИЦИ КАО МЕДИЈАТОРИ ДИЈАЛОГА ВЕРНИКА.** Када сам улазила у социолошку професију, прво питање које ми се поставило било је шта социологија “проповеда”, дали је то атеизам или однос према верским заједницама, те како ћу се-

---

<sup>55</sup> Редовни професор социологије религије, Филозофски факултет, Нови Сад.

бе пронаћи у свему томе. Сећам се како ме је почетком деведесетих година, на некој од првих ЈУНИР-ових конференција, Богдан Ђуровић упитао како се мени допада идеја удружења о равноправности и уважавања свих религија, без посебног пропагирања било које од њих. Тада сам ја схватила шта, заправо, жели социологија религије на овим нашим просторима када су у питању различите верске заједнице. Осим оног неутралног огледала које прати шта се догађа на терену, ја видим да код нас преовладава идеја толеранције у међусобној комуникацији различитих верских заједница. Међутим, чињеница је да још увек постоје непремостиви јазови у виду предрасуда међу верницима различитих вера, чиме сам се и сама бавила у многим досадашњим пропитивањима социјалне дистанце. На практичном терену ми се, као академски радници, а посебно то важи за религиологе, најчешће појављујемо као медијатори у сарадњи представника различитих верских заједница, а када се бавимо социолошким занатом, онда се трудимо да будемо колико год је то могуће објективнији. Средња позиција између насиља и љубави јесте проповедање толеранције. Ако до краја останемо неутрални, догађа се да дође до злоупотреба и да оно што смо писали буде искоришћено у функцију нечег другог. Зато је потребно да се прецизно одредимо шта мислимо и за шта се залажемо. Ја, свакако, нисам за насиље и нимало ми се не допадају садашње пројекције о будућности односа ислама и хришћанства. Својски ћу се старати да у будућности својим радом допринесем покушајима за успостављање мира, дијалога и помирења између једних и других.

Када је у питању мој објављени текст, желим да кажем да се мени допада идеја о томе да пишемо заједно. Већ се ради о једној врсти дијалога када о заједничкој теми, а ради се о исламу, говори један муслиман и неко ко не припада тој религији... У свом тексту бавим се социјалном дистанцом према муслиманима. Рецимо, католици замерају муслиманима да се не понашају истоветно као што се католици према њима понашају, тамо где су они већинско становништво. Не превише различити резултати добијају се и када се међусобно укрсте ставови православаца и муслимана и обрнуто. Дакле, својим ангажманом ми посредно иницирамо дијалог између верника, да бисмо им у будућности препустили да то чине једни између других.

**БОГОСЛОВИ ТРЕБА ДА СЕ ОТВОРЕ ЗА ДИЈАЛОГ СА ДРУШТВЕНОМ ЗАЈЕДНИЦОМ.** Мене је на јављање највише понукала дискусија проф. Флереа о дијалогу. Будући да долазим из структура које производе тзв. инсајдерску социологију, делим и мишљење проф. Вукомановића о томе да је дијалог одувек био, на неки начин, генерисан и подстицан од стране државних органа у периоду који је већ далеко иза нас.

Свима ће нам остати у сећању помало театрални сусрети патријарха Павла и тадашњег кардинала Кухарића, који су се најчешће завршавали ритуалним фотографисањем и давањем неких изјава, али нису производили нека одређена дејства. Током постојања социјалистичке Југославије дуго је година био успостављен стални дијалог између Богословских факултета у Љубљани, Загребу и Београду. Теолошка младеж добијала је прилику да изнесе неке своје ставове и те је сусрете активно подржавала Комисија за односе са верским заједницама. Желећи да се направи један нови искорак, у рад једног таквог скупа у Аранђеловцу био је укључен и подмладак Исламског теолошког факултета у Сарајеву, који је у то време тек почињао да ради. Показало се то као лош потез, јер док је, са одређеним противречностима, какав-такав дијалог и постојао између хришћана, ствари су врло брзо доведене до парадокса са увођењем исламског теолошког подмлатка. Млади људи, жељни доказивања и потврђивања сопствене вере, нису много држали до супротних ставова и гледишта и овај дијалог више није настављан у будућности.

Интересантна је тренутна ситуација у Србији. Имамо практично неуставну категорију тзв. традиционалних верских заједница, којима је омогућено да организују верску наставу у јавним школама. Када све оне заједно наступају према држави, веома су уједињене, са јасно профилисаним ставовима и јасно исказаним захтевима које очекују да им држава реши, на пример, социјалног статуса вероучитеља, штампања уџбеника и слично. Јака је заједничка повезаност и око питања реституције црквене имовине, која нама као држави тек предстоји... Такође, откако је Богословски факултет поново ушао у састав београдског универзитета, наметнута је обавеза свим запосленима на овом факултету да задовољавају строге научне критеријуме у формалном научном напредовању. То може да обезбеди њихову већу отвореност за изношење ставова у радовима који ће бити објављивани у часописима на листи Министарства науке и другим научно

вреднованим публикацијама. Штавише, Богословски факултет пријавио је самостални пројекат код Министарства науке под насловом “Српска теологија у двадесетом веку”. На једно научном скупу, организованом у циљу презентовања пројектних резултата, ове године били су позвани историчари, који су се одупрли искључиво теолошкој обради понуђених тема. Надам се да ће на следећем скупу своје место наћи и социолози и представници других друштвених наука. И сами богослови ће морати да на један нов начин промисле своју улогу на државном универзитету, чињеницу да да држава финансира њихове материјалне трошкове издржавања и да се морају много активније отворати према другима. Ту лежи нада да ће се временом испрофилити једна група младих људи отворенијих за дијалог о општим друштвеним питањима.

Љубиша Митровић

***НЕУЖНОСТ МИСИОНАРСКЕ УЛОГЕ СОЦИОЛОГИЈЕ У ИНТЕЛЕКТУАЛНОЈ ЗАЈЕДНИЦИ.*** Подржао бих настојање колегице Кубурић у сагледавању улоге социологије. Без обзира на то што социологије нема без емпиријских истраживања, тачније истраживања одређених чињеница на основу прихваћеног теоријског обрасца, има нечега што би се дало описати и као мисионарска улога социологије у интелектуалној заједници и у друштву уопште. Данас је много тзв. веселе науке и појединаца који мисле да граде нове мостове, а заправо својим делањем подижу нове зидове. Улога интелектуалца је да својом мисијом помогне стварању рационалне свести, али и хуманистичких и еманципаторских гледишта. Ми данас скупа живимо у времену свеопштег суноврата, где колос тржишног фундаментализма ломи бројне институције. Узмите само Европу, као парадигму о уређеном друштву. Руше се темељи социјалне државе у Европи, без обзира што технократске елите, оличене у лепо подшишаним функционерима светског капитала, ствари представљају другачије. Фактички, из њене се утробе може излећи ко зна какво зло, ако не буде развијене критичке свести код модерних елита. Потребно је дијагностицирање, прогнозирање и грађење једног инжењерства које неће бити пуко технолошко, већ где ће и истраживања друштвених наука бити насушна потреба.

Обнова религијског настаје на основама велике друштвене рестаурације: са једне стране, имате висок новчано-технолошки прогрес, а са друге, феномен субразвоја, о коме пише Каstell. Једноста-

вно, симетрични модел глобализације поново цепа неке органске саставе јединства света. Религија у свему томе сада замењује ону познату улогу идеологије. Није случајно што је она наново инструментализована у променама насталим у постсоцијалистичким друштвима. Слажем се са оценама проф. Флерса да ова обнова у Србији неће бити тако дугог вала. Када се мало примире страсти, када почну да функционишу институције, када се формира једна нова друштвена основа и успоставе нови облици рационалнијих веза које иду из поделе рада и интересног повезивања, онда ће прича о барјацима и небеском народу, па и ова фетишизирана прича о Европи као дародавној тетки, сасвим другачије изгледати.

Пишући о могућности дијалога и партнерства различитих цивилизација, насупрот афирмацији катастрофичког сценарија о неизбежном сукобу цивилизација, иза кога фактички стоји теза о културној хегемонији једног обрасца, ја сам мислио управо на потребу и могућност тог дијалога између различитих религија у домену онога што називамо *социјалном етиком*...

Дарко Танасковић

**РЕДЕФИНИСАТИ ЗНАЧЕЊЕ ДИЈАЛОГА КАО ПУТА И СРЕДСТВА РАЗРЕШЕЊА КОНФЛИКАТА.** Чини ми се да сада можемо да наставимо управо од оне тачке на којој смо завршили јучерашњу дискусију. Колега Митровић изрекао је питање: шта ту религија може да помогне? Пођемо ли од тезе да религија може да помогне у новонасталим конфликтним ситуацијама у целоме свету, где је приметна ерозија свих класичних и традиционалних система вредности, стижемо до дијалога, као концепта и као метода. Моје је мишљење да би значење појма *дијалог* у сваком конкретном случају пре употребе ваљало редефинисати, као, уосталом, и неке друге “кључне речи”, попут *демократије*, *толеранције* и још неких.... Ради се о појмовима који се данас толико рабе да су испражњени од сваког прецизног и конкретног смисла, па стога и неупотребљиви за егзактан, садржајни разговор. *Дијалог* је, одиста, посебно издашно и комотно (зло)употребљаван, јер сви би да препоруче или воде некакав (апстрактни) дијалог, као спасоносни метод и средство разрешавања конфликта. Шта то у бити одражава? Одражава потребу која је, по мени, дубоко људска, тежњу препознавања равни социјалног морала или глобалне моралне свести, који би логично исходили из генеричког јединству људскога рода, а где сва људска бића природно деле

заједничке, исконске “нагоне” ка преживљавању, нормалном животу, срећи, благостању... Неопходно је да се тражи стабилно упориште за контакт, зближавање, проналажење заједничког садржатеља. Људи непогрешиво осећају да такав невини и незагађени простор свеопштег заједништва мора постојати и зато толико инсистирају на дијалогу. Тешко је, међутим, стићи до тог обасјаног пропланка, стићи један до другога, односно једни до других, особито на колективном нивоу надградње индивидуалне свести, где су, и историјски и актуално, наметнуте такве подела које се чине, или нам се желе представити, као фаталне и непремостиве. Сваки међурелигијски дијалог, ма шта се под њим разумевало, и сви његови протагонисти, то реално стање морају увек одговорно узимати у обзир.

Чини ми се да има наговештаја да се, упркос свим поделама, полако спуштамо/уздижемо ка том свељудском хоризонту, где би се потенцијално могао артикулисати један глобални морал, нешто што би парадигматично, а никако християноцентрично, могло представљати *Десет Божијих заповести*. На том нивоу, наиме, у већини религијских система не можемо наћи нека драстична одступања, јер се ради о стварима које се саме по себи, природно разумеју. У тој равни има простора да нормални људи међусобно разговарају. Али, поставља се питање, како их за тако нешто оспособити, како их довести у ту растерећену везу? Не бих се могао сложити с начином на који је подстицај дијалогу формулисан у закључном пасусу рада колеге Митровића. А можда се прецизност његових ставова донекле изгубила у преводу на енглески језик, за које нисам сигуран да је у овом случају потпуно веродостојно. Он каже: “Finally, the question is posed whether any further dialogue between Christians and Islamists at the Balkans and in the world is possible?” (стр. 19). Свакако се није мислило на разговор хришћана са *исламистима*, него са истинским верницима ислама (*muslims*)! Неће баш свако добронамерно читати ове текстове, па закључити да се ради о словној или штампарској грешци. Даље се каже: “...doctrinal differences among different religions (when it comes to the attitude to God, man, ethnics of peace and mankind) are not great and unbridgeable, we can give a positive answer to the above question: that the dialogue is not only possible but necessary in addition to tolerance and convergence of different religious cultures...” (стр. 19). Дијалог који би био заснован на претпоставци да поменуте разлике нису непремостиве нема шансу за успех, јер те разлике теолошки јесу непремостиве, о чему је говорио и проф. Флере. Теолошки дијалози између цркава и верских заједница, а конкретно између хришћана и

муслимана, односно између њихових представника који су овлашћени да тумаче верска учења, нема изгледну перспективу у смислу приближавања гледишта и прихватања неког заједничког минималног доктринарног именитеља, јер се управо на непостојању таквог именитеља темељи самосвојност различитих религијских система, од којих сваки претендује да универзално и ексклузивно протумачи свет и понуди идеју једине Истине и јединог могућег Спасења... Симптоматичан је и стални, наметљиви интервенционизам споља, у смислу непризнавања специфичности вере, убеђења, начина живота и погледа на свет, до те мере да се, на крају, манипулише свиме, па и самим верским заједницама, у смислу њихове инструментализације, како би се у датом тренутку повела расправа о неким конкретним политичким питањима од тренутног, конјунктурног интереса. Ово, наравно, нема никакве везе с добронамерним позивим на дијалог колеге Митровића.

Непрестано неки либерални лаици, дакле, људи који не припадају вери, настоје да организују међурелигијски дијалог у ужем смислу те речи; што је суштински *contradictio in adiecto*. Теолошки дијалог могу водити само теолози, али без велике шансе на успех, они могу упоређивати системе, доћи до неких занимљивих контрастивних, пре него компаративних резултата. Међурелигијски дијалог могу водити, уопште, верници, они који то заиста јесу. На успех не може рачунати симулација међурелигијског дијалога која је индукована споља и у оквиру које се периодично, манифестационо и ритуалистички, уз промену места, састају и разговарају увек или углавном исти, формално квалификовани, али у бити нерепрезентативни “професионални дијалоганти”, задовољавајући само формално постулате дијалога.

Постоји, међутим, и трећи вид међурелигијског дијалога, који по мени има више шанси, али с тим да се јасно дефинише врста дијалога и циљ коме се тежи, а чему знатно може да допринесе и припомогне теоријска и примењена социологија... Неопходан је дијалог између људи који традиционално, а не обавезно и вернички, припадају различитим културним обрасцима, исходишно детерминисаним (у мањој или већој мери потиснутом) верском припадношћу. При томе ваља имати на уму да је у реализовању таквог пожељног дијалога скривена могућност срачунате манипулације, у смислу диригованог усмеравања ка ревитализовању и извлачењу у први план управо дубинске, “заспале” религијске матрице. У културним разликама, ако се доживљавају као културне, претежно се, иначе, не види

фатална препрека за комуникацију и међу људима треба развијати свест да су религијске разлике секундарне, да сви имају и неке друге заједничке интересе, чије им конструктивно уважавање једино може обезбедити складни саживот на Балкану, а и заједнички опстанак на овој вишеструко угроженој планети.

Допао ми се и начин интерпретације сопствених резултата, који је малопре саопштио проф. Флере, потврђујући нешто што интуитивно, али недовољно прецизно и егзактно поткрепљено, знамо или, бар, наслуђујемо. Степен консеквентности религиозности, укупно узевши, виши је код протестаната и муслимана, а мањи код католика и православца. Опет поједностављујући ствари, могло би се даље закључити и да су ислам и протестантизам у експанзији и успону, а да су католицизам и православље у извесном опадању, односно у кризи. На том плану, последњих година се обострано, на нивоу највише црквене хијерархије, јавља постепено увиђање чињенице да једино екуменски дијалог, без алтернативе, може помоћи православљу и католицизму да се одупру изазовима којима су изложени. Пре свих, то су: (1) *материјалистичка глобализација у либералистичком кључу*, (2) *растући улив протестантизма*, који еродира и кородира (нарочито) Католичку цркву, отимајући јој вернике, добро се прилагођавајући “духу времена” и локалним условима у појединим деловима света, кроз тзв. нетрадиционалне деноминације и секте, и (3) *експанзивни ислам(изам)*, нарочито у појединим деловима света. У уоченом губљењу корака католицизма и православља тражи се и проналази аргумент за јачање екуменског дијалога и нисам сигуран да извесног напретка на том плану неће бити, без обзира на то како ће се он одразити унутар верничке базе. Чак и на богословском нивоу биће, верујем, већег разумевања, јер многе разлике на доктринарном и теолошком плану објективно нису непремостиве, као што су то у неким другим случајевима, на пример између ислама и хришћанства или јудаизма и хришћанства. Иако има и другачијих процена, ове разлике су више *историјска, психолошка и интересна* разликажења. Ако се, као таква, превазиђу, што никако неће бити лако, а није ни извесно да ће се догодити, моћи ће да се поведе истински дијалог. Управо предстоји наредна сесија сталне Мешовите комисије за теолошки дијалог између католика и православца у Равени. Последња је, после дужег застоја, прошле јесени одржана у Београду, где је домаћин била СПЦ. У оквиру овог институционалног дијалогског форума дошло се до веома озбиљних тема, укључујући и питање папског примата. Без превази-



лажења разлика у вези с овим кључним проблемом неће бити ни коначног искорака ка могућем васпостављању јединства двеју цркава, односно Цркве, за које сви кажу да га молитвено прижељкују. Постоје наговештаји да би управо Папа Бенедикт XVI, иако је увек био и остао најтврђи заговорник јединог Спасења кроз католичанство, био спреман да учини искорак у правцу релативизовања или лабављења “јурисдикционе римоцентричности” и отвори се према источној браћи, очекујући од њих само онај степен признавања апостолског првенства, на који су били спремни да пристану до великог раскола 1054. године. Била би то, ако се остваре таква оптимистичка предвиђања, “Рацингерова доктрина”. Она још увек није формулисана, већ само издалека најављена, тако да је све у сфери претпоставки. Оно што изгледа извесно јесте да је један од приоритета тек започетог понтификата управо екуменски дијалог...

Бојим се, иначе, да су, бар засад, цркве и верске заједнице на бившем југословенском простору веома мало кадре да учине за унапређивању идеје и праксе дијалога и зближавања. Претпрошле године је у Београду, у организацији Европског центра за мир и развој, одржана једна конференција на којој сам поднео прилог о стварном помирителском потенцијалу цркава и верских заједница на Западном Балкану. Образложио сам зашто сматрам да тај потенцијал у овом тренутку није и не може бити велик (вид. “The Reconciliatory Potential of Inter-religious Dialogue – Theory and Practice”, *National and Inter-Ethnic Reconciliation and Religious Tolerance in the Western Balkans*, Beograd, 2006, 17-40). Ванцрквени фактори не би требало да имају сувише поверења у могућност да цркве и верске заједнице, а не вере, битније допринесу унапређивању дијалога.

Колега Абазовић на једном месту у свом раду каже како је Исламска заједница у претходном периоду морала да одигра значајну улогу у институционализацији укупног исламског простора и да се народом није могла бавити само у домену верских, духовних потреба. Видите, цркве и верске заједнице на целокупном нашем простору у прошлости су, стицајем низа околности, бивале позване, па и принуђене, да се баве пословима који примарно нису и не би требало да буду предмет њиховог активизма. Та “прошлост”, реално, и даље траје. На пример, Декларација о институционализацији ислама као европске религије, коју је сарајевски реис-ул-улема Мустафа Церић промовисао пре две године, открива да се Исламска заједница (и он лично) с великим амбицијама жели бавити еминентно политичким стварима, и то не само на нивоу Балкана, него и шире, што у начелу

не би требало да је у делокругу једне верске заједнице, премда у исламу, као што знамо, није јасно одвојено верско од световног. Уз извесне умивене флоскуле о потреби мира и љубави, ради се о чисто политичком документу и пројекту. Нешто касније, католичка Бискупска конференција у Босни и Херцеговини излази с предлогом нове административне организације Босне и Херцеговине у четири кантона, која би заменила устројство државе успостављено Дејтонским споразумом. Католички бискупи, дакле, сматрају да хрватски, alias католички политичари нису кадри да у овој земљи брину о својој пастви, односно народу који представљају, па одлучују да преузму одговорност. У Србији, пак, Српска православна црква патриотски позива да се изађе на референдум о Уставу и издаје декларације о Косову и Метохији. Македонска православна црква, у свом залагању за признавање аутокефалности, координисано наступа у истом ешелону с државом О каквом помирителском потенцијалу ту можемо говорити, о каквом зближавању кроз дијалог и превазилажењу дубоких подела међу људима и народима? Цркве и верске заједнице се отворено баве политиком, каткад и на најнепосреднији начин. У свему томе не видим никакву њихову кривицу или лошу намеру, већ само нашу реалност која је и њима задата и којом, вероватно, највећи део свештества никако није одушевљен. Али, пред реалношћу се не смеју затварати очи. Наука на то, по дефиницији, нема право. Неопходно је, дакле, трезвено и уравнотежено сагледавање ствари од стране оних који изучавају овај простор или се на неки други начин њиме баве, а нарочито од неких невладиних организација с квазимондијалистичким тенденцијама које због њиховог легитимног друштвеног ангажовања готово криминализују цркве и упаничено говоре о некаквој реклерикализацији социјалног и политичког амбијента. Постоје и неки други, који са стране све то посматрају, из Европе рецимо, и покушавају да код нас усиљено примене критеријуме друштава у којима се сада секундарно поново повела дискусија о секуларној држави, али на једном сасвим другачијем нивоу, који овде објективно није и неће ускоро моћи бити досегнут.

Завршићу поновљеном констатацијом да ми имамо једну реалну друштвену и политичку ситуацију, ако хоћете и стања свести, који чине илузорним очекивања да би те и такве цркве и верске заједнице у овом тренутку могле бити некакви генератори помирителског потенцијала који би био искоришћен за продуктивни дијалог. Њима, заправо, треба помоћи, стварањем погодне атмосфере ради постепеног обезбеђивања укупних друштвених услови за растеређе-

но посвећивање духовној мисији вере. Морамо покушати, онолико колико то можемо, да на позитиван начин читаву ову сферу објективно визујемо, да сужавамо просторе ирационалног, а ширимо просторе рационалног, како је то у једној прилици формулисао Карл Манхајм, и да тако дамо свој скроман обол, избегавајући језик политичке коректности, испразно лаичко мисионарство или стеротипне флоскуле, чиме се неспоразуми не отклањају, већ одржавају, па и увећавају.

Милан Вукомановић

**МОГУЋИ СУ РАЗЛИЧИТИ НИВОИ ДИЈАЛОГА.** Добро је што нас је проф. Танасковић подсетио на различите аспекте дијалога, где простор за деловање немају само цркве и верске заједнице и где однос према истинитости и валидности теолошких ставова друге верске заједнице није једини аспект дијалога. Требало би да ту додамо бар још два важна елемента, чиме се отвара простор за деловање и либералних секулариста, који су до сада често иницирали тзв. међурелигијске дијалогe, а да сами нису били довољно упућени у теолошку проблематику. Један од тих елемената је *јавни аспект*, боље речено, правно-политички аспект, који обухвата низ питања о односу верских заједница и државе. У том дијалогу учествују и трећи партнери, који се укључују у дебате о појединим питањима, као што је, на пример, увођење веронауке у јавне школе, доношење закона о верским заједницама итд. Посебно треба издвојити и *друштвени аспект*, који обухвата однос у социјалној сфери према религијском Другом. Реч је о томе да се религијски Други схвати, разуме, да се с њим уђе у продуктивнији дијалог, нарочито на локалном нивоу. Некад се ови елементи преклапају, а некад су ти дијалози јасно дефинисани, као што је то случај с теолошким дијалогом или дебатама из правно-политичке, јавне сфере. Академска заједница је ту редовно присутна, нарочито посредством стручњака који се, као религиолози, баве овом проблематиком и чија је укљученост пожељна, јер они су ти који разјашњавају појмове, праве теоријске дистинкције и дају дефиниције како би расправе задобиле што кохерентнији облик.

Ово је само коментар о сложености назначене теме и покушај да се разлуче могући нивои дијалога: најпре, између самих верника, потом између верника и оних који то нису, а у том првом случају можемо говорити, опет, о *интер*конфесионалном и *интра*конфесионалном дијалогу, о интеррелигијском дијалогу, итд. Постоји низ модалитета у оквиру којих се дијалог може водити, а најчешће се

говори о међурелигијском, који би, у правом смислу речи, представљао дијалог између религија – на пример, хришћанства и ислама. Ако је реч о дијалогу између православца и католика, онда ту имамо интерконфесионални дијалог.

Драгољуб Б. Ђорђевић

**ПРАКТИЧНИ ПОКАЗАТЕЉИ МАНИФЕСТОВАЊА НЕБАЛКАНСКОГ ИСЛАМА.** Након јучерашње сесије и говора о балканском исламу и небалканском исламу, накнадно сам размишљао о овој теми и желим да дам један коментар и упутим питање проф. Танасковићу.

Јучерашњи закључак је био да балкански ислам у данашњици одступа и да је то одступање започело пре којих двадесетак година, пред крај бившег режима, у јеку трагичних ратова и у транзиционим временима. А онда наступа небалкански ислам, мада ми немамо емпиријска истраживања којима би ово наступање потврдили. Али, зато имамо обичне социолошке опсервације, дакле, искуство да можемо навести неке елементе тог небалканског ислама, чак и у виду онога што је споменуо проф. Флере, односно испијању или неиспијању ракије међу млађим муслиманима. Ко је био чест посетилац Новог Пазара пре две деценије, а спадам међу такве, могао је на аутобуској станици, сваком ресторану и тада једином хотелу да се осећа као да је у Нишу, Београду или Суботици. Деценију, пак, уназад, а поготову не данас, није могуће попити алкохол на аутобуској станици у Новом Пазару или у мом омиљеном ресторану “Сунце”. Затим, у начину облачења, о чему је говорила колегиница Гавриловић, можете препознати елементе небалканског ислама. Следи појава многоженства, која се у прошлости негде-негде могла пронаћи на Пештеру као прежитак из ранијих времена, а данас муфтија Зукорлић не скрива своја два брака, а може послужити и неким другим појединцима за углед. Све у свему, навео сам свега неколико очигледних примера који формирају искуствену потврду да је наступио небалкански ислам. Наравно, залажем се да све то треба прецизније истражити, емпиријским методама и тако поткрепити првобитна сазнања.

Навођењем ове скромне аргументације укида се онај прекомерни релативизам. Небалкански ислам довешће до тога да се: 1. уједначи манифестовање ислама на Балкану и на просторима бивше Југославије, те да се 2. умање учинци тог историјског релативизма, који вуче корене још из Османског царства. Каква се прогноза може из-

рећи? Да ли се може закључити да ће превагнути небалкански ислам у следећим деценијама, чему се лично никако не бих радовао?

Дарко Танасковић

**СОЦИЈАЛНИ КОНТЕКСТ КАО ФАКТОР УСПОНА НЕБАЛКАНСКОГ ИСЛАМА.** Већ смо се уверили да су интерпретације прилично клизав терен у науци, а да не говоримо о незахвалности прогнозирања. Лично, не бих се баш радовао одигравању сценарија који је описао колега Ђорђевић.

Како се мени чини, идеја носилаца универзалне исламске револуције била би да се ислам свуда практикује на одређени начин, да има истоветну морфологију и да, идеално гледано, на крају читав свет буде исламски. Наравно, и та, за све обавезујућа верзија ислама тек је једна његова интерпретација, она фундаменталистичка, а која је, неизбежно такође субјективна. Јер, ко данас може поуздано знати каква је била изворна актуализација куранске Речи? Јасно је да су исламски фундаменталисти, срећом, још увек релативно малобројни, али они свуда где се појаве и где имају могућност за деловање настоје да што више нивелишу постојећу исламску праксу, промовишући ортопраксију усклађену с њиховим ригидним тумачењем догме. Показатељи из живота, које сте навели, уопште нису занемарљиви, чак се могу ишчитавати као спољашњи симптоми тектонских поремећаја у систему вредности и навикама једне муслиманске средине.

Свака средина, па и муслиманска, пружа отпор оваквом уношењу елемената нивелисања и мењања устаљених обичаја и навика. Познато је да је у теорији исламског фундаментализма, било коју школу да узмемо, прва програмска тачка да се очисте сопствени редови. Прва мета удара фундаменталиста су сами муслимани. Када је Хомеинијева револуција победила 1979. године у Ирану, наши комунисти Муслимани/муслимани, на основу принципа припадања без вере, листом су говорили како ће свргавање “амаричког агента” шаха Резе Пахлавија довести до успостављања аутентичне демократије и народне власти. те да, према томе, ваља подржати мудрог старца у мобилизацији народних маса једином њима разумљивом идеологијом, исламском. Ја сам их, међутим, опрезно подсећао на то да није препоручљиво олако одбацити могућност да тај старац истински верује у оно што говори и ради у име Алаха. Када је прва наша делегација отишла у посету новом вођству Исламске Републике, сматрало се опортуним да она углавном буде састављена од високих функцио-

нера Муслимана/муслимана, како би се показало да код нас муслимани имају своја права и учествују у вршењу власти. Шта мислите како су били дочекани у земљи домаћина? Да се колоквијално изразим, исламски револуционари су их тамо “ишамарали” и онако војнички пропитивали какви су то они муслимани када служе комунизму, да је то потпуно безбожништво и да би требало да се призову памети, док није касно. Другови Муслимани/муслимани су тек тада јасно схватили да би управо они, кад би се таква врста ислама афирмисала у нашој земљи, по свој прилици први висили за пример другима.

Е, сад, ако смо већ видели да су конфликтне ситуације на овим просторима створиле могућности за продор таквих радикалних исламистичких идеја, логично је да се тај процес одређеним темпом настави, уколико се не успостави складно интегрисано друштво и мирнија и толерантнија социјална атмосфера. Ако се у свему осталом нађу путеви мирног грађанског саживота, ако људи буду боље живели и перспективу сагледавали у складу са својим традиционалним моделима живота и уравнотеженим погледом на свет, они ће пружити јачи отпор екстремистима. А ако се, пак, наставе сукоби и трвења на свим нивоима, ако се оправдање за властите неуспехе и промашаје настави тражити искључиво у оптуживању других, ако се буде теже живело, ако ЕУ не буде хтела да нас у догледној будућности прими у своје редове, онда ће, поред осталог и верским образовањем, бити лакше да се испрофилишу агенти промена, који ће проповедати и ширити тај, условно речено, радикализован небалкански ислам. Све, дакле, зависи од природе социјалних околности, ништа ту није само по себи дато и фатално предодређено. Ја, иначе, сматрам да већина наших домаћих муслимана уопште нису никакви фундаменталисти. Али, постоји могућност да се то промени, да масовније дођу и неки други, да се образовни систем прилагоди неким другачијим идеалима и мерилима вредности, што ће неминовно довести до повећавања и продубљивања међурелигијске и међуетничке дистанце, а онда је природно да се иде у правцу заоштравања односа у друштву. Перспектива ислама у нас зависи од укупне наше перспективе, у то не може бити сумње.

**ТРЕЋИ ДЕО**  
**НЕШТО МАЛО ИЗ ИСТОРИЈЕ ИСЛАМА У**  
**ЈУГОСЛАВИЈИ И СРБИЈИ: ИСЛАМСКА**  
**ЗАЈЕДНИЦА И ДЕРВИШКИ РЕДОВИ**

**УВОДНО САОПШТЕЊЕ**

Зорица Кубурић

**ПРОШЛОСТ, САДАШЊОСТ И БУДУЋНОСТ**  
**ОДНОСА ИСЛАМА И РЕЛИГИЈСКИ ДРУГИХ НА БАЛКАНУ**

Све вас срдечно поздрављам. Желим да у уводном делу кажем нешто о својим утисцима и својој позицији. Добила сам од организатора тежак задатак да напишем приказ три рада која су објављена у зборнику *Islam at the Balkans in the Past, Today and in the Future*. Аутори текстова су Драган Новаковић, Милан Вукомановић, Драгољуб Ђорђевић и Драган Годоровић.

Поглавље у коме се налазе ови текстови носи наслов: *Нешто мало из историје ислама у Југославији и Србији: Исламска заједница и дервишки редови*. Наслов веома добро дефинише текстове и нашу позицију. Од историје ислама полазимо и остајемо негде у њој зачарани вековима који значе другост. То наше поновно ишчитавање историје ислама, залажење у детаље њихове присутности на просторима Југославије и Србије, чини ми се као да нас ресетује и подсећа и приводи к јасној свести с идејом да су муслимани дошли и остали, и дешавају нам се као плима и осека оне другости која чини да ми и они функционишемо вековима једни поред других незнајући пуно једни о другима управо због те потребе за дистанцом, јер смо сувише близу.

Говорећи о исламу имамо представу ислама који је у османлијским освајањима био и отишао, ислама који је остао и укоренио се у форми религијске конверзије и представу ислама који ће поново доћи, али не више у форми војничке моћи, већ у форми демографских миграција и тихог попуњавања празног простора секуларизованог хришћанства које је одустало од патријархалног модела репродукције.

Читајући текстове уважених колега имала сам утисак да се налазим на туђој земљи. Био ми је потребан и речник да бих разумела о чему се ту ради. Будући да сам гост у овој области који жели да учи, прихватила сам да данас укратко покренем нека питања која ми се чине значајним да се о њима поразговара. Надам се да ћемо данас наставити разговор и актуализовати тему у ширем контексту.

У излагању ћу ићи оним редом како су уредници (Драгољуб Б. Ђорђевић, Љубиша Митровић и Драган Тодоровић) текстове поставили. Будући да су сви аутори текстова присутни на овој конференцији, ја нећу дубље улазити у препричавање њихових текстова, јер смо сви имали прилику да их читамо и разумемо на свој начин, зашто би моје разумевање имало предност над вашим. Осим тога, често имам прилику да чујем како други интерпретирају оно што сам ја написала и никад се не осећам пријатно када чујем те варијације. Понајмање што желим то је да будем криво огледало. Осим тога, још један разлог што нећу детаљно интерпретирати све текстове, јесте што ће и ово бити штампано ускоро, стога остављам више времена за разговор и прилику да чујемо живу реч, а не писани текст.

Текст др Драгана Новаковића, научног сарадника и саветника у Министарству вера, који је докторирао бавећи се исламом, носи наслов: *Процеси унутрашње организационе консолидације Исламске верске заједнице у Социјалистичкој Југославији.*

Текст је написан на осам страница. Уводна реченица гласи: “Исламска верска заједница у Социјалистичкој Југославији настављач је традиције организованих форми ислама, које су на југословенским просторима постојале од Берлинског конгреса.” У даљем тексту аутор укратко представља положај ислама и организацију Исламске заједнице у покрајинама и државама које су постајале до 1945. године. “После окупације Босне и Херцеговине 1878. године, аустроугарска власт донела је више наредаба којима је успостављена аутономна Исламска верска заједница, независна од духовног центра у Истанбулу.” И управо то је основна теза у овом тексту, осамостаљивање и организованост исламске заједнице на просторима Југославије. Центри су се премештали од Ниша, до Београда и Сарајева. Јединство муслимана на овим просторима није карактеристика Исламске заједнице, и то је тако остало до данашњих дана. Стога је значајно пратити развој Исламске заједнице, унутрашњу организацију и промене које су пратиле политичка кретања у региону. Важно је обратити пажњу на овај текст који је право богатство чињеница из угла државне документације. Осим тога, у овом тексту се веома детаљно



приказује и историјски документује специфичност ислама на Балкану. У емпиријским истраживањима пронађене су разлике унутар ислама између различитих подручја, што указује да није реч само о политичким неслагањима различитих региона, већ да је реч о различитим струјама унутар ислама. Сматрам да је текст Драгана Новаковића веома добра основа за разумевања специфичности Исламске заједнице и за препознавање промена унутар ислама на овим просторима које су се догодиле после распада Југославије.

Други текст колеге др Милана Вукомановића, ванредног професора на предмету Социолога религије на Филозофском факултету у Београду, бави се дервишима у Београду. Он користи путопис Евлије Челебије, који је писао на темељу свог боравка у Београду 1660. године.

Милан закључује: “Дакле, готово пуна три и по века, дервиши су живели у Београду, редовно изводили зикр, изучавали дела великих суфијских мислилаца, сами писали мистичка дела и поезију, и имали једну од централних градских улица која се на аустријском плану Београда из 1789. године називала Дервиш Гасе”. У тексту се наводе и имена дервиша и значајно је навести да се још у најстаријем попису муслимана у Београду (1536) спомињу дервиши по својим именима.”

Вукомановић се пита где су се све налазиле београдске текије, како су изгледале, којим редовима су припадале. С обзиром на мањкавост података који се тичу баш тог аспекта религијског живота у “Столном Београду” у споменутом периоду, није лако данас пружити недвосмислене одговоре на ова питања. Захваљујући документима из различитих извора и истраживањима историчара и историчара уметности, за бар осам текија се може одредити тачна и приближна локација.

На крају, Милан Вукомановић закључује да је сасвим извесно да су се већ тада у граду налазиле тарикатске заједнице дервишких редова, те да је у Београду исламски мистицизам нашао погодно тле, нарочито у 17. веку, како у практичном деловању разних тариката, тако и у њиховој научној, књижевној, правној и филозофској оставштини.

Текст др Драгољуба Ђорђевића (редовног професора на Машинском факултету у Нишу и председника Југословенског удружења за научно истраживање религије) и мр Драгана Тодоровића (асистента на Филозофском факултету у Нишу), који се дуги низ година баве проучавањем верског живота Рома, носи наслов *Текије, тарика-*

*ти и шејхови нишких Рома.* Аутори наглашавају да је религијско и професионално биће Рома разноврсно. У Србији је највише Рома православне вероисповести, следе муслимани, уз нарастајући број протестаната у односу на католике. Будући да су дервиши врло занимљиви по свом стилу живота, овај рад има свој значајан допринос у приказивању интервјуа вођених с шејхом рифаијског реда (Слободан Емини) 1. фебруара 2007. године у нишкој рифаијској текији, смештеној у Београд-мали, те с шејхом кадиријског реда (Мухарем Љатифи), 14. априла 2007. године.

Интервјуи су у целини приказани, кроз текст с питањима и одговорима, без великих коментара, а на крају су приказане фотографије дервиша и просторија у којима они негују свој стил живота; ове фотографије говоре више од речи о једној специфичној култури. У закључку, као разлог зашто су се бавили овом темом, аутори наводе потребу да домаћу науку упознају са свакодневним исламом на тлу Србије.

Приказани текстови уважених аутора указују на историјске чињенице из живота, рада и организовања исламских верника. Такође, представљене су живе заједнице верника, које чувају прошлост у садашњости. Текстови су веома значајни, будући да приказују ислам код нас, ислам који је опстајао у заједници која на њега није, нити гледа благонаклоно. Осим тога, говор о дервишима приближава нам идеју о раслојености ислама и о међусобним односима различитих исламских струја.

# РАСПРАВА

Милан Вукомановић

**ТЕКИЈЕ И ДЕРВИШКИ РЕДОВИ У БЕОГРАДУ.** Пре него што започнем своје излагање, покажаћу вам фотографије суфија, музичара и плесача из храма Мевлеви Галата у Истанбулу, који су почетком 2005. године гостовали у београдском Дому омладине. Публика је могла да види извођење њиховог *сема* обреда у окиру једног културно-уметничког, али и религијског програма. Ове илустрације помажу, мислим, да се тај догађај донекле визуелно представи. Оно што је мене ту највише заинтриговало је чињеница да дервиши нису премијерно гостовали у Београду, већ да су се у њега, такорећи, вратили након једне дуге паузе. У том контексту, занимало ме је шта су они, за време свог боравка у нашем главном граду од 1521. до 1867. године, ту заиста радили, где су живели, где су биле њихове текије, којим редовима су оне припадале, ко су били њихови шејхови, да ли знамо имена неких дервиша, и то је оно што сам, мање-више, изложио у свом раду, на основу података до којих сам успео да дођем.

Један од куриозитета тог доласка дервиша у Београд 2005. је, свакако, и симболични повратак њиховог шејха у некадашњу Југославију. Тај шејх је Хасан Деде, Турчин пореклом из Македоније, који је живео у СФРЈ све до 1959. године када се његова породица преселила у Истанбул, где је он доцније, у оквиру мевледијског реда, преузео пост Мевлане, Џевалудина Румија.

Додатно значење има и сазнање о повратку једне друге групе дервиша у Београд, до кога сам дошао читајући рад колега Ђорђевића и Тодоровића. Они сведоче о Ромима дервишима у Београд-мали у Нишу, као и о оживљавању једног огранка дервишке заједнице рифаијског реда у Котежу, која је, додуше, засада још увек без шејха.

Први дервиши, међу којима су, по свему судећи, превладавале бекташије и рифаије, долазе у Београд с војском Сулејмана Величанственог 1521. године. Најзанимљивији је покушај реконструкције њиховог *религијског* живота у прошлости, и то је оно што је, можда, мање долазило до изражаја у радовима наших историчара и историчара уметности. Моји извори у истраживању били су неизбежни Евлија Челебија и планови града Београда из турског периода, где су у појединим случајевима уцртане џамије, или неке од дервишких текија; затим пописи становништва и бројна секундарна грађа, прилози Хазима Шабановића, Дивне Ђурић-Замоло, Џемала Чехајића и др.

Сачувана је и фотографија главне београдске текије која се налазила у врху Дервишке (Вишњићеве) улице на аустријском плану с краја осамнаестог века и у коју се касније уселио Правитељствујушчи совет. Фотографија је снимљена 1866. и оригинал се налази у Музеју града Београда. Све што је од ње данас остало је маузолеј, тачније Шејх-Мустафино турбе. Мустафа је био шејх садијског реда, мада се сама текија звала Хаџи-шејх Мухамедова по бекташијском шејху Мехмеду (Мухамеду) Хорасанију.

Тако ступамо на терен прецизнијег одређења самих дервишких редова који су били заступљени у Београду, као и лоцирања њихових текија. Обично се мисли да је Евлија Челебија претеривао у навођењу укупног броја џамија и текија у градовима које је посећивао, али мени се чини да није сасвим погрешно када је рекао да је у Београду 1660. године било укупно 17 текија. На основу различитих докумената може се данас рећи да се бар 10 од тих 17 текија може евидентирати, при чему се за њих осам зна и тачна локација. Свега три године доцније, Евлија Челебија у Будиму препознаје чак 7 бекташијских текија. Тај податак није неважан, јер нам говори о карактеру првих тариката који су с турском војском улазиле у градове. С прилично поуздања би се, наиме, могло рећи да су то биле акинџијски бегови, јаничари и коњаници међу којима је највише било бекташија. Чак је и маузолеј у Будиму, посвећен Гул-баби, саграђен у спомен једном бекташијском дервишу. Један од важнијих закључака мог покушаја историјске реконструкције био би, дакле, да су, бар у тим првим вековима након освајања Београда, преовлађивали редови с наглашеним шиитским и алевитским тенденцијама (бекташије, садие-рифаије), због чега се може очекивати и да је њихов обред, зикр, био доста драматичан, да је подразумевао ритуално пробадање зарфовима и другим оштрим предметима. Касније, као уосталом и у Босни, што се може компаративно проучавати, превагу су односили ортодокснији и интелектуалнији редови – накшибендије, халветије итд.

Следећа интересантна ствар је сам изглед тих текија. Осим већ споменутог турбета у данашњој Вишњићевој улици, испод Студентског парка (некадашње Дервишке улице), нема других материјалних остатака. То турбе је, поред Бајракли џамије, најстарији објекат у Београду изван београдске тврђаве. Могућа је данас, међутим, некаква виртуелна реконструкција тих бекташијских текија у Београду: било их је бар четири од ових осам идентификованих; три су биле кадиријске, а за једну се не зна право порекло.

Како су изгледале те текије? Упоредимо их с овим данас постојећим у Босни. Када је реч о кадиријама, чувена је ту Хаџи-Синанова текија у Сарајеву, коју сам фотографисао више пута у периоду између 2004. и 2007. године. Међу тим фотографијама су и две накшибендијске текије: текија Мејташ, новија текија у Сарајеву, поред недавно рестаурисане Сарач-Исмаилове џамије, као и текија Поток.

Питање које бих резервисао за доцнију дискусију јесте да ли на Западном Балкану данас долази до обнављања тесавуфа, исламског мистицизма, односно суфизма, и у којој мери ова истраживања из Босне или јужне Србије то могу посведочити. Не заборавимо да су затечени ромски дервиши у Нишу пореклом из Косовске Митровице, а има и ромских дервиша избеглица с Косова након 1999. Познато ми је да и у околини Берана у северној Црној Гори има рифаија из Терзи-махале у Призрену. Мене највише занима та обнова тесавуфа у Босни, и у последње три-четири године активно сам обилазио текије, не само у Сарајеву, већ и у другим босанским градовима и варошима, као што су Благај, Травник, Каћуни, Вукелјићи-Живчићи. Све то може да нам помогне у покушају да реконструишемо изглед, одлике и амбијент историјских текија на Балкану, а не само у Београду.

Драгољуб Б. Ђорђевић

**ТРИ ДРАГУЉА О РОМИМА ДЕРВИШИМА НА БАЛКА-  
НУ.** Кратак прилог, који сам заједно са колегом Тодоровићем припремио за потребе овог научног скупа, није писан са великим претензијама. Он има кратак увод, два обимна интервјуа са ромским шејховима у Нишу и још краћи закључак. Нас двојица се не бавимо озбиљније проучавањем ислама, али проучавајући Роме, а онда подробније религиозност Рома, били смо упућени на праћење културних обележја и религиозности Рома муслимана, с обзиром да их има доста у Србији, нарочито јужној, од Ниша па све до Прешева. Наше истраживање нишких текија заокружићемо објављивањем, вероватно следеће године, документарне студије о нишким текијама. Лично сам задовољан написаним текстом, јер садржи у себи три омалена драгуља за мене као ромолога и социолога религије. Први драгуљ је стара нишлијска ромска песма коју смо ставили у мото и која сведочи о постојању текија у нишкој историји из периода османске владавине... Обрађујући раније једно ромско култно место у Нишу – Зајде Бацу, поред источне капије нишке тврђаве – преко записа Милана Ђ. Милићевића, нашег познатог историчара и јавног делатника који је

обилазио крајеве јужне Србије и пре и након ослобођења од Турака, информисали смо се да је и та ромска светица даривала текије, које су у то време постојале у граду, а да је живела тек стотину година раније пре доласка Евлије Челебије у тадашњу Србију.

Други драгуљ за мене био је податак до кога сам дошао за време студијског боравка у Софији и посете Етнографском институту и музеју Бугарске академије наука. У разговору са младим, али врло цењеним бугарским етнологом Петком Христовим дознао сам да његов Институт увелико припрема истраживање једног актуелног процеса међу бугарским Ромима муслиманима, нарочито у пределима у којима преовлађује турски живаљ. Дакле, бугарски етнологи су приметили да су бугарски Турци више секуларизовани и да су запустили своје текије, као облика верског изражавања, те да Роми сада масовно преузимају текије од Турака, постају шејхови и ревитализију некакав верски живот око њих.

После неколико месеци, колега Тодоровић и ја сасвим смо другим послом били у посету Институту за социолошка и политичко-правна истраживања у Скопљу и сусрели се са колегиницом Ружицом Цацаноском, честим учесником претходних ЈУНИР конференција (касније су се разговору прикључили др Димитар Мирчев и др Петре Георгиевски, угледни македонски социолози и политиколози). Размењујући податке о пројектима који се тренутно реализују у Нишу и Софији, споменуо сам постојање Рома дервиша у Нишу, као и претходно саопштену информацију колеге Христова из Софије. Тако сам дошао и до трећег драгуља: одговорено ми је да то нису усамљени случајеви и да је и она наилазила на сличне примере у свом занимању за ширење протестантизма међу Ромима у великим скопским махалама; постојеће текије преузимају најчешће Роми.

Навешћу још један емпиријски налаз. Прошле године, предавајући на једној летњој школи у Улцињу, а ако се не варам, учествовала је у њеном раду и присутна колегиница Кубурић, омогућена ми је једнодневна ескурзија до Тиране у Албанији. На том путу, свратили смо у једно место, географски и културни центар Албаније, познато по грандиозном соцреалистичком споменику Скендер-бегу, али и по томе што је албански центар бекташијског реда. Касније су ми албански студенти говорили о томе како су бекташије необично толерантне према Албанцима који су припадници православља и католичанства, што нас је додатно мотивисало да обрадимо случај дервишких редова у Нишу.

Како је, уопште, дошло до идеје да обрадимо дервишке редове у Нишу? На Машинском факултету Универзитета у Нишу, ако не и први на нишком универзитету, 2002. године добио сам прилику да изведем два семестрална изборна курса из *социологије ромског идентитета*, са заинтересованим студентима прве године као замену за редовни предмет социологије. Тражио сам од студената да за завршни рад не пишу теоријске радове, већ да учине нешто конкретно и прикупе извештај документарни материјал, пошто смо их за време трајања курсева методолошки опремили за рад на терену. И шта се десило? Чetrдесетак студената растрчало се диљем југоисточне Србије, од Зајечара до Прешева, да би ме двојица од њих обавестили да желе да обраде дервишке текије, за које су знали живећи у близини ромских махала Београд-мала и Сточни трг у Нишу. Са знатжељом сам прихватио њихов предлог и убрзо добио прелиминарни материјал са терена, тј. разговоре са шејховима, који су их добро примили и одговорили на њихова питања, дозволивши им и да фотографишу унутрашњост ових текија. Како то није било довољно, ми смо и сами поново разговарали са ромским дервишима и тако до краја реализовали ову идеју.

Пре две године, у оквиру једног међународног пројекта који сам имао прилике да водим, било је омогућено ангажовање самих Рома, наравно, оних који су били образовани и са факултетским дипломама. Како је њих још увек недовољно, а пројекат је поново био ограничен на територију југоисточне Србије, обратио сам се Ибрахиму Османију, средњошколском професору српског језика из Прешева и добром познаваоцу стандардизованог ромског језика, да ми помогне. Он је предлог прихватио и у оквиру предвиђених задатака обрадио је ромску “текију” у Прешеву, која је “жива”, која има вернике, која се посећује и није напуштено ромско култно место, с обзиром да је читав пројекат био посвећен обради ромских културних места и ромских гробаља. Додатни куриозитет је да сам тај текст, написан на ромском језику, касније публиковао у нишком универзитетском часопису “Теме”, и то је било први пут да се у једном универзитетском часопису појави текст на ромском језику, на шта сам посебно поносан. Сви ови секундарни подстицаји на крају су и нас саме привели ромским текијама у Нишу, без претензија да се трајније и озбиљније бавимо дервишким редовима, као што то чини проф. Вукомановић. Ипак, поставили смо на крају текста и једно хипотетичко питање: *да ли неће већи број савремених Јемки, како се звала јунакиња песме из мота, све више одлазити према текијама? Или, додуше не*

*спектакларно, да ли ће доћи до обнове дервишких редова, тј. мистичког ислама код нас и да ли је то манифестација небалканског ислама?*

Сергеј Флере

**СТАТУС ДЕРВИШКИХ РЕДОВА УНУТАР ИСЛАМСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ.** Волео бих да чујем формално појашњење: текије, дервиши, тарикати – какав имају статус унутар Исламске заједнице, да ли је то облик народне религиозности или организациони део или облик удруживања који се признаје унутар Исламске заједнице? И друго питање: чиме ви објашњавате, социолошки и психолошки, појаву и експанзију дервишких редова у данашње време на овом тлу?

Данијела Гавриловић

**БРОЈНОСТ ДЕРВИШКИХ РЕДОВА.** И још једно питање: који је број верника који прате рад тих дервишких редова и имају ли они некакве социјалне функције унутар те верске организације?

Милан Вукомановић

**ДЕРВИШКИ РЕДОВИ ИМАЈУ БЛАГОСЛОВ ИСЛАМСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ, АЛИ И ИЗВЕСТАН СТЕПЕН АУТОНОМИЈЕ.** Ја бих се задржао на илустрацијама из Босне, с обзиром на то да је тај простор предмет мог скоријег теренског истраживања. За почетак, неколико статистичких показатеља. Тренутно, у Босни и Херцеговини има 56 места на којима се изводи зикр, централни дервишки обред. Ово су подаци из *Келаму'л шифа'*, часописа Хастахана-текије “Месудија” у Каћунима, недалеко од Сарајева. Шејх те текије је и председник Тарикатског центра БиХ. (Постоји, дакле, организација која институционално окупља дервишке заједнице у Босни) Од тих 56 места, 17 су текије у правом смислу речи, дакле, центри с пропратним објектима у којима се изводи зикр (семахана), коначиштима, кухињама, просторијама у којима борави шејх, итд. Међутим, врло мали број њих је стално активан, непрекидно отворен, с настојником који може у свако доба да вас прими. Чак и у Хаци-Синановој текији, која је историјски споменик, с времена на време неко долази да откључа просторије и обави редовне послове. Та текија има и прилично импресивну библиотеку. Зикр се, по правилу, обавља једном се-



дмично, код већине накшибендија четвртком, а код неких и недељом увече. Тада има највише дервиша у текијама, а они су различите доби и професија: има ту и универзитетских професора, и студената, уметника, лекара и занатлија, омладине и пензионера...

Поред споменutih 17 текија, ту има и *завија*, махом приватних кућа оспособљених за овај вид обреда, као и *цамија* у којима се изводи зикр. Зикр се изводи у 23 *цамије* широм Босне и Херцеговине и још у 16 *завија*, а не само у класичним текијама. По правилу, оне потичу још из османског периода, али има и нових, као што је текија Мејташ у Сарајеву. Чак 84% или 47 од тих 56 објеката припада накшибендијама: накшибендијски тарикат је, дакле, доминантан у БиХ, док 9% или 5 објеката припада кадиријама. Сви они делују као удружења грађана, али неки од њих су чланови тарикатског центра, други не. Текије углавном раде уз благослов Исламске заједнице, унутар њених структура, али треба знати и то да су дервишки редови традиционално имали извесну аутономију у односу на ту централну институцију. Сваки тарикат би, у принципу, требало да делује као независна социјална групација, без контроле централне институције, али с њеним допуштењем.

Накшибендије су традиционално биле блиске ортодоксној улеми; Исламска заједница често сама шаље хоџе и делегира људе да буду шејхови у дервишким редовима. Али већина је регистрована као удружење грађана и засебно правно лице.

Нису све текије под окриљем тарикатског центра БиХ: то, на пример, није већина кадиријских и све рифаијске текије у Босни. Рифаија има 5% или 3 текије од укупног броја активних, док једна припада шазилијама, у околини Тузле. Халветија више нема у Босни, иако су они имали значајан центар (*ханеках*) баш у Сарајеву, на простору данашње Гази Хусревбегове медресе. Мевлевија, такође, више нема, мада је отпочела, додуше доста споро, обнова мевлевијске Иса-бегове текије, најстарије текије у Сарајеву, на Бендбаши, из 1462. године.

У бившој Југославији су постојале извесне тензије између дервишких редова на Косову и ортодоксне улеме у Босни. Постоји један број хетеродоксних редова – углавном су то рифаије, али и неки други – који не делују нужно под благословом Исламске заједнице БиХ. Њихове специфичности су баш у томе што испољавају извесан степен хетеродоксије који се коси са шеријатским прописима. Међу истраживачима на Косову остало је забележено да су код њих и за време Рамазана неки дервиши пушили током дана, па чак и конзумирали алкохол.

Ја бих рекао да у случају Босне постоји ревитализација тесавуфа, исламског мистицизма. Она је присутна, рецимо, међу млађим генерацијама. Нова накшибендијска текија Мејташ у Сарајеву окупља данас углавном младе људе. Извесна литература се штампа и преводи унутар самих текија (нпр. кадирије у Челиговићима), али ту није реч о квалитетнијим преводима, као код реномираних издавача или при Факултету исламских наука у Сарајеву. Оријентација ка тесавуфу у академској средини је, пак, више теоријске, филозофско-теолошке природе.

Наведимо сада и неке од проблема и препрека на путу пуне ревитализације суфизма и тариката у Босни. Први проблем је ту, свакако, *губитак елите међу шејховима*. Све је мање шејхова од ауторитета старог кова, приметан је губитак харизматских шејхова из прошлости, као што је био Хуснија Нуманагић или Фејзулах Хаџибајрић. Стари шејхови су, по правилу, били образовани на високим школама и у универзитетским центрима. Поред тога, све је више *шејхова без наследника*. На пример, кадиријско-бедевијска текија у Челиговићима недавно је изгубила свог шејха, који за живота није именовао наследника с хилафетнамом. У разговору с неким од његових присталица, стекао сам утисак да он, заправо, није имао кога да именује на тај положај и да је то прави разлог непостојања наследника. Нема, дакле, довољно правих шејхова, и то не само *шејхова знања*, који могу да отпочну и воде зикр, већ *шејхова тербијета*, који могу да именују наследнике. Посебан проблем представљају *проблематична именовања* након завршетка рата у Босни. Има ту људи који раније нису били посебно оријентисани ка суфизму, али је један број њих добио дозволу да обавља ту функцију. Треба споменути и пензионисане хоџе који су, на захтев Исламске заједнице, преузели један број текија. Неки центри су, опет, изгубили стари сјај практиковањем скраћених и поједностављених верзија зикра и методама традиционалног лечења, дакле, пучким облицима религијске праксе на уштрб озбиљнијег приступа исламском мистицизму.

Све у свему, постоји данас интересовање за суфизам, нарочито међу младима у БиХ, као и пратећа пролиферација литературе, али нема довољно правих лидера старог кова, што многи моји саговорници примећују. Нарочито су резигнирани они који су озбиљно посвећени тесавуфу у Босни. Тарикати и данас јесу облик народне религиозности, који је повремено имао и мало хетеродокснији карактер, а у већини случајева у Босни они су везани уз ортодоксну улему. Постоје, дакако, и извесне полемике, па чак и латентни сукоби изме-

ђу присталица тесавуфа и салафизма (вахабизма) у Босни. Али ни то не треба пренаглашавати, и ту има пуно идеализација, нарочито од стране појединих аутора из иностранства, који испољавају тенденцију идеализовања “непомућеног” суфијског, традиционалног ислама у Босни, наспрам разних мисионарских активности споља, из правца Саудијске Арабије и земаља Залива.

Драгољуб Б. Ђорђевић

***О РАЗЛОЗИМА ЕКСПАНЗИЈЕ ДЕРВИШКИХ РЕДОВА НА ПРИМЕРУ РОМСКИХ ТЕКИЈА.*** Иако се нисам скрупулозно бавио дервишким редовима, покушаћу да одговорим на постављено питање. Нисам до сада наишао на литературу на српском језику у којој би се говорило о социолошким и психолошким узроцима експанзије исламског мистицизма, али, ево једног *ad hoc* покушаја, на примеру ромских текија, каква се веза и која врста објашњења може успоставити. Прво, код Рома муслимана постоји историјска веза са дервишким редовима, јер су Роми муслимани на Балкан већим делом дошли са Турцима. Затим, са доласком Османлија, део домаћих православних Рома, који се одвајкада ту налазио и помиње се још из времена Византије, а имам прецизне податке за Ниш и нишки крај, прелази милом или силом на ислам, а део Рома остаје у православљу за све време Отоманске владавине. Нормално је да су Роми муслимани учествовали у верском животу осталих муслимана који су их окруживали, а било је ту и дервиша.

Други је разлог садржан у томе да Исламска заједница у новија времена не води довољну пажњу о Ромима муслиманима, не обраћа пажњу на њих као на вернике. Не кажем да је пре три стотине година ова брига била значајно већа, али има података који потврђују да су имали привилеговани положај у османским структурама, првенствено као неопходан пратећи елемент турске војске, подмирујући је многобројним занатским, пре свега ковачким услугама.

Дакле, Исламска заједница у Србији не обраћа довољну пажњу на Роме муслимане, они се третирају верницима другог реда. Наша су досадашња истраживања потврдила да бошњачки и албански корпус улажу велике напоре да претопи ромски корпус и преведе их у Албанце и Бошњаке. О овој тежњи Албанаца на Косову још је седамдесетих година прошлог века писао добре радове Слободан Берберски, а нарочито се то читавало при званичним пописима ста-

новништва. Они који на то не желе да пристану, махом беже са Косова.

Професоре Флере, ево и примера из Новог Пазара, који сте и сами недавно посетили. Тамо Роми, који се традиционално називају *Ковачи* и живе у једном насељу у строгом центру града, сами за себе кажу да нису Роми и изјашњавају се као Бошњаци, а домаће бошњачко становништво их не прихвата, упркос овом, да кажем, очигледном нуђењу. Ако је таква ситуација са Ромима истоверницима – жигосу се и проглашавају верницима другог или трећег реда у једној заједници – онда они морају да потраже излаз на некој другој страни. Није много боље одношење ни Српске православне цркве према Ромима православцима и Католичке цркве према Ромима католицима на нашим просторима. Ако београдски муфтија Јусуфспахић има најлепше речи за Роме које познаје и каже како су они његови најбољи верници, а да стари београдски муслимани и даље не знају да је ислам на Балкан једним својим делом дошао управо захваљујући Ромима – о чему сведочимо у књизи “Ромске душе” – код православних свештеника влада један крајње индиферентан однос: они су ту, па шта сада да радимо, пустимо их нека ту живе и не обраћајмо пажњу на њих. Код католика има само више симпатија за ромски корпус, иако они институционално воде бригу о ромском корпусу чак на нивоу Ватикана, да не говорим о свакој бискупији појединачно – за Србију знам да постоји посебна Комисија за евангелизацију Рома.

*Дакле, код Рома муслимана излаз иде ка текијама, а код запостављених Рома православца и католика излаз је “трећи крак” хришћанства, односно протестантизам.* Постоје религијске заједнице које се труде да понуде верски изражај запостављеном ромском верничком телу. У јужној Србији посматрани дервишки редови су етнички чисти, у питању су једино Роми као верници. Погледамо ли ка протестантским заједницама, опет ћемо се сусрести са чистим ромским верничким заједницама, односно црквама, што ће, иначе, бити предмет доктората колеге Тодоровића.

Милан Вукомановић

**ОБНОВА ДЕРВИШКИХ РЕДОВА КАО ОБНОВА КЛАСИЧНЕ РЕЛИГИОЗНОСТИ.** Још једно кратко разјашњење проф. Флереу и колегама што се тиче ове обнове, не бих баш рекао експанзије, дервишких редова. У терминима социологије религије, ја бих то описао као обнову класичне религиозности, а објаснићу и зашто. Го-

дине 1952. забрањена је делатност дервишких редова у БиХ и томе је највише кумовала модернистички настројена Исламска заједница, која је имала подршку владајућих структура. Ситуација је била битно друкчија на Косову и у Македонији. То треба узети у обзир кад говоримо о односу између исламске ортодоксије и суфизма. Потпуна обнова уследила је деведесетих година, по распаду заједничке државе и завршетку ратова. Зато је ту реч о обнови класичне религиозности, јер је суфизам представљао класичнау религиозност у Босни још од османског периода.

Драган Новаковић

**ДА ЛИ ЈЕ МОГУЋА ЈЕДИНСТВЕНА ИСЛАМСКА ЗАЈЕДНИЦА НА ПОДРУЧЈУ НЕКАДАШЊЕ ЗАЈЕДНИЧКЕ ДРЖАВЕ?** Тачни су подаци које је изнео проф. Вукомановић, али не треба заборавити да је 1951. године Врховни сабор донео одлуку о забрани дервишких редова, али не знам прецизно колико је у томе имао подршку државе. Међутим, све време је у западној Македонији постојао дервишки ред и њихов се број постепено смањивао преко турског етничког дела који је одлазио у Турску. О условима под којима је обновљена ЗИДРА написао сам и засебан рад у часопису “Историја двадесетог века” из 2002. године. Дервишки редови су у круг Исламске заједнице наново уставно признати и интегрисани априла 1990. године.

У мом раду у зборнику, који јесте помало дуг, покушао сам да представим процес унутрашње организационе консолидације Исламске заједнице од 1945. до 1991. године. Шта ме је на то мотивисало? Пре свега, проблеми у организацији Исламске заједнице у Србији данас и трагање за неким новим организационим облицима и моје лично уверење да је све ово што се дешава, да су то парчићи једног разбијеног огледала, односно јединствене Исламске заједнице која се расформирала са распадом СФРЈ. Други подстицај је моје убеђење да је била формирана моћна и аутохтона Исламска заједница, са изграђеном инфраструктуром и школством, због чега је заслуживала да буде посебно истраживана. Трећи разлог смо већ елаборирали јуче, а то је да је ислам на Балкану практично омеђен тим културно-политичким обрасцем османске царевине, који се најдуже, историјски посматрано, задржао на простору Мориш-Гиса-Сава-Уна.

У процесу националног ослобађања, српска држава је стицала своју независност, али су све време њени поглавари били у духов-

ној вези са исламом у Истанбулу. Тек када је 1878. године на Берлинском конгресу дато право Аустроугарској да анексира Босну и Херцеговину, та моћна, правно уређена, економски просперитетна држава показала је намеру да Исламску заједницу одвоји од духовног центра у Истанбулу, јер је то био једини начин да је интегрише у свој правни систем. Године 1882. донесена је наредба, којој је претходило полудипломатски договор с Цариградом, о формирању Исламске заједнице Босне и Херцеговине и избору реис ул-улеме, једне рогобатне функције која, а проф. Танасковић ће то боље знати, нигде и не постоји у свету.

У време краљевине Југославије тек се 1930. године формира јединствена Исламска заједница, претходно су постојала два одвојена дела, један у Сарајеву а други у Скопљу. У социјалистичком периоду развој Исламске заједнице и њен однос са државом поделио сам у некаква три периода. Први је период велике зависности од државе, када је она била материјално потчињена и малтене слушала државу, а завршава се 1969. године доношењем другог Устава Исламске заједнице и проглашењем муслимана посебном националном заједницом у заједничкој држави. Други период започиње са дефинитивним окретањем тадашње СФРЈ несврстаном покрету и изградњи блиских односа са бројним арапским муслиманским земљама и када се Исламска заједница, преко радника на привременом раду у иностранству и преко донација из муслиманских земаља, постепено ослобађа финансијске зависности, а самим тим стиче и услове за неко рedefинисање своје улоге. Започиње велики процват Исламске заједнице, обележен изградњом медреса у Скопљу, отварањем Факултета 1977. и давањем дозволе за изградњу џамије у Загребу 1981. године. Смрћу Јосипа Броза и великим демонстрацијама Албанаца на Косову почиње трећи период и започиње унутрашње престројавање Исламске заједнице и, на неки начин, постепено припремање за ратне догађаје који су били на видику.

Битна су ту још три фактора, о којима нисам писао у раду. Исламску заједницу и њено руководство постепено преузимају имами школовани на најбољим универзитетима у муслиманском свету: босанским старешинством руководи др Ахмет Смаиловић, у Црној Гори је Идриз Демировић, Јакуп Селимовски је у Скопљу. Плејада школованих појединаца преузима најодговорније функције, пре свега, у школским установама, а касније у самом организационом апарату саме Исламске заједнице.

Паралелно са овим процесом, Исламском заједницом полако преовладавају Албанци. Исламска заједница је од 1947. године, од свог првог устава, следила федеративно устројство државе и формирала је старешинство за Србију, Црну Гору, Македонију, Босну и Херцеговину, а затим је централне органе формирала на паритетној основи, укључујући једнак број представника из старешинства. Коначно, након устава из 1969. године свако је старешинство давало по два члана у врховно старешинство, па је тако од укупно 9 чланова, Албанаца било чак 7... Зато ми се чини жељеним кораком обнављање Исламске заједнице на простору бивше заједничке државе, која би укључивала и словенско становништво. Јер, већ је реализована јединствена Исламска заједница Бошњака, без обзира где они живели. Имамо Ријасет у Сарајеву, њему припадају мешихати у Загребу (не знам да ли Љубљана има свој мешихат или партиципира у оквиру Загреба), као и мешихат у Санцаку. Преко свега тога, представници из Хрватске, Словеније и Санцака партиципирају у Врховном сабору Исламске заједнице Босне и Херцеговине.

Драган Тодоровић

***СПЕЦИФИЧНОСТ РОМСКОГ ДОЖИВЉАЈА РЕЛИГИОЗНОСТИ КОРЕЛИРА СА ПРАКТИЧНИМ АСПЕКТОМ СУФИЗМА.*** Преовлађујуће документарни карактер нашег заједничког рада био је условљен, с једне стране, још увек скромним личним сазнањима о дервишким редовима а с друге, опрезношћу да се не доносе исхитрени закључци пре него што се комплетира грађа о текијама и шејховима у Нишу и обави социолошка експертиза прикупљене грађе. Наравно, могуће су извесне синтезе и историјске паралеле на тему откуд и зашто Роми међу дервишима.

За разлику од званичног ислама, који је често пренаглашавао придржавање слова закона, од својих зачетака суфизам је одувек представљао алтернативну традицију, флексибилну и отворену за асимилацију и синтезу. Он је понудио емоционалну, побожну стазу ка Богу. Дobar муслиман био је не само онај који следи Божју вољу придржавајући се закона него, исто тако, верник који тежи да се различитим средствима, укључујући интензивно призивање и спомињање Божјег имена, а понекад песму и плес, приближи Богу.

То је тачка спајања Рома са суфизмом, јер поред исказане незаинтересованости традиционалних цркава за Роме, на шта је подсетио проф. Ђорђевић, од црквених званичника се као оправдање за

неуважавање религијских осећања Рома наводи и сумња у њихову верску доследност. У позадини је, заправо, непознавање суштине ромског бића и њиховог специфичног доживљаја религиозности. Тачно је да је код Рома, услед опште необразованости, слабо развијена религијска свест, најпре у погледу познавања и разумевања светих књига и осталих верских текстова. Међутим, код њих је много интензивнија религијска пракса, као форма изражавања религијских осећања која успешно корелира са исказаним практичним аспектом суфизма, најчешће кроз игру и плес. Ова практична компонента ромске религиозности поклапа се и са успоном у светским размерама разних новопротестантских покрета, пре свих пентекостализма, који не заобилазе ни ове наше просторе, додатно усложњавајући представе о ромској религиозности у савремености, о чему је, такође, проф. Ђорђевић већ говорио.

Дарко Танасковић

***УСПОН ДЕРВИШКОГ, ТАРИКАТСКОГ ИСЛАМА НЕ ПОИСТОВЕЋИВАТИ НУЖНО С РАЗВОЈЕМ СУФИЗМА.*** Моје бављење питањима које обрађује овај еминентни научни скуп траје најмање две деценије, али ме је тек овде истински обрадовала спремност социолога, као еснафа, да се коначно озбиљно и усредсређено позабаве појавама и питањима, који би по природи ствари првенствено требало да су њихов домен интересовања. Досад сам, с још само неколиким колегама, био у nelaгодној улози слободног стрелца принуђеног да, ако не буде одстрелен, академски помало проблематично покрива прешироко подручје које захтева више специјализација. Располажем, стога, неким почетним концима у разним областима истраживања и желео бих да вам будем од користи са својим оскудним социолошким и нешто богатијим исламолошким пртљагом, а не да држим предавање и доцирам. Надам се да ће то тако бити схваћено с ваше стране, с тим што сам и сâм током ових двају дана штошта ново научио.

Важан је и далекосежан закључак колеге Новаковића о постепеном стављању под контролу, од стране Албанаца, југословенске Исламске заједнице. Али то, једноставно, раније није смело да се каже или напише, иако нам није било сасвим непознато.

Проучавање дервишких редова и суфизма, као исламске теолошке дисциплине, не мора увек бити иста ствар, иако у начелу јесте органски повезано. Није нимало случајно то што су прве значајне до-



приносе изучавању ове у великој мери пучке религиозности у нашој науци дали управо етнографи – Тихомир Ђорђевић, Миленко Филиповић, Глиша Елезовић, Атанасије Урошевић... Проблематика дервишких редова (тариката), иако спорадично додиривана, задуго, међутим, није постала предмет систематског разматрања, на начин на који ми овде данас о њој покушавамо да разговарамо. Затим, током осамдесетих година прошлог века, ова тема се у иностранству почиње све више проучавати. У оквиру Националног центра за научна истраживања у Паризу, једна “млада екипа” покрене пројекат изучавања, само условно речено, “периферног ислама”, по различитим макро-регионима света. Средиште занимања исламологије традиционално је било усмерено ка тзв. централним исламским земљама, док су дуго занемаривани велики простори ислама који у међувремену по много чему постају кључни за ислам, као најмногљуднији, с највише верника, и великим геостратегијским и геоекономским значајем. Међу тим подручјима био је и Балкан. На челу реченог пројекта у Паризу стајао је пореклом наш човек, угледни исламолог проф. др Александар Поповић. С њим сам од самог почетка имао срећу да сарађујем, заједно с групом од двадесетак колега различитих националности. Једна од тема у склопу пројекта било је управо проучавање дервишких редова на Балкану, укључујући територију бивше Југославије. Уследила су врло детаљна теренска истраживања и сваке друге године одржаван је по један научни скуп у некој од европских престоница, где је темељно обрађиван одабрани дервишки ред у целом периферном исламу; при чему би једна сесија редовно била посвећивана и стању на Балкану и на простору бивше Југославије. Објављивани су велики зборници радова с прегледима ситуације дервишких редова по различитим регионима света, уз завидан степен географске покривености. Уприличен је и један посебан научни скуп на коме се настојало резимирати дотле урађено, на нивоу прелиминарног теоријског уопштавања, из чега је произашао драгоцен зборник *Les ordres mystiques dans l'islam. Cheminements et situation actuelle* (Париз, 1985).

Публикације настале током рада на овом пројекту, који се наставља, садрже много података и информација које и вама, као социолозима заинтересованим за проблематику дервишких редова, могу користити, па вам препоручујем повезивање с проф. Поповићем. Премда у пензији, он је и даље несмањено активан, а око њега се окупило више млађих људи који су сигурно спремни за сарадњу. Речимо, Поповићева супруга и најближа сарадница Натали Клејер да-

нас је водећи светски стручњак за ислам међу Албанцима. Она је детаљно обрадила ситуацију тариката у Албанији (*L'Albanie, pays des derviches. Les ordres mystiques musulmans à l'époque postottomane*. Берлин-Висбаден, 1990) и, делом, на Косову и Метохији, а пре неколико месеци објавила је темељну студију о настанку национализма код Албанаца. Врло је добро што се и код нас почиње емпиријским истраживањима покривати и онај део терена који до сада није био систематски обухваћен. Потребна је, даље, тешња унутарбалканска сарадња на проучавању различитих аспеката дервишког организовања, јер је у питању феномен карактеристичан за неколике балканске регије. Постоји, затим, богата, а мало позната, филмска документација о дервишким редовима. На једном од поменутих скупова у оквиру париског пројекта представио сам, тако, постојеће научне и документарне филмове о дервишким редовима, што је за колеге било право откриће. Педесетих година у Скољу је, рецимо, снимљен један изузетно вредан документарни филм о последњим тамошњим турским рифаијама и њиховом жестоком обреду...

На постављено питање да ли долази до обнове суфизма и шта би то могло значити, само крајње прелиминарно бих могао да кажем следеће: већ помињана одлука о забрани деловања текија, односно тариката, поштована је у Босни и Херцеговини, али практично никада у Македонији и на Косову и Метохији. У албанском и делом турском муслиманском корпусу, дервишки редови су током целог југословенског периода остали главни вид алтернативног организовања у односу на Исламску заједницу. Постојала је, а постоји и данас, институционална мрежа текија, готово као тајних друштава; цело Косово и Метохија као да су премрежени невидљивом мрежом лојалности која почива на муридској привржености одређеном шејху и одређеној текији. Та мрежа је деловало паралелно и у односу на државне органе, па и на службу државне безбедности. Дервиши су и данас, како изгледа, остали у извесној тихој опозицији према ономе што је чисти албански сепаратизам, а још више према пенетрацији нетрадиционалног, радикалног исламизма.

Косово и Метохија је јако упориште дервишког, тарикатског ислама, али оног пучког, који није толико релевантан за суфизам, односно тесавуф, као једну од теолошких дисциплина ислама. Суфизам је, наиме, после жустрих полемика, од стране великог теолога ал-Газалија (XI-XII в.) прихваћен као правоверна “исламска наука”, али само онај канонски, који поштује шеријат и не поништава га. Већина савремених шејхова и дервиша на КиМ, у Македонији, а и на југу

Србије, није довољно учена да би могла дати било какав допринос развоју суфизма као теолошког промишљања.

Дервишки ислам на Косову и Метохији за нас је посебно занимљив, и због тога што Роми, који и у Србији од краја деведесетих година прошлог века преузимају дервишке редове, већином потичу управо из те “школе”, понајвише из текија у Косовској Митровици и Ђаковици. Слажем се с оценом да је ту по среди религиозност у смислу алтернативе. Покушава се један легалистички, суви, ригидни ислам, који је углавном “номократија” а чији је израз званична Исламска заједница, превазићи (каткад и заобићи) личним, мистичким односом према Богу, уз иницијацијско посредовање духовног водича, шејха. Е, сад, то је у исламу дозвољено уколико подразумева претходно комплетно поштовање шеријата. Јер, уколико у потпуности поштујеш шеријат, исламски свети закон, а имаш моћи да идеш и даље, отворен ти је пут ка тарикату (изворно, на арапском, *šarī'a* значи “пут којим камиле иду на појило”, док *tariq*, с множином *tariqāt*, значи такође пут, у смислу грчког “методос”). Понављам, не прескачући шеријат или чак против њега, јер они који су себи присвојили право да занемаре шеријат или да иду против њега долазе у сукоб са званичним исламом. Тако је било током целе историје исламског света, а тако је, у основи, и данас.

На Косову и Метохија тарикатско удружење ЗИДРА (Заједница исламских дервишких редова Алије) одувек је много више нагињао тарикату, а много мање шеријату, у смислу да су његови припадници били у друштву привилеговани на темељу исказивања дервишке лојалности, често без много везе с Исламском заједницом, стварајући мале, али локално, чаршијски веома утицајне центре моћи. У свему томе су Роми на Косову и Метохији веома ограничено и скромно учествовали. Зашто? Зато што је ислам на Косову и Метохији албански ислам, с тенденцијом изопштавања свега инородног; чак су и Турци, као носиоци урбане културе и најстаријих дервишких редова, завршили на маргинама друштвених токова. Роми се ту доживљавају као верници нижег реда, албанизују их, ако на то пристану, или су приморани да беже у друге крајеве, због чега су и били принуђени да трагају за алтернативним каналом социјалне покретљивости и промоције... Када би наишли на напуштене текије, на пример од стране исељених Турака, Роми су их преузимали и проглашавали се дервишима. Та тенденција запажена је у Македонији, Србији, Бугарској, малтене на читавом Балкану, каткад уз гротескне, па и комичне форме понашања.

Сад бих се вратио на питање да ли се обнавља суфизам или се обнављају само тарикати. Тарикати свакако да, у неком обиму за који још увек не знамо колики ће у коначном исходу бити. Суфизам кроз то, међутим, махом не. Ето, на пример, погледајте на 101. страници у зборнику реферата фотографију ромског шејха кадиријског реда Мухарема Љатифија из Ниша. Он показује заставу на којој нешто важно пише. Међутим, све то није аутентично, ни језички, а ни суфијски. Ко и мало познаје арапски језик, закључиће да је то по сличности облика прецртан текст с неке друге заставе или левхе, а који је успут и граматички нетачан. Нема истинског тасавуфа у томе. Реч је, као што је приметио проф. Флере, о једном виду популарне, пучке религиозности која, као таква, има, међутим, сасвим озбиљне и конкретне разлоге постојања. Прво, ради се о обезбеђивању социјалне покретљивости која је повезана са угледом коју доноси шејховска част. “Неошејхови” добро знају да су албански шејхови на Косову и Метохији имали велики углед, па се сада задобијање сличног уважања аутоматски очекује од формирања сопствене текије и реда. Роми, који су обитавали у близини косовских текија, поред њих често пролазили, завиривали, понешто научили, а можда ту и тамо послуживали, па се и умешали у дервишку халку, користе се том далеком везом с текијама и најчешће произвољно оснивају своје редове и обављају рудиментарне ритуале. То је појава којој се социолошки мора придати одговарајући значај и која заслужује да буде проучена. Друго, у свему овоме постоји и лукративни моменат, јер они који преузимају текије виде у томе и лепу прилику за зараду. Наиме, очекује се долазак ходочасника, који би од шејха тражили да им изради (магијске) записе, који се плаћају. Не треба наглашавати да такви записи и амајлије немају никакву моћ и да су далеко од било какве ритуалне озбиљности. Најчешће се ради о руком најврљаним записима на цедуљицама, врло често без икакве везе с арапским језиком и писмом. Уз наплаћивање по одређеној тарифи, шејх, по правилу, добија и поклоне и разне понуде и све то, кад се разради, добро функционише и доноси сразмерно солидан приход.

У Босни је ситуација, опет, другачија. Тамо су дервиши у прошлости били аутохтона интелектуална елита муслиманског друштва. Професор Вукомановић оправдано помиње жал за некадашњим угледним шејховима. Стога се и може говорити о изгледима за обнову суфизма у Босни и Херцеговини, и то пре свега у муслиманским универзитетским круговима и, уопште, академској средини. Код одређеног слоја муслиманске млађе грађанске интелектуалне

елите преко суфизма се тражи копча с одуховљеним традиционалним исламом који се помало повија под насртајима грубог вахабитског, небалканског радикализма. Кроз такав суфизам, односно кроз медитативну активност вишег интелектуалног реда тражи се излаз из ситуације у којој су домаћи муслимани притешњени нечим што није ислам какав су навикли да исповедају и живе. И ту би суфизам, као интелектуално и емоционално прибежиште, могао одиграти позитивну улогу, бити одговор на претећи и осиромашујући екстремизам.



# ЧЕТВРТИ ДЕО ОД ПРОТИВКУЖНЕ ГРАНИЦЕ ДО ПИТАЊА РОДА У ИСЛАМУ

## УВОДНО САОПШТЕЊЕ

Драгољуб Б. Ђорђевић

### ОД ПРОТИВКУЖНЕ ГРАНИЦЕ ДО ПИТАЊА РОДА У ИСЛАМУ\*

Наш задатак јесте да колико год је то могуће с обзиром на просторно ограничење – сведено а информативно, прецизно а интригантно – изложимо, тачније препричамо садржај следећих текстова: најпре, мале студије *Антоанете К. Димчевске*, *Соње К. Кеџмановић*, *Марије М. Машановић* “Противкужна европско-османска граница у Србији у првој половини 19. века, у страниј историографији о свету ислама”, затим, написа *Данијеле Гавриловић* “Род, религија, фундаментализам – случај Ислама” и, најзад, реферата *Драгане Стјепановић-Захаријевски* “‘Женски’ елементи и ‘женски’ утицај у исламу”. То ћу учинити под насловом “Од противкужне границе до питања рода у исламу”, премда свестан да се између првог и остала два текста не може успоставити ама баш никакав суштински континуитет. Јер, коауторски рад спада у поље, ако ме не вара моје познавање социолошких дисциплина, социологије – можда боље историје – медицине или физичке антропологије,<sup>56</sup> а Гавриловићева и Стјепановићева анализа у област социологије религије, додуше феминистички осенчене.

---

\*Спремљено у оквиру пројекта *Култура мира, идентитети и међуетнички односи у Србији и на Балкану у процесу евроинтеграције* (149014Д), који се изводи на Филозофском факултету у Нишу, а финансира га Министарство науке РС.

<sup>56</sup> Списатељице познају кључну књижевност из социологије и историје медицине, посебно из повести српске медицине. Довољно је што спомињу академика *Релју Катића* (1965), апсолутно највећег ауторитета у тој сфери. (Многог колегу, социолога религије или ромолога, изненадиће моја обавештеност о томе. Но имао сам привилегију крајем седамдесетих година прошлог века да као млађани асистент асистирам из социологије медицине на Медицинском факултету у Нишу.) Коректно цитирају литературу, иако упућујемо на пропуст да спомињу Божовићев и Симићев *Појмовник ислама*, а нема га у литератури.

### Противкужна граница

Сваки образованији Европејац у обрисима вам може нешто казати о куги, тој “Црној смрти”, која је, веле историчари, а подсећају нас Димчевска и коауторице, “пресудно допринела пропасти источно-римског царства, и раном ширењу ислама на његовим територијама”. У исто време, она је страховитим поморима у Западној Европи, омогућила економски просперитет преживелих и, тиме, успон западноевропских друштава. Разморе болести су биле такве да је она – гле изненађења – заузела високо место на листи најзначајнијих догађаја у историји, окупирала пажњу разноврсних стручњака и постала, ево дивног изричаја, “главни јунак” неколико капиталних књига у другој половини истеклог века. Многи Европљанин, кад се куга спомене, има у виду њено разорно дејство само на Западу и једино у средњем веку, а врло мало или нимало у Османском царству. Поготово школовани Балканац и Србин, овај други можда и више – нису ли по дипломи историчари – немају артикулисану представу о “Црној смрти” и противкужној граници и њиховом јаком значају за стање на ондашњем простору, иако је истражено и разјашњено у науци, тј. у историографији и историји медицине. Штавише, куга и противкужни кордон били су међу главним узроцима заостајања тадашње Србије, па зато Димчевска и сараднице реско закључују: “Погубан домет вековног харања куге (из анадолског, истамбулског и западно-балканског жаришта) на територији Србије јасно је осветљен. У том оквиру изнет је и став да је Србија пострадала од зоонозе највише од свих земаља Европе, и то не само демографски већ и развојно. Разлог за то је њен јединствени положај вековне оужене крајине двеју развојених цивилизација – хришћанске и исламске (стр. 106).”

Најпре треба знати да је успостављена противкужна граница између два глобална света – Запада и Истока, хришћанства и ислама – коју на следећи начин описује *Б. Луис*, утицајан познавалац Османлија, у књизи *Муслиманско откриће Европе*: “Постојале су... практичне... и идеолошке баријере, на путу муслимана у Европу. Већ у 14. веку прво Венеција и Рагуза (Дубровник), а касније и Марсељ и друге хришћанске поморске луке почеле су да предузимају мере заштите од куге. Ово је прерасло у систем који је познат као карантин са периодом чекања од 40 дана који су прописале власти Венеције у 15. веку, и који се односио на све посетиоце који су долазили из отоманских земаља. Са све већом разликом у стандардима по питању здравства и хигијене између Запада и Истока, карантин је постао стална институција... неопходна ради заштите Европе од заразе. Ова одлука



је најстроже спровођена без обзира не нечију верску и националну припадност, статус или положај... *временом је институција карантина постала главна препрека ближем односу и комуникацији између исламског и хришћанског света* (стр. 106).”

Упамтимо, исправно запажају историчарке медицине, тако је Европа доста рано изградила “гвоздену завесу” иза које се нашла Србија тегобно проживљавајући векове, небезбедна и сиромашна само “због геополитичке припадности смртоносном окуженом вилајету – како су Европљани доживљавали Турску”. Битан је увид, што нас посебно интересује, да је санитарни кордон изоловао Србију од европске матице, у коју несумњиво спада још од појаве Срба међу европским народима, али још актуелнија чињеница да јесте поделио Србе међусобно, на оне у Отоманском царству и оне који су остали ван њега, односно у Аустроугарској. Да би дочарале сву трагику тако успостављеног цивилизацијског јаза, ауторке експлоатишу запис неког Британца, путника који почетком 19. столећа прелази аустријско-турску границу у правцу Истока: “Два погранична града удаљена су један од другог мање од пушкомета, па ипак, њихови становници нису у контакту. *Мађари на северној, а Турци и Срби ('Сервианс') на јужној страни реке Саве, толико су удаљени, као да између њих лежи педесет пространих покрајина.* Од људи, који су се око мене мотали по улицама Семлина (Земун) можда никада није постојао ниједан једини, који је икада отишао да баци поглед на *страну расу*, која је живела иза зидина дворца на супротној страни. *Куга и страх од ње одвојили су ове људе једне од других.* Сви доласци и одласци стоје под забраном страха њене жуте заставе. Ако се усудиш да прекршиш законе карантина, бићеш послат на суд експресном брзином. Суд ће ти довикнути пресуду са неколико јарди даљине. Свештеник ће те, уместо нежног шапутања у уво слатког надања које пружа вера, утешити са исте удаљености, која је потребна за двобој, након чега ћеш бити пажљиво упуцан и брижљиво сахрањен у земљу лазерета. Када је све било припремљено за наш одлазак, сишли смо у један ограђени део зграде карантина, где смо чекали 'компромитиваног'<sup>57</sup> официра аустријске владе, чија је дужност била да надгледа прелазак преко границе, и који је због тога живео у стању непрекидне изолације. Чамци са својим 'компромитованим' веслачима већ су били спремни.

---

<sup>57</sup> Компромитовано лице је оно које је дошло у посредан или непосредан контакт са било којом особом или предметом из кужног подручја, или које је у њему боравило. Оно је живело изоловано, што је било законски регулисано. Парафраза примедбе преводиоца.

Након доласка у додир са било којим створењем, или ствари који припадају Османском царству, за нас би било немогуће да се вратимо на аустријску територију, а да не проведемо 14 дана у затвору у лазарету. Стога смо сматрали да је важно да се... побринемо да ниједна од ствари... за наш даљи пут не буде заборављена. У толикој нашој забринутости, и настојању да избегнемо такву злу срећу, *успели смо да организујемо наш одлазак из Семлина* (Земуна) са готово исто онолико церемонијалне и свечане пажње *као да смо се приремали за одлазак са овог света*. Неколико љубазних људи... сишло је да нам пожели срећан пут са речне обале. И сада, док смо са њима стајали удаљени 3-4 јарда од 'компромитованог официра' они су нас упитали да ли смо сасвим сигурни како смо завршили све наше послове у хришћанским земљама, као и да ли имамо неке молбе пред одлазак... Стога смо се руковали са нашим пријатељима из Семлина (Земуна) а они су се одмах одмакли неколико метара од нас, како би нас оставили у центру простора између њих и 'компромитованог' официра. Овај потоњи је онда пришао, и *још једном упитао да ли смо завршили са цивилизованим светом*, пружајући руку..., и *тима је стављена тачка на хришћански свет за јако дуго времена* (стр. 107).” Било како било, противкужна граница је била дуговечна и произвела је, следствено томе, дуговечну разлику међу народима и државама – од ње су једни имали користи а други штете.

За то коме треба уделити кривицу!? Често смо склони да за “све и свја” окривимо западног човека. У конкретном примеру, међутим, исламски свет одсудно је допринео цивилизацијском јазу поводом противкужне границе. Отоманска империја једноставно није искорењивала кугу, за шта се објашњење налази у религији. Доприносећи знању социолога религије, Димчевска и сараднице отворено и документовано то кажу: “Муслимани (укључујући Османце) то нису чинили јер су се они односили према болести потпуно фаталистички, због верских разлога који су данас разјашњени. Догма ислама је већ током Јустинијанове пандемије (6-8. век) прогласила оболевање од куге и кужну смрт као божију вољу, коју муслиман треба да прими спокојно и без роптања – како би тиме доказао јачину своје правове-рности<sup>58</sup>. Овакав став је проистекао из тумачења неких делова *Кура-*

---

<sup>58</sup> Виђење ислама о куги сажима се у три става. Први гласи да је зараза од бога, други гласи да не треба напуштати кужно насеље нити улазити у њега (што је у контрадикцији са првим) а трећи проглашава кугу милошћу за муслимане, а казном за невернике. Ови ставови изнети су и потврђени у низу хадиса – кратким причама о традицији, везаној за дела и речи пророка Мухамеда (види: *Појмовник Ислама*, Божовић Р. И Си-

на и релевантних хадиса, из којих је сложеном (врло конфузно) егзегезом посредно изведено, како је пророк Мухамед сматрао да се болест јавља на свету кривицом неверника. Тиме је (посредно изведено) да је неизузеће муслимана од болести, у ствари нека врста позива више силе, за учешће у светом рату, цихаду. По њиховом веровању мирно примање оболевања и кужне смрти доноси муслиману, који се правоверно одазива-препушта, тј. радо прима болест 'милост' – статус шехида, или мученика за веру. Оваква привола, или најпре принуда муслимана да се препусте болести, условила је њено неометано харање читавим светом ислама. Муслимански свет није променио начин живота да би преживео велику црну кугу, и то је створило огромну санитарно-хигијенску разлику између слободне Европе и оне османске (у које је спадала и Србија). Ова је разлика стабилизовала средњевековне карантине (стр. 108-109).”

Анализа противкужне границе у Османском царству завршава се кратким представљањем Србије у деценијама ослобођавања од Турака и ослобођења, када она брзо и успешно формира санитарни кордон по аустријском моделу, ефикасно изолује један случај заразе на својој територији и улази у друштво модерних друштава, или, како поентирају колегинице: “Цена поратног успеха новоослобођене Србије да успостави ваљану сувоземну противкужну заштиту, којом је постала чувар Европе(и) против куге, лако се наслућује већ из изнетог, врло скромног сегмента историјата зараза у свету ислама (стр. 108-110).”

Текст Антоанете К. Димчевске, Соње К. Кеџмановић, Марије М. Машановић свакако је добит и за српску социологију религије – јесте омалени драгуљ – који упозорава да не занемарујемо прошлост, јер у њој можемо наћи штошта што ће нам осветлити садашњост. Примера ради, питам се и постављам питање списатељицама: није ли, као негда, и данас Србији ударен некакав “санитарни кордон”.

---

мић В., Народна књига, 2003, стр.130). Хадиси о куги изнети су у збирци ових записа названој *Sahih al Buhari* (види: *Оксфордска историја ислама*, приредио Džon L Espozito, Clío, 2002, 989) али се они спомињу у у другим збиркама хадиса. Догматско виђење ислама о куги детаљно је појашњено и синтетисано у изнета три основна става у обимном делу о куги у свету ислама америчког оријенталисте М. Долса (цитираног у библиографији, под редним бр. 4) из којег се оно често сажето преноси, као на пример у чланку: *The Islamic World up to 1600 “The Black Death”*, The Applied History Research Group, The University of Calgary, 1998. [www.ucalgary.ca](http://www.ucalgary.ca).

### **Родни исламски “фундаментализам”**

У праву је Гавриловићева: у целој екумени већина људи олако једначи непримерен положај жена са исламским фундаментализмом. За њу би у овом тренутку био тежак задатак да то оспори сложеном аргументацијом из религиолошких студија, па зато настоји да грубо поистовећивање релативизује, јер је социолог, социолошким запажањима. Неповољан је положај жене у свим религијама – а не само у исламу – и он не зависи једино од религијске позадине, која дакако добрано предодређује сву културу, већ и од степена развоја датог друштва, спољашњег његовог кретања и осцилирања у социјалном времену и простору. Одатле производи њена (да ли само њена?) сржна поставка: “Основна теза јесте да је положај жене у одређеном друштву плод степена развоја самог друштва, а не пре свега религијског утицаја. И у другим религијским традицијама је присутно третирање жене као природног и нижег бића у односу на мушкарца, тако да се положај жене у муслиманским друштвима не може разумевати само на основу религијског утицаја већ и на основу ступња друштвеног развоја што потврђује различит положај жена унутар муслиманског света (стр. 113).” Зато се замера бројним писцима, исламским и неисламским, што при говору о обесправљености муслиманских жена користе само Куран и Хадис, а не и податке о њиховом истинском статусу у појединој држави. – Таква “прича” већма је идеолошка. Исто тако, и “исламске” феминисткиње се позивају на Куран с обзиром на то да се у њему може наћи упориште за равноправност жена. [Феминисткиње у исламским земљама су оне жене које покушавају да покажу какве су стварне потребе и проблеми жена у муслиманским земљама. Оне наине тврде да је жени Кураном дозвољено много више него што је то у пракси присутно, па зато желе да остваре своја права у складу са Кураном и исламском традицијом (стр. 114).] Испада да имамо три приступа – да ли сва идеолошка – питању жена у исламу:

- Писаца ван ислама,
- исламских писаца и
- исламских феминисткиња.

На скицираном друму разбијања предрасуда и стереотипа, Гавриловићева потцртава допринос светске социологије у којој се скрупулозно повезују теоријски концепти са праксом и животом муслиманки у различним друштвеним контекстима. Није исто бити припадница “лепшег пола”, примера ради, у Турској и Сирији, Пакистану и Бангладешу, Ирану и Азербејџану, Индији и Индонезији...

Директно се позива на ауторитет *Дениса Кандијотија* (Denis Kandiyoti) и “његово указивање на различито наслеђе муслиманских земаља (империје, царства, колоније), различит степен модернизације и најзад различиту социјалну политику која се води по питању остваривања права жена. Дубоке промене у савременим муслиманским друштвима, међу њима једнако образовање за дечаке и девојчице, економски притисак који изводи жену на тржиште рада, нарушавају патријархалну исламску грађевину (стр. 114)”. Придодају ли се још и велике групе муслиманских жена које живе у дијаспори, пре свега у Европи, и незанемарљив број западних жена прешлих на ислам, онда имамо три скупине жена муслиманки, вероватно у делимично различитом положају, што треба истражити:

- Жена муслиманки у матици,
- жена муслиманки у дијаспори и
- западних (преобраћених) жена муслиманки.

Исламски фундаменталисти су посебице ратоборни против измене положаја жена под утицајем модернизације – тумачећи је као њихову моралну деградацију – они запињу и успевају да умање и чак преокрену њене ефекте (тај се судбински обрт поткрепљује примером Малезије). Наша социолошкиња (стр. 115) своди овај део расправе навођењем Валтер Е. А. Ван Бековог (Walter E. A. van Beek) одређења заједничких црта фундаментализма без обзира на културне традиције: “Што се тиче културне сфере фундаменталисти се оријентишу на постојења зла, контролу сексуалности, улогу породице, хијерархију унутар породице и односе између њених чланова.”

Такође се сажето дискутује покривање муслиманки, најприметнији обичај око којег се воде жустре дебате у западним државама. Оно се објашњава фундаменталистичким утицајем, а не мора свагда бити израз неједнакости и обезличавања, јер, указују зналци, јесте симболички акт у циљу:

- културне одбране и
- културне транзиције.

И више од тога, “дресинг код”, тј. специфично облачење муслиманки, није никаква препрека за њихово укључивање у савремено друштво, већ јесте извор “нове слободе”.<sup>59</sup>

Оно чиме поентира Данијела Гавриловић и што је, тврдим о одлучно, највећи, ако не и једини, допринос њеног чланка, састоји се

---

<sup>59</sup> Линда Вудхед (Linda Woodhead) вели да “вео обезбеђује жени нову слободу у модернизованом свету”.

у залагању за продубљеније емпиријско истраживање обнове ислама и исламске религиозности, те и покривања жена, на Балкану и у Србији. Она ту већ даје ниску прецизних упута за будућа проучавања, за која је ми, ево јавно, прозивамо и задужујемо. На њена “плећа” ће пасти задатак да одговори на самопостављену упитност (стр. 116): “Оно што је занимљиво питање на које би требало дати одговор у балканском миљеу јесте у којој мери је повратак Исламу утицао на пад нивоа остварених женских слобода. Транзиција ће сигурно као свој данак однети део остварених права жена у периоду социјализма, ако се томе дода и могућа културна регресија у смислу пада диференцијације световних и ‘религијских’ сфера живота, онда је то значајно за депривилеговање жена на овим просторима.”

Узгред, и два упозорења. Гаврловићева није користила књигу *Ислам*, и код нас преведен изврстан преглед ислама *Анастасија Јанулатоса* (2005)<sup>60</sup>, архиепископа Албанске православне цркве: било би од несумњиве користи да нас је упознала са православним тумачењем исламског погледа на жену – не једино са протестантским и католичким. Она би морала да у будућем извођењу текстова буде мање несмотрена у навођењу књижевности и давању пуних библиографских података о јединицама из литературе.

#### “Исламски феминизам”

Текст Захаријевске отвореније је феминистички у поређењу са претходним рефератом. Уз то, он сажето резимира готово већину аспеката “женског питања” у исламској култури. Најпре се уводи у положај жене у првим вековима исламског друштва и истиче његова матрилинеарност и достојанство жене, али и указује како су се Мухамедово увођење многоженства и инсистирање на покривању лица преокренули у своју супротност, отргнули од првобитне намере. Даљи развој даје за право ауторки (стр. 117) да енергично закључи: “Чини се да је исламско друштво у искључењу жена из јавне сфере отишло даље него иједно друго.” Истискивање жена из политичког и друштвеног живота истовремено враћа женски елемент у исламу, тј. “ширење ислама је праћено озбиљним уназађивањем положаја жена. У таквим условима жени се отвара ново поље – мистицизам у облику суфизма. Деградирана исламска жена се приклања ‘емоционализму исламског мистицизма’ (стр. 117)”.

---

<sup>60</sup> Д. Стјепановић-Захаријевски има у виду и наводи у литератури знаног православног богослова, али као да не зна да се референце преносе изворним писмом.

Традиционалисти протежирају идеју о другости жене; мушкарци су природно супериорнији и, срећно се изражава наша социолошкиња (стр. 118), “ту је крај”: “Насупрот је феминистичка струја која тврди да су доктринарни текстови сваке религије, а поготово ислама, више-мање, сексистички јер се из полних разлика изводе оправдања за друштвену, верску и другу дискриминацију жена.” Затим се излажу, на Курану засновани, разлози неравноправности жена у исламу, тј. неколико исламских начела о жени:

- жена је по својој природи потпуно једнака мушкарцу,
- жена својом побожношћу може бити награђена или кажњена, потпуно исто као и мушкарац,
- поштива се жена као супруга,
- подстиче се равноправност жена у образовању,
- жени се дају права као и мушкарцу, с тим да је мушкарцу поверена брига над породицом,
- дозвољава се и освештава полигамија мушкараца,
- подстиче се скривање лица велом и
- предлаже се сведочење двојице праведних мушкараца или једног мушкараца и две жене.

Разумљиво је да се горња начела сасвим различно тумаче, о чему нас писац подробно и умешно извештава.

Оно што је принос домаћој социологији религије налази се у завршном одељку и односи се на “феномен жена 'изван круга' – које су се усудиле прелазити прагове успостављеног поретка приватне и јавне сфере деловања, те на тај начин дефинисале 'женски аспект' исламске културе и цивилизације (стр. 121)”. Парадоксално јесте, али уз раст исламског фундаментализма, па тиме и унижавања жена муслиманки, јача и “исламски феминизам”. Стјепановић-Захаријевски нас о њему обавештава и употпуњује наше, признајмо, скромно знање: “У муслиманском свету све је присутнији 'исламски и муслимански феминизам' који подразумева пут и начин борбе жена, као одговор на различите врсте притиска и опресије којима су биле изложене. Исламски феминизам промовише права жена и принципе једнакоправности жена и мушкараца у оквирима исламског дискурса, али постоје и покушаји његовог оснаживања посветовљењем, окретањем ка творевинама грађанског друштва и проширивањем захтеве за остваривање права жена (стр. 122-123).” И храбро, сасвим на крају, понтира реченицом којом би се поносила и нека међу водећим светским феминисткињама. “Јер ако Куран каже да је женска историја

одавно зацртана, ко је тај ко може нешто мењати.” Само се питам да ли је та – по последицама далекосежна – упитност оригинална!?

\*\*\*

Не сумњам у то да су референтице од мене очекивале критичкији приказ, али је квалитет њихових радова осујетио првобитну накану. Препустио сам се објективном извештају, са искључивом сврхом да подстакнем продубљену и варничаву расправу.<sup>61</sup>

#### **Књижевност**

- Anić, R. J. 2003. *Više od zadanoga: Žene u Crkvi u Hrvatskoj u 20. stoljeću*. Split: Franjevački institut za kulturu mira.
- Архиепископ Анастасије (Јанулатос) 2005. *Ислам*. Београд: Хришћански културни центар.
- Божовић, Р. и В. Симић 2003. *Појмовник Ислама*. Београд: Народна књига.
- Gavrilović, D. 2007. Gender, Religion, Fundamentalism – The case of Islam. In: *Islam at the Balkans in the Past, Today and in the Future*, edited by D. B. Đorđević, D. Todorović and Ljubiša Mitrović, pp. 113-116. Niš: YSSSR.
- Davie, G. 2007. *The Sociology of Religion*. London: Sage.
- Dimčevska, A. K., Kecmanović, S. K. and M. M. Mašanović 2007. Anti-plague European-Ottoman Border in Serbian in the First Half of the 19th Century in the Foreign Historiography of the Islamic World. In: *Islam at the Balkans in the Past, Today and in the Future*, edited by D. B. Đorđević, D. Todorović and Ljubiša Mitrović, pp. 105-111. Niš: YSSSR.
- Dols, M. 1977. *The Black Death in the Middle Est*. Princeton: University Press.
- Ђорђевић, Д. Б. (прир.) 2007. *Муке са светим*. Ниш: Нишки културни центар.
- Đorđević, D. B., Todorović, D. and Lj. Mitrović (eds.) 2007. *Islam at the Balkans in the Past, Today and in the Future*. Niš: YSSSR.
- Катић, Р. 1965. *О појавама и сузбијању заразних болести код Срба од 1202 до 1813. године*. Београд: САНУ, Посебна издања, Научно дело.
- Луис, Б. 2004. *Муслиманско откриће Европе*. Београд: Авангарда.
- Мандзаридис, Г. И. 2004. *Социологија хришћанства*. Београд: Хришћански културни центар.
- Stjepanović-Zaharijevski, D. 2007. “The Female” Element and Its Influence on Islam. In: *Islam at the Balkans in the Past, Today and in the Future*, edited by D. B. Đorđević, D. Todorović and Ljubiša Mitrović, pp. 117-123. Niš: YSSSR.

---

<sup>61</sup> Нека читаоци држе на памети да су текстови већ штампани на енглеском језику у књизи Д. Б. Ђорђевића, Д. Тодоровића и Ј. Митровића *Islam at the Balkans in the Past, Today and in the Future*, Niš: YSSSR, 2007.



## РАСПРАВА

Антоанета Димчевска<sup>62</sup>

**О ИСЛАМСКОМ ФАТАЛИЗМУ ПРЕД БОЛЕШЋУ.** Прво бих желела да истакнем да мој рад не спада у историју медицине, како је то уводничар оценио, радије бих га сврстала у домен биофизичке антропологије. Скрећем пажњу на неколико битних ствари.

Куга као општи феномен је у два наврата побила трећину до четвртину светског становништва, што је имало својих импликација и на настанак ислама и његову распрострањеност. Људи који су живели на Арабијском полуострву и пре доласка ислама добро су познавали феномен заразних болести, што је касније догма преточила у конкретан став записан у хадисима. Наиме, смрт од куге која се мирно прими прихваћена је као смрт на правом путу и изравната је са смрћу на бојном пољу (у концепту цихада без борбе), која обезбеђује појединцу статус шехида. Одатле чувени исламски фатализам пред болешћу о коме говоре сва европска историјска дела. И мене је заинтриговала чињеница како је било могуће да су биле забрањене било какве мере против куге на свим исламским територијама, па и у османском царству, док се у исто то време Европа бранила свим средствима. Ово је за мене била дилема, утолико већа што је постојала јака муслиманска заједница у Андалузији одакле су долазили најпознатији трактати о преносивости болести – зашто људи нису ништа предузимали у циљу сопственог спасавања. Зато сам се упустила у прегледање хадиса, полако се упознајући са доследношћу коју је ислам захтевао од својих верника. Дакле, ако нешто пише у хадисима да тако треба да буде, иако сви добро и документовано знају да то није у њиховом интересу, то се беспоговорно прихватало. Милиони људи су прихватили страдање без икаквог покушаја да се одбране. А због свог статуса кухне границе, пострадала је и Србија.

За сада постоји само једно референтно дело о куги у исламском свету и то је књига Мајкла Долса, који се као оријенталиста и добар познавалац језика упустио у прегледање хадиса и трагање за коренима исламског фатализма. На жалост, он по образовању није био лекар и није успео да изведе неопходну медицинску синтезу, што је мене као лекара специјалисту епидемиолога, уз помоћ сарадни-

---

<sup>62</sup> Лекар специјалиста епидемиолог, Београд.

ца, психолога и слависте, нагнало на предузимање извесних корака у том правцу.

Данијела Гавриловић

**ДРУШТВЕНА УСЛОВЉЕНОСТ ПОЛОЖАЈА ЖЕНЕ У РЕЛИГИЈАМА.** На почетку бих нагласила да нисам феминисткиња, за разлику од колегинице Захаријевски чији је прилог публикован одмах иза мог и у коме је она изнела свој феминистички дискурс, настављајући се на тумачења Кур'ана од стране исламских феминисткиња. Ја сам, међутим, желела да укажем на моралну панику која се у свету подигла око муслимана након низа терористичких дешавања. Стереотипне представе додатно су ојачане аргументима о положају жене у исламу, најчешће негативног предзнака. По мом тумачењу, фундаментализма је увек било у религији, али овај о коме ми сада говоримо јесте реакција на одређени ниво секуларизације. Тема о положају жене у исламу већ је опште место, тако да се у домаћој литератури углавном сусрећемо са интерпретацијама верских списа и традиционалних обичаја. Ја, заиста, нисам наишла ни на један текст који би се бавио анализом положаја жене муслиманке на балканским просторима у савремености, чак ни у Босни, где је ислам најдубље укоревен. Зато постоји богата западна литература о жени у исламу, са палетом различитих тема које се обрађују, али исто тако и о исламским женама у другим немуслиманским земљама и женама изван исламских подручја које су накнадно примиле ислам. Водећи се овим светским интересовањима, желела сам управо да скренем пажњу на проблеме који би требало да постану предмет социолошких анализа. Такође, желела сам да укажем на чињеницу да је положај жене у свим религијама махом негативан и да је он умногоме условљен постојећим друштвеним контекстом и степеном оствареног друштвеног развоја, а не само религијским разлозима.

Други битан моменат јесте да не можемо све норме уселити у један друштвени контекст ако то истовремено не подржавају одређене вредности. Однос мушкарца и жене у исламу је другачије постављен, могуће је постојање културолошких разлика које не дозвољавају јединствена тумачења. У хришћанском културном контексту се покривање жена може тумачити као својеврсно обезличавање и понижавање жена, али да су увек могуће и другачије интерпретације. Најчешће изван земаља у којима су се родиле, исламске жене неким традиционалним радњама заправо скрећу пажњу на свој идентитет,

бранећи га пред налетима транзицијских промена... Текстови који говоре о жени у исламу често се стапају у моралну панику и повику на ислам, не осветљавајући, већ додатно замагљујући низ проблема који се намећу научним истраживачима.

Милан Вукомановић

**ДОКТОРСКА ДИСЕРТАЦИЈА О ОДНОСУ ЖЕНА, РЕЛИГИЈЕ И ПОЛИТИКЕ.** Скрећем пажњу колегама на докторску дисертацију Зилке Спахић-Шиљак “Жене, религија и политика”, која је ове године одбрањена на Универзитету у Новом Саду. Реч је о водећој муслиманској теолошкињи и феминисткињи на Балкану која тренутно предаје у Центру за интердисциплинарне постдипломске студије Универзитета у Сарајеву. Заједно с универзитетом у Аризони, колеге из тог центра су покренуле програм религијских студија на магистарском нивоу, а др Шиљак ће ту предавати у оквиру курса о религији и људским правима.

Драган Новаковић

**ЈЕ ЛИ ПОСТОЈАЛА СВЕСТ О ПОТРЕБИ ЗАШТИТЕ ОД КУГЕ У ИСЛАМУ?.** Читајући са жаром на српски језик недавно преведену књигу “Бела тврђава” Орхана Памука, наишао сам на читава поглавља у којима један постренесансни Венецијанац, удружен с Турчином, предузима мере против куге у Истамбулу. Наравно, књижевност је имагинативна и носи са собом слободу уметничког израза, али ја вас питам, Ана, имате ли икаквих другачијих података, упркос фаталистичких записа у хадисима, о томе да је до исламских владара допирала свест о потреби и могућности заштите од куге?

Антонета Димчевска

**ХАДИСИ КАО ПРЕПРЕКА ОРГАНИЗОВАНОЈ ЗАШТИТИ МУСЛИМАНА ОД КУГЕ.** Указујем свима на дело француског историчара Данијела Панзака “Куга у Османском царству од 1700. до 1850”, у којој су максимално коришћени француски дипломатски архиви, и где је посебно значајна 1834. година, када је османско царство маргиналозовало главни про-кужни хадис. У њему су потанко описани тачни датуми првих предузетих мера противкужне заштите, тачније чишћења александријске луке одакле су кретали бродови за

Француску. Пре тог датума сигурно нису предузимане никакве институционалне мере, али је каква-таква заштита постојала и раније међу муслиманским становништвом. Они нису желели да се види како верују у преносивост болести, па су палили пергаменте са моћним именима Алаха, како би предузети потези кађења (за терање болести, које је, у ствари, терало буве преноснике, што се тада није знало) задобијали верску позадину. Предузимали су све што су могли, а да се не види да верују да болест на човека долази из околине оболелог, а не божјом вољом.

Иначе, куга погађа и животиње и људе и живи у природним жариштима. Природни домаћини су глодари, са којих је разносе буве, након што усисају заражену крв глодара и убацују је у друге организме, па и у човека, а он је затим извор другим људима у окружењу. Зато људима није било јасно да ли се болест преноси контактом или не, јер некада су буве преносиле заразу и по двадесетак километара даље, а да никаквог видног контакта са извором није било. Једно од највећих жаришта било је у Анадолији, где су били велики контингенти војних трупа и одакле су извођени покрети, које су пратили пацови препуни заражених бува. Сваки пут кад би војска отуда наилазила у Србију, на пример, а то се често дешавало, наступале би велике епидемије куге. Интересантан је и пример једне луке у Грчкој (Модон), која је била главни пункт за гомилање османског оружја за гушење честих буна по Србији. Неки су људи увек морали да га транспортују, а уз њих је увек била храна и глодари. Дакле, два велика жаришта куге битна за унос у Србију била су у Грчкој и Анадолији. Треће природно жариште, које је стално лучило заразу, било је на Косову. Овако скољени кугом, Срби су стално масовно умиралли, а преживели, да би се спасили, бежали су из градова у планине, јер су схватили да су градови легло прљавштине и заразе. Тако су градови бивали све више под османском контролом, чиме је директно успорен процес урбанизације у Србији, нарочито током XVII века.

Да су, пак, сами муслимани знали о чему се ради иде у прилог следећи податак. Кад је Наполеон ушао у Египат, муслимани су изнели своје кужне болеснике са постеља и француске војнике у лукама гађали зараженим прњама болесника! Уз то су, наравно, ишле и верске клетве. А, опет, ништа посебно организовано нису предузимали да се спасавају од пошести, иако се она директно нигде није спомињала у Курану, већ у хадисима – важним светим списима...

Интересантан је и податак да савремена антропологија сматра да је један од разлога настанка реформације у западној Европи

управо куга. У првом налету црне смрти, а то је период између 1348. и 1351. године, настао је прави помор свештенства у кратком временском периоду, јер је оно било уз болеснике за време болести, последње исповести и сахрањивања и најчешће се излагало деловању болести. Није било довољно времена да се исшколују нови нормални свештеници током целог једног века, а и многи су одбијали да се приближе кужној кући. Зато је робијашима и криминалцима било понуђена слобода у замену за вршење услуга изношења покојника из заражених кућа и њиховог укопа. Они су ову прилику користили како би вршили невиђени криминал по домовима у које су улазили, па су ти “санитарци” и гробари уз квази-свештенике (авантуристе и профитере) постали права напаст, страх и трепет и сви су заједно изашли на јако лош глас. Моћ и углед вере је тиме био знатно пољуљан у очима обичних људи, а такође и вера у вишу силу која не води рачуна ни о својим посланицима на земљи, а камоли о њима самима. О томе су доста писали Жан Ноел Бирабен и Жак Ле Гоф, позната је студија “Куга у области Медитерана” из 1961. године.

На крају, поставила бих питања колегиници Гавриловић која се бави темом положаја жене у исламу, поводом вела. Мени читава та прича о њиховој обесправљености није до краја јасна, јер сам на Би-Би-Сију доста пратила дискусије образованих жена различитих генерација, присталица ношења вела, које су оштро браниле свој статус у исламу, сматрајући да су унутар њега много више заштићене од западних жена, па ме занима Ваш став о чему се ради.

Данијела Гавриловић

**ЗАШТИЋЕНОСТ СЕ РАЗЛИЧИТО ДОЖИВЉАВА.** Основно је питање шта ко подразумева под заштићеношћу. Има истраживања која потврђују тезу како је женска природа у исламу изражена на најадекватнији начин и да се жене не осећају инфериорно због прописаног начина одевања, те да се тзв. *дресинг код* на Западу олако узима као маркер женске полне угрожености. Питање положаја жена битно је и са становишта идеолошких надгорњавања, јер се тим путем мери антимодерност исламских друштава и степен фундаментализма. Са своје стране, пак, када се фундаменталисти обрушавају на утицаје модернизације, углавном користе положај породице и женску улогу у њој као параметар опадања моралних вредности и западњачке декаденције.

**МОДЕРНИЗАЦИЈА ЋЕ УСМЕРАВАТИ ПОНАШАЊЕ МУСЛИМАНСКИХ ЖЕНА У БУДУЋНОСТИ.**

Мислима да је са становишта права жена очито да исламска друштва заостају. Међутим, вредност тих права не произилази из концепта права жена, већ из концепта заштите. Жени, а и уопште људима, потребна је заштита и у том смислу се тврди да је жена у повољнијем положају, јер она није, у традиционалним муслиманским друштвима, принуђена да се запошљава, што не мора да ради на газдинству него само у домаћинству. То је, дакле, концепција која се може културно другачије разумети и то није спорно. Постоји, међутим, и једна друга логика посматрања ствари, а то је логика модернизације. Модернизација нас избацује на тржиште и ми смо као појединци у обавези да функционисамо, али ту нема места никаквој заштити. Дугорочно посматрано, мислим да ће ова модернизација сустићи и муслиманска друштва и муслиманске жене.

Радмила Радић, историчар религије, то је описала, а о томе ми је причао и Рамиз Црнишанин, један интелектуалац из Новог Пазара. Педесетих година прошлог века републичким законима било је забрањено ношење вела у тада заједничкој држави СФРЈ. Е, сад, није то било тако једноставно извести, није било довољно само донети државне одлуке. На зборовима радника у неким фабрикама у Босни, на Косову и у Македонији поједине жене су изразиле вољу да више не носе вео. То су биле истакнуте појединке, партијке из тадашњег афежеа, и оне су личним примером посведочиле спремност за тако нешто, иако то није био лак и једноставан корак. Тек после је уследило доношење закона и све је то савршено функционисало до 1991. године. Нова одећа која се сада може видети на улицама у муслиманским срединама представља један радикалан заокрет у балканском исламу. Али, ја ипак не мислим да ће то бити вечно, већ да ће потрајати онолико дуго колико је трајала првобитно наметнута секуларизација. Она ће поново спонтаним механизмима наступити, а муслиманске жене ће поступно бити оштрије убачене у тржишну утакмицу и престајати да се придржавају тих обичаја.

Мада, гори од Сарајева је Кенсингтонски парк у Лондону. Кад се тамо нађете, помислите да сте у Пакистану, јер вас масовно окружују жене са различитим степеном покривености, укључујући и оне којима само вире очи. То су појединци који су, напросто, преса-

ђени из Марока и Бангладеша и налазе се у привременом културном застојању. Мада, ни тамо то неће бескрајно трајати...

Драган Новаковић

**ШКОЛОВАЊЕ ЖЕНСКЕ ДЕЦЕ У ИСЛАМУ.** Могу додатно потврдити из својих истраживања наводе проф. Флереа да је тадашњи реис улема Ибрахим Фејић у једној посланици и сам подржао скидање фереца. У босанскохерцеговачкој скупштини поменути закон образлагао је савезни министар пошта Заим Шарац, који је у исто време био и члан Врховног сабора Исламске заједнице. Чак је у једном тренутку Исламска заједница заузела и званично становиште да је дозвољено контрацептивно средство под одређеним условима. Међутим, морам рећи да не делим ваш оптимизам у погледу будућности тих Пакистанки у лондонском парку и да сам већи скептик.

Тема о жени у исламу доста је стара, а аргументи су уобичајени. Исламски аутори напомињу да је Мухамед забранио закопавање женске деце и да је дао жени низ већих права, али се највећи број тих дискусија завршавао констатацијама да је највећи циљ жене породица и одгајање потомства. Тих шездесетих и седамдесетих година прошлог века познати исламски теолог Хусеин Ћозо критиковао је драстично став о положају жене у исламу, да је жена била звезда ислама првих векова и да је касније сишла са историјске позорнице и пребачена у харем.

Каква је тренутна ситуација? У Новом Пазару делује женска медреса, као и у Рожајама, која је део новопазарске исламске заједнице. Сваке године излази једно одељење од, отприлике, тридесет девојака. Сасвим је извесно да оне не могу добити запослење као муалиме, јер има укупно шест мевлиса и шест одбора на подручју Србије, када је у питању Нови Пазар. Република Србија помаже медресу са 650.000 динара месечно, дајемо 20 стипендија за Факултет за исламске науке, при чему је декан изабрао само девојке. Да пођемо од претпоставке да ће њих 20 наћи запослење као вероучитељице, али се, у принципу, може направити пројекција колико је укупно вероучитељица потребно. Да ли онда држава школује жену да би ова васпитавала своје потомство саобразно исламским начелима?

**ПРЕПУСТИТИ ЖЕНЕ У ИСЛАМУ ДЕЛОВАЊУ ТРЖИШТА.** Искрено да кажем, мислим да држава на овај начин подилази Исламској заједници. Ја бих, као што то потенцира и проф. Флере, препустила исламске жене тржишту, како би схватиле у једном тренутку да неће моћи тако лако да се запосле носећи вео, па ће га онда саме скинути. То јесте нешто дужи процес, али је једини исправан и могући... На крају крајева, зашто би држава уопште школовала жену која ће васпитавати децу у неком духу, био он исламски, православан или католички, на пример. Питање друштвеног морала и идеала човека и друштва поставља држава, одашиљући сигнал осталима каквог човека и какво друштво жели. У једној држави мора да постоји јасно профилисана идеја какво друштво она жели да гради. Чула сам, рецимо, да у Београду постоји школа за васпитање финих дама и жена са стилем. Могу се различити вредносни системи кроз систем васпитања и образовања промовисати. А на појединцима је онда да предложени систем вредности прихвате или не.

У том смислу, сматрам да држава треба да подржава све верске заједнице подједнако. И велики светски социолог Талкот Парсонс сматрао је да је жени место у породици, зато што је емотивнија, па не можемо овакве интенције оригинално приписивати исламу, православљу или католичанству. Остаје недоумица зашто се у историји људске цивилизације најчешће овако регулисао однос полова.

Сергеј Флере

**ТРАДИЦИОНАЛНИ ИСЛАМСКИ МОДЕЛ СУДАРА СЕ СА ТЕКОВИНАМА МОДЕРНЕ ЦИВИЛИЗАЦИЈЕ.** Пије XI је 1931. године донео енциклику о хришћанском браку где се каже да је задатак жене само један: брига о домаћинству и васпитању деце. Секс је могућ само у браку, а једина његова сврха је рађање деце. Ова је енциклика на снази и данас, истина допуњена констатацијом да жена која обавља кућне послове може да се афирмише запослењем, политичким ангажманом и слично. У суштини, све абрахамске религије имају исто становиште према жени, све су оне патријархалне. У тој је еволуцији ислам мало заостао и више инсистира на томе што и остали заговарају.

Ево и једног примера из моје каријере судског тумача, што не радим тако често. Једног дана позвали су ме из Марибора око слу-



чаја илегалне трговине људима. Била је једна група људи из Ирана, у којој је било више жена. Те су жене изгледале доста модерно и неговано. На питање истражног судије о томе чиме се баве, одговориле су да су козметичарке. А на сликама у пасошу све су то биле жене са ферецама. Дакле, оне су једва чекале да то бреме традиције одбаце и зато су побегле из матичне земље.

Из наведеног примера не могу се чинити уопштавања и генерализације, али имам утисак да тај традиционални модел није тако свесрдно прихваћен у исламским земљама, јер долази до судара са тековинама модерне цивилизације, као што су сателитска телевизија, интернет и остало. Није тако стамена та зграда исламске цивилизације као што се чини.

Драган Новаковић

**ДРЖАВНА ПОДРШКА ОБРАЗОВНИМ ИНСТИТУЦИЈАМА У ИСЛАМУ.** Само да појасним: говорио сам о оним верским заједницама које имају школе за женску децу, а то је, као што је свима добро познато, случај само са Исламском заједницом. Постоји Адвентистички теолошки факултет, као и могућност школовања свештеница код лутерана и калвина, али се оне школују у престижним верским школама у Дебрецину и Братислави. Ја у свом претходном излагању и нисам потенцирао образовање, већ сам говорио више о васпитавању у исламском духу, о ономе што се у кући стиче. Дакле, уз веронауку која је конфесионална и уз васпитање оспособљене мајке да пренесе истину ислама држава настоји да динамизује овај процес и доведе овај део српског становништва у Санџаку у посебну позицију.

Медреса “Др Ахмед Смајловић” у Загребу, која делује већ десетак година, према телевизијским вестима већ је одшколовала око 300 кандидата и апсолутно задовољила потребе за имамско-муалимским кадром у наредне две-три деценије. Сада она прераста у исламску гимназију са правом јавности, где ће се учити према програмима државе Хрватске, уз четири верска предмета. Шта видимо? Видимо да су схватили да даљим школовањем исламског кадра исти тај кадар чине неупотребљивим. Очекујем да овакав потез учини и медреса у Новом Пазару, као једини сврсисходан.